

ΥΖΗΤΗΣΙΣ



ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

ASSOCIAZIONE FILOSOFICA

Syzetesis - Rivista di filosofia

ISSN 1974-5044

Anno X - 2023 (Nuova serie)

Syzetesis – Rivista di filosofia  
Pubblicato da ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ Associazione Filosofica  
Via dei Laterani n° 36, 00184 - Roma (Italia)  
ISSN 1974-5044

*Direzione:* Marco Tedeschini, Francesco Verde

*Comitato scientifico:* Stefano Bancalari (Sapienza Università di Roma), Sergio Bucchi (Sapienza Università di Roma), Mirella Capozzi (Sapienza Università di Roma), Carlo Cellucci (Sapienza Università di Roma), Vincenzo Costa (Università Vita-Salute San Raffaele), Antonella Del Prete (Università di Torino), Adriano Fabris (Università di Pisa), Serena Feloj (Università degli Studi di Pavia), Stefano Gensini (Sapienza Università di Roma), Tonino Griffiero (Università degli Studi di Roma Tor Vergata), David Konstan (New York University), Roberta Lanfredini (Università degli Studi di Firenze), Cristina Marras (ILIESI-CNR), Francesca G. Masi (Università Ca' Foscari Venezia), Pierre-Marie Morel (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Geert Roskam (KU Leuven), Denis Seron (Université de Liège), Emidio Spinelli (Sapienza Università di Roma), Voula Tsouna (UC Santa Barbara), Pierluigi Valenza (Sapienza Università di Roma), Marlein van Raalte (Leiden University), James Warren (University of Cambridge), Gereon Wolters (Universität Konstanz), Leonid Zhmud (Russian Academy of Sciences, Institute for the History of Science and Technology)

*Responsabile di Redazione:* Alessandro Agostini

*Redazione:* Selene Iris Siddhartha Brumana, Silvia De Martini, Enrico Piergiacomì, Pietro Secchi, Luca Tonetti

<http://www.syzetesis.it/rivista.html>  
[associazione@syzetesis.it](mailto:associazione@syzetesis.it)  
[redazione@syzetesis.it](mailto:redazione@syzetesis.it)

Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale 4.0 Internazionale.



La rivista è indicizzata da:  
[ACNP](#), [DOAJ](#), [Google Scholar](#), [APh](#)

Gli articoli pubblicati sono sottoposti a *double-blind peer review*.  
*Syzetesis* è rivista scientifica (aree 10, 11 e 12) secondo la classificazione dei periodici stabilita dall'ANVUR.

INDICE  
Anno X – 2023 (Nuova Serie)

ARTICOLI

STEFANO GENSINI, <i>“Pensare italiano”: Una prospettiva storico-linguistica</i>	7
MARCELLO MUSTÈ, <i>Tradizione filosofica italiana, uso della lingua italiana, traducibilità dei linguaggi</i>	31
ALBERTO CARRERA, <i>Il diritto (naturale) di uccidere. Riflessioni di un abate giansenista del Settecento: Pietro Tamburini</i>	41
ANTONIO VALENTINI, <i>Necessità dell'apparenza e memoria dell'effimero: Il doppio volto della moda nella riflessione estetica di Th. W. Adorno</i>	59
JOŠKO ŽANIĆ, <i>A Note on the Nature of Philosophy</i>	81

*Pasolini e la filosofia*  
(a cura di PAOLO DESOGUS ed ENRICO PIERGIACOMI)

PAOLO DESOGUS-ENRICO PIERGIACOMI, <i>Premessa</i>	93
PAOLO DESOGUS, <i>Pasolini e la filosofia tra storicismo ed esistenzialismo</i>	95
ENRICO PIERGIACOMI, <i>Una filosofia da poeta</i>	129
FRANCESCO GIUSEPPE TROTTA, <i>Eros, politica e poesia: Tracce platoniche in Pasolini</i>	147
ALEXANDRA KHAGHANI, <i>«La vera nascita è la seconda nascita»: La dimension philosophique de l'initiation dans l'œuvre de Pier Paolo Pasolini</i>	169
DAVIDE LUGLIO, <i>Pasolini e Nietzsche: Elementi per una genealogia</i>	191
SILVIA DE LAUDE, <i>Pasolini e Freud</i>	211
GIAN LUCA PICCONI, <i>«Uno che proviene dalla critica letteraria»: Materiali su Pasolini e Croce</i>	243
GIACOMO TINELLI, <i>La “mania pedagogica”: Fonti e trame della passione educativa in Pasolini</i>	279
RAOUL KIRCHMAYR, <i>Dire la verità: Pasolini e il posizionamento dell'intellettuale, tra Sartre, Foucault e Marcuse</i>	303

SARA FORTUNA, <i>Il mistero del «linguaggio della realtà» e l'enigma dell'«immagine interna»: Un dialogo tra Pier Paolo Pasolini ed Emilio Garroni</i>	333
--	-----

#### NOTE E DISCUSSIONI

MASSIMILIANO LENZI, <i>I “quaderni” su Rosmini e Aristotele e le radici speculative della storiografia di Bruno Nardi</i>	359
COSTANTINO MARMO, <i>Questioni di metodo: l'amateur d'art, l'archeologo del sapere e la storica del pensiero. Attorno a un recente libro sulle teorie semiotiche del XVII secolo</i>	377
GIANLUCA MORI, <i>Bayle, Dr Levitin, and the Square Table</i>	403
ANNA LISA SCHINO, <i>Guy Patin e i suoi amici: Riflessioni sulla scrittura libertina a partire da un libro di Gianluca Mori</i>	419
FRANCESCO VERDE, <i>Le avventure della storia: Giuseppe Cambiano su Grecità e Occidente</i>	431

#### RECENSIONI

MELANIA CASSAN, C. Veillard, <i>Hécaton de Rhodes. Les fragments</i>	443
ROSSELLA AMENDOLARA, D. Gattafoni, <i>Varrone Accademico e Menippeo</i>	451
GIANLUCA MORI, G. Paganini, <i>Il dubbio dei moderni</i>	457
BENEDETTA CATONI, A. Del Prete-A. L. Schino-P. Totaro (eds.), <i>The Philosophers and the Bible</i>	463
FRANCESCO BELLUCCI, S. Gensini-M. Tardella (eds.), <i>I classici della filosofia del linguaggio</i>	469
EVELINA PRAINO, S. Oliva, <i>Il Mistico</i>	477

ARTICOLI



## “Pensare italiano”: Una prospettiva storico-linguistica\*

di

STEFANO GENSINI

**ABSTRACT:** *“Thinking Italian”: A Historical-Linguistic Perspective.* Trying to answer the two questions that the editors of «Syzetesis» and «Filosofia Italiana» have offered as a starting point for debate, I will divide this paper into two parts. In the first, I will say something about the terms in which, in my opinion, the relationship between the Italian language and philosophy has been historically posed and, more generally, about the constraints that language can place on the modalities of knowledge and the forms of doing philosophy. In the second part, I will descend to the terrain of the history of ideas and linguistic philosophies, in order to show how it allows us to evaluate what may be an element of identity of Italian thought, linked to that “civil” vocation that has been recognised there: the role of language, of the social and linguistic background conditions, in determining the position of the philosopher with respect to the characteristics and spaces of the historical-political criticality in which he has been immersed from time to time.

**KEYWORDS:** Italian Philosophical Tradition, History of Philosophy, Philosophy of Language, Italian Theory

**ABSTRACT:** Cercando di rispondere ai due quesiti che le redazioni di «Syzetesis» e di «Filosofia Italiana» hanno offerto come spunto al dibattito, dividerò questo intervento in due parti. Nella prima, dirò qualcosa sui termini in cui, a mio parere, il rapporto fra lingua italiana e filosofia si è posto storicamente e, più in generale, sui vincoli che il linguaggio può porre alle modalità della conoscenza e alle forme del fare filosofia. Nella seconda parte, scenderò sul terreno della storia delle idee e delle filosofie linguistiche, per mostrare come esso consenta di valutare quale possa essere *un* elemento di identità del pensiero italiano, collegato a quella vocazione “civile” che vi si è riconosciuto: il ruolo del linguaggio, delle condizioni sociali e linguistiche di sfondo, nel determinare la posizione del filosofo

---

\* Questo articolo riprende la relazione presentata durante la Tavola rotonda *Pensare in italiano: lingua, storia, filosofia*, organizzata da Massimiliano Biscuso e Marco Tedeschini e svoltasi il 23 settembre 2022 presso il Dipartimento di Filosofia di Sapienza Università di Roma, su iniziativa della Rivista «Filosofia Italiana» e dell’Associazione filosofica Syzetesis. Ai relatori, Daniel Creuz, Stefano Gensini, Marcello Mustè e Enrico Pasini, e a chi ha voluto prendere parte alla discussione va la gratitudine degli organizzatori.

Contributo sottoposto a *double-blind peer review*. Ricevuto: 24.06.2023; accettato: 12.07.2023.

© L’Autore 2023. Pubblicato da Syzetesis - Associazione filosofica. Questo è un articolo Open Access, distribuito ai sensi della licenza CC BY-NC 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), che ne consente la riproduzione e distribuzione non commerciale, a condizione che l’opera originale non sia alterata o trasformata in alcun modo e che sia opportunamente citata. Per utilizzi commerciali contattare [associazione@syzetesis.it](mailto:associazione@syzetesis.it).

rispetto alle caratteristiche e agli spazi delle criticità storico-politiche in cui questi è stato volta per volta immerso.

KEYWORDS: Tradizione filosofica italiana, storia della filosofia, filosofia del linguaggio, Italian Theory

o. Cercando di rispondere ai due quesiti che le redazioni di «Syzetesis» e di «Filosofia Italiana» hanno offerto come spunto al dibattito (1. Tradizione filosofica italiana e uso della lingua italiana in filosofia si identificano? 2. Che rapporto c'è tra pensiero filosofico e lingua storica nella quale questo si esprime?), dividerò questo intervento in due parti. Nella prima, dirò qualcosa sui termini in cui, a mio parere, il rapporto fra lingua italiana e filosofia si è posto storicamente e, più in generale, sui vincoli che il linguaggio può porre alle modalità della conoscenza e alle forme del fare filosofia. Sono evidentemente temi molti vasti, sicuramente eccedenti le capacità di chi scrive, rispetto ai quali si possono mettere innanzi solo alcune osservazioni fattuali e qualche considerazione di metodo, probabilmente ovvie, ma non sempre evocate nella pur copiosa letteratura corrente. Nella seconda parte, scenderò sul terreno a me più familiare, quello della storia delle idee e delle filosofie linguistiche, per mostrare come esso consenta di valutare, certo, da un'ottica molto specifica, quale possa essere *un* elemento di identità del pensiero italiano, collegato a quella vocazione "civile" che da più parti vi si è riconosciuto: il ruolo del linguaggio, delle condizioni sociali e linguistiche di sfondo, nel determinare la posizione del filosofo rispetto alle caratteristiche e agli spazi delle criticità storico-politiche in cui questi è stato volta per volta immerso.

1. Andando con ordine, anzitutto la domanda su una eventuale coincidenza tra lingua e filosofia italiana. Se guardiamo le cose storicamente, mi pare che la risposta non possa che essere negativa. La cultura filosofica italiana nasce, per così dire, bilingue, ed è caratterizzata da una sistematica alternanza fra volgare e latino fino a Cinquecento inoltrato. Il nostro massimo poeta volgare, Dante, scrive nella sua lingua materna l'incompiuto *Convivio* per spezzare il pane della filosofia a un pubblico di elevata condizione sociale, ma ignaro del latino; ma quasi contemporaneamente affida al *De vulgari eloquentia*, rivolto ai *doctores inlustres* dell'élite urbana, la teoria della maggior nobiltà del



volgare, quando questo si fa emulo della lingua letteraria per eccellenza, il latino. E successivamente scrive in latino la *Monarchia*, massima sintesi del suo pensiero politico. Dopo Dante, dal *Secretum* del Petrarca fino ai trattati politici del Salutati, dalla *Repastinatio dialectice et philosophie* (Parisiis, 1530, ma composta quasi un secolo prima) del Valla all’*Anti-barbarus seu de veriis principiis et vera ratione philosophandi* (1553) del Nizolio (opera notoriamente prediletta da Leibniz<sup>1</sup>), l’uso del latino copre la stragrande maggioranza degli scritti di ordine non solo filosofico, ma anche medico e giuridico. È solo gradatamente che l’italiano (ormai consacrato come tale a seguito del dibattito sulla norma degli anni 1524-25 e dell’attività lessicografica della Crusca) si afferma, erodendo spazi inizialmente riservati alla lingua dei classici. (Sulla classica *Storia della lingua italiana* del Migliorini si possono seguire agevolmente le tappe di questo percorso<sup>2</sup>). L’operazione si lega ora, come nel caso di un Galilei, alla volontà di rivolgersi a un pubblico nuovo, socialmente e culturalmente diverso da quello della tradizionale accademia; ora, come ad esempio in Giordano Bruno, alla rivendicazione di una “volgarità” che è anzitutto libertà di pensiero, indipendenza dai vincoli dei dogmi religiosi<sup>3</sup>. Ma è noto come questo processo di emancipazione incontrò numerosi ostacoli, anche là dove la penetrazione della fisica galileiana aveva vissuto i suoi primi successi. Una figura eminente come Ludovico Antonio Muratori, consapevole che intorno al prestigio delle parlate nazionali si giocava una partita culturalmente decisiva in Europa, si lamentava ancora agli inizi del Settecento del fatto che l’italiano venisse trascurato dagli uomini di pensiero (non dai letterati, ovviamente, che si giovavano della fama internazionale della lirica petrarchesca e del melodramma) e non trattassero in essa le materie scientifiche e filo-

---

<sup>1</sup> Che, rieditandola nel 1670, le affiancò una *Dissertatio praeliminaris de stylo philosophico* di grande interesse epistemologico, in quanto intesa a definire i rapporti fra lingua d’uso e linguaggio tecnico della filosofia e le condizioni di “verità” di quest’ultimo. Non pochi degli spunti di Leibniz potrebbero essere utilmente ripresi nel presente contesto.

<sup>2</sup> Cfr. B. Migliorini, *Storia della lingua italiana*, Sansoni, Firenze 1960 (e successive riedd.).

<sup>3</sup> Si rammenti il passo famoso del *De la causa, principio e uno*: «Ma parlerò per l’ordinario e per volgare, come uomo che ho avuto altro pensiero che d’andarmi lambiccando il succhio de la grande e piccola nuca, come uomo, dico, che non ho altro cervello che il mio» (G. Bruno, *Dialoghi italiani. I. Dialoghi metafisici*, nuovamente ristampati con note da G. Gentile, terza ed. a c. di G. Aquilecchia, Sansoni, Firenze 1985, p. 195).

sofiche<sup>4</sup>. Ancora negli anni Sessanta del Settecento, un Genovesi, vale a dire colui che per primo aveva inaugurato l'uso dell'italiano nelle lezioni universitarie, ripubblicava in latino i suoi *Elementa metaphysicae* in seconda edizione (1760-63). E non c'è bisogno di ricordare come il nostro maggior filosofo del tempo, il Vico, avesse fatto precedere alle diverse edizioni della *Scienza Nuova* un'opera di altissimo impegno teorico, come il *De Antiquissima* (1710), per nulla dire delle fondamentali *Orationes* accademiche (1699-1708).

Sono, ripeto, considerazioni ovvie. Ma non sarà inutile forse averle riproposte, riflettendo sulla diffrazione linguistica della cultura italiana rispetto alla Francia, dove nel 1637 esce in lingua nazionale il *Discours* di Cartesio, manifesto del nuovo paradigma razionalista e dove, intorno al 1690, è già consolidato il mito della "universalità" della lingua francese, che si avvantaggerebbe sulle altre in virtù della sua innata capacità di seguire l'ordine naturale – cioè lineare – del pensiero. Vale forse la pena anche in questa sede rammentare un famoso passo degli *Entretiens d'Ariste et d'Eugène* (1671) in cui l'autore, il gesuita Dominique Bouhours, aveva collegato le indoli delle lingue a quelle dei rispettivi popoli: consegnando lo spagnolo all'artificiosa e un po' falsa solennità barocca, il tedesco alla rozzezza militare e l'italiano ai "sospiri" della poesia amorosa<sup>5</sup>. A questa luce, la rivendicazione muratoriana di tematiche «utile e sode» per le adunanze d'Arcadia<sup>6</sup> e, due decenni dopo, lo spettacolare *regresso* del Vico verso un'età delle origini che si tratta di attingere anzitutto linguisticamente, acquistano un senso a loro modo identitario che può aiutare a scandire il percorso della storia del pensiero.

Senza voler in alcun modo sottovalutare il ruolo avuto dalla circo-

<sup>4</sup> Così nel III libro della *Perfetta poesia italiana* (1706) auspicava «che più tosto nella nostra Italiana, che in altra Lingua si scrivesse oggidì, e si trattassero in essa tutte l'Arti, e le Scienze. [...] Parmi perciò degno non sol di lode, ma d'invidia il costume de' moderni Franzesi, ed Inglesi, che a tutto lor potere, e con somma concordia si studiano di propagar la riputazione del proprio lor Linguaggio, scrivendo in esso quasi tutte l'Opere loro» (*Della perfetta poesia italiana*, a c. di A. Ruschioni, Marzorati, Milano 1972, vol. 2, pp. 639 e 641).

<sup>5</sup> Si veda il famoso secondo *Entretien*, *La langue françoise* [sic], in [Dominique Bouhours], *Les Entretiens d'Ariste et d'Eugène*, che ho davanti nell'ed. Chez Jacques Le Jeun, Amsterdam 1671.

<sup>6</sup> Si vedano i *Primi disegni della Repubblica letteraria* pubblicati sotto il nome di Lamindo Pritanio nel 1703, in *Opere di Ludovico Antonio Muratori*, a c. di G. Falco e F. Forti, Riccardo Ricciardi editore, Milano-Napoli s.i.d, pp. 178-97, p. 179.

lazione delle idee del Vico nell’attivare uno stile di pensiero innovativo, in cui la tradizione umanistica, con la sua centralità della parola storica, si inverava in un risalimento delle condizioni stesse del conoscere, è da ritenere che la diffrazione di cui si è parlato si avvertisse in modo netto ancora negli anni Venti dell’Ottocento. Ne è testimone autorevole Leopardi (giustamente citato anche da studiosi come Bodei ed Esposito come protagonista di un modo “italiano” di fare filosofia): Leopardi che in pagine celebri del suo *Zibaldone di pensieri* denuncia l’invecchiamento del lessico intellettuale, rimasto, per una stagnazione di idee che si era accompagnata al conservatorismo linguistico, estraneo al rinnovamento che aveva investito molti ambiti del sapere nel corso della grande stagione illuminista. *Genio, sentimentale, dispotismo, analisi* (parole di tradizione greco-latina la cui semantica aveva subito una inedita torsione ad opera dell’uso soprattutto francese) ecc. sono portati dallo scrittore ad esempio di un fenomeno culturale cui l’Italia deve prender parte, se non vuole restare ai margini della cultura europea:

Da qualche tempo tutte le lingue colte di Europa hanno un buon numero di voci comuni, massime in politica e in filosofia, ed intendo anche quella filosofia che entra tuttoggiorno nella conversazione, fino nella conversazione o nel discorso meno colto, meno studiato, meno artifiziatto. Non parlo poi delle voci pertinenti alle scienze, dove quasi tutta l’Europa conviene. Ma una grandissima parte di quelle parole che esprimono cose più sottili, e dirò così, più spirituali di quelle che potevano arrivare ad esprimere le lingue antiche e le nostre medesime ne’ passati secoli; ovvero esprimono le stesse cose espresse in dette lingue, ma più sottilmente e finamente, secondo il progresso e la raffinatezza delle cognizioni e della metafisica e della scienza dell’uomo in questi ultimi tempi; e in somma tutte o quasi tutte quelle parole ch’esprimono precisamente un’idea al tempo stesso sottile, e chiara o almeno perfetta ed intera; grandissima parte, dico, di queste voci, sono le stesse in tutte le lingue colte d’Europa, eccetto piccole modificazioni particolari, per lo più nella desinenza. Così che vengono a formare una specie di piccola lingua, o un vocabolario, strettamente universale. E dico strettamente universale, cioè non come è universale la lingua francese, ch’è lingua secondaria di tutto il mondo civile. Ma questo vocabolario ch’io dico, è parte della lingua primaria e propria di tutte le nazioni, e serve all’uso quotidiano di tutte le lingue, e degli scrittori e parlatori di tutta l’Europa colta. Ora la massima parte di questo Vocabolario universale manca af-

fatto alla lingua italiana accettata e riconosciuta per classica e pura; e quello ch'è puro in tutta l'Europa, è impuro in Italia. Questo è voler veramente e consigliatamente metter l'Italia fuori di questo mondo e fuori di questo secolo. Tutto il mondo civile facendo oggi quasi una sola nazione, è naturale che le voci più importanti, ed esprimenti le cose che appartengono all'intima natura universale, sieno comuni, ed uniformi da per tutto, come è comune ed uniforme una lingua che tutta l'Europa adopera oggi più universalmente e frequentemente che mai in altro tempo, appunto per la detta ragione, cioè la lingua francese. E siccome le scienze sono state sempre uguali dappertutto (a differenza della letteratura), perciò la repubblica scientifica diffusa per tutta l'Europa ha sempre avuto una nomenclatura universale ed uniforme nelle lingue le più difforni, ed intesa da per tutto egualmente<sup>7</sup>.

Un altro ambito cui si attagliava la riflessione del Leopardi era quello del lessico storico-politico, anch'esso oggetto di una profonda riconversione a seguito della rivoluzione francese e dei suoi esiti anche nelle repubbliche giacobine del triennio 1796-99: termini come *patria*, come *nazione*, consolidati nel vocabolario italiano come riferiti alla città o alla terra d'origine e solo letterariamente investiti di una significazione più generale, erano ormai parole-simbolo delle società moderno-borghesi, così come tutta la famiglia delle forme di governo (*democrazia*, *tirannia*, *oligarchia*, *cittadino*, *civismo*, *costituzione* etc.) che in quegli anni, e fino al 1848, tengono la scena del dibattito politico<sup>8</sup>.

Concludendo, sembra a me, in primo luogo, che la linea del rapporto tra pensiero e lingua italiana abbia, fino alle soglie dell'età risorgimentale, un carattere decisamente non lineare, tale dunque da sconsigliare qualsiasi rappresentazione semplificata dello stesso: detto altrimenti, se – poniamo – sulle orme di Garin, ma anche di alcuni esponenti della recente *Italian Theory*, riteniamo di identificare una persistente vocazione “civile” nel pensiero italiano, questa non si riversa immediatamente in una scelta linguistica. Quell'umanesimo

<sup>7</sup> *Zib.* 1214, 26 giugno 1821. Cito per comodità dall'ed. dello *Zibaldone* compresa in *Tutte le opere*, con intr. e a c. di W. Binni, con la collab. di E. Ghidetti, Firenze, Sansoni 1976, vol. 2, p. 353.

<sup>8</sup> Amplessima documentazione di questa risemantizzazione del lessico politico in E. Leso, *Lingua e rivoluzione. Ricerche sul vocabolario politico italiano del triennio rivoluzionario 1796 – 1799*, Istituto Veneto di Scienze Lettere ed arti, Venezia 1991. Per un quadro settecentesco più generale, cfr. il vol. di più autori *Teorie e pratiche linguistiche nell'Italia del Settecento*, a c. di L. Formigari, Il Mulino, Bologna 1984

civile, sul quale uno storico come Hans Baron ha scritto pagine indimenticabili, è fenomeno bilingue, ed è solo a partire da una certa fase che il latino si presenta come strumento linguistico del pensiero conservatore, rispetto al quale la scelta del volgare assume il valore di innovazione e rottura attribuitogli da alcuni grandi intellettuali, come Leon Battista Alberti, Machiavelli e altri. In secondo luogo, sembra che nel contesto così sommariamente ricostruito possa essere ripensato anche il celebre contributo di Bertrando Spaventa, in apertura delle sue lezioni napoletane del 1861-62, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* (questo il titolo utilizzato da Gentile nella sua riedizione del 1908<sup>9</sup>): un contributo volto da una parte a respingere una chiusa ottica nazionalista, ancorando le figure salienti della tradizione filosofica italiana ai movimenti profondi del pensiero europeo, da un'altra a rivendicare ad alcune figure esemplari della prima la funzione di “precursori” di aspetti essenziali del secondo: Bruno e Campanella sulla linea che avrebbe condotto a Descartes, Vico su quella che avrebbe portato a Kant. Una formidabile operazione ideologica, di radicamento e insieme di proiezione internazionale, dunque, cui giustamente viene riconosciuto un ruolo centrale nella autorappresentazione della cultura italiana d'età risorgimentale, ad onta dei tanti limiti di schematismo e di forzatura in essa rinvenibili. Ad onta, o anche, in un certo senso, proprio per essi.

2. Veniamo così al tema del rapporto di condizionamento fra lingua e pensiero: un tema oggetto di lunghe discussioni teoriche nella prima parte del Novecento, successivamente respinto e obnubilato nel lungo periodo che ha visto l'affermazione del paradigma che

---

<sup>9</sup> Può essere opportuno ricordare che la prolusione dello Spaventa era stata ripresentata col titolo originale (*Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*) negli *Scritti filosofici*, raccolti e pubblicati con note e con un discorso sulla vita e sulle opere dell'autore da G. Gentile e preceduti da una prefazione di D. Jaja, Morano, Napoli 1900, per confluire poi col nuovo titolo nel volume *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, nuova ed. con note e appendice di documenti a c. di G. Gentile, Laterza, Bari 1908. Lo schema storiografico dello Spaventa e la torsione fattane da Gentile furono ovviamente centrali nel dibattito sulla storia della filosofia svoltosi intorno al 1956 fra studiosi quali Garin, Dal Pra, Enzo Paci, Giulio Preti e altri. Per una ricostruzione generale in sostanza equilibrata si può vedere ora C. Claverini, *La tradizione filosofica italiana. Quattro paradigmi interpretativi*, Quodlibet, Macerata 2021.

per semplicità chiameremo “cognitivo”, ma che è tornato d’attualità in tempi recenti in margine a etichette diffuse nella letteratura di settore (*French theory*, *German theory*, da ultimo anche *Italian theory* o *Italian thought*). Il massiccio volume *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles* realizzato con la collaborazione di numerosi autori da Barbara Cassin<sup>10</sup> ha preso per così dire di petto il problema, sottoponendo a scrutinio un notevole numero di termini del lessico intellettuale europeo in ottica programmaticamente interlinguistica, andando cioè a sondare i margini o residui di intraducibilità che li accompagna, pure nell’ambito di una cultura interattiva e oggi sempre più convergente come quella del Vecchio continente. Quantunque le voci di quest’opera enciclopedica possano risultare ora più ora meno soddisfacenti, si tratta di un punto di riferimento da cui sembra impossibile prescindere sia come strumento di consultazione a fini di indagini storico-teoriche, sia come primo orientamento per nuove ricerche lessicologiche.

Il *Dictionnaire des intraduisibles* si muove su un terreno reso scivoloso da due opposte letture del problema dal quale siamo partiti. Negli anni Trenta del Novecento, in stretto nesso con gli studi etnoantropologici, si affermò il paradigma del cosiddetto “relativismo linguistico”, fondato su una estremizzazione della concezione, risalente a Wilhelm von Humboldt, secondo cui la lingua materna “chiude” i parlanti in un cerchio dal quale si può uscire solo entrando, simultaneamente, nel cerchio di un’altra lingua: non v’è dunque un punto di vista neutro, extralinguistico, da cui guardare al mondo, e la stessa realtà fisica si rende a noi accessibile attraverso il “filtro” dei significati di una lingua determinata<sup>11</sup>. L’ipotesi Sapir-Whorf, corroborata da noti studi su lingue di popoli amerindiani, diversissime da quelle del ceppo indoeuropeo, propendeva dunque (sia pure senza mai trarre una conclusione drastica) per una sostanziale intraducibilità reciproca delle lingue. Tale ipotesi trovò in seguito inatteso conforto nelle ricerche, assai diversamente orientate, di un logico come Willard Quine, che nel suo saggio *Word and object* (1960) fissò il principio della

<sup>10</sup> Seuil, Paris 2004, nuova ed. ivi 2019. Tengo presente anche la traduzione inglese, *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*, ed. by E. Apter et al., Princeton University Press, Princeton and Oxford 2013

<sup>11</sup> Il passo, contenuto nel § 9 della *Einleitung zum Kawi-Werk*, “Natura e costituzione del linguaggio”, si legge ora comodamente in italiano in W. von Humboldt, *La diversità delle lingue*, intr. e trad. di D. Di Cesare, premessa di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 47.

imperscrutabilità del riferimento e dunque della indeterminatezza della traduzione: non è possibile una traduzione uno-a-uno degli enunciati di lingue diverse, perché essi non hanno natura indipendente, e possono essere compresi solo all'interno dei relativi sistemi linguistici<sup>12</sup>. (Non è argomento di questa sede l'influsso, certamente importante, delle idee di Quine sulla concezione kuhniana di “paradigma”). All'estremo opposto del relativismo si pone ovviamente il cognitivismo linguistico, rappresentato da Chomsky e dalla sua scuola, che insistono sul carattere nuclearmente sintattico e non semantico del linguaggio verbale, e danno al significato un valore solo interpretativo, superficiale, di variabili universali situati a livello profondo. Converte nella scarsa sensibilità all'elemento differenziale e variazionale del linguaggio la filosofia analitica tradizionale che, focalizzata sui dispositivi logici dello stesso, e accordando centralità alla funzione referenziale, promuove storicamente uno stile di ricerca “universalista”, che trova nell'inglese sia la propria base di dati usuale sia il mezzo di espressione generalmente adottato.

Cassin e i suoi collaboratori prendono comprensibilmente le distanze dal paradigma analitico, poco o nulla interessato alla dimensione storica (e quindi alle concrezioni storicamente determinate) dei significati linguistici; non fanno parola del relativismo nel senso tecnico poc'anzi accennato, anche perché questo non ha a che fare col linguaggio nel suo uso filosofico, ad opera di *élites* intellettuali, ma col linguaggio nella sua dimensione popolare e spontanea, per di più di comunità indigene culturalmente remote dagli standard occidentali; evocano invece quella sua forma particolare che ha trovato espressione nelle posizioni di Heidegger, il quale – come è ben noto – ebbe a sostenere una vocazione naturale e privilegiata della lingua tedesca per la filosofia; e ciò in virtù di una supposta affinità strutturale fra essa e la lingua greca, da cui il pensiero occidentale ha preso le mosse.

Und das ist in der Tat der Fall. Die Geschichte des Grundwortes der antiken Philosophie ist nur ein ausgezeichnete Beleg dafür, daß die griechische Sprache philosophisch ist, d.h. nicht: mit philosophischer Terminologie durchgesetzt, sondern als Sprache und Sprachgestaltung philosophierend. Das gilt von jeder echten Sprache, freilich in je verschiedenem Grade. Der

---

<sup>12</sup> Il famoso saggio di Quine si legge ora in *Parola e oggetto*, int. e trad. di F. Mondadori, Il Saggiatore, Milano 1970. Rimando su questi temi a A. Rainone, *Quine*, Carocci, Roma 2010.



Grad beimißt sich nach der Tiefe und Gewalt der Existenz des Volkes und Stammes, der die Sprache spricht und in ihr existiert. Den entsprechenden tiefen und schöpferischen philosophischen Charakter wie die griechische hat *nur noch unsere deutsche Sprache*<sup>13</sup>.

Anche una posizione del genere è ovviamente incompatibile con l'approccio pluralista e comparatista proprio del libro e, in verità, di qualsiasi possibile ricerca storico-critica intorno alle tradizioni filosofiche e ai loro momenti sia di convergenza sia di individuazione. Si torna pertanto alla domanda di partenza, da riformulare tenendo conto del fatto che il lessico di cultura (di cui quello filosofico fa parte) si situa di necessità all'interazione di due coordinate, una "verticale", legata alla storia e all'uso di ciascuna lingua nazionale, di cui rappresenta un settore per così dire "depurato" o di alta formalità, l'altra "orizzontale", connessa a un circuito internazionale di usi, nel quale si distilla simultaneamente sia una tradizione intellettuale più o meno coesa, sia la dinamica che questa vive in una fase determinata. È in questo quadro che va posto il delicato problema della traducibilità e della pratica stessa del tradurre, necessariamente bilicata fra due sistemi linguistici che, per quanto culturalmente affini, non saranno mai del tutto sovrapponibili e lasceranno pertanto un residuo semantico più o meno importante.

Nei suoi termini generali, il problema è stato impostato due secoli or sono da colossi quali il già citato Humboldt e Schleiermacher. Il primo, proemiando alla sua traduzione in versi dell'*Agamennone* di Eschilo (1816), dà come acquisito il fatto che, se ci allontaniamo dai termini che designano oggetti puramente corporei, «kein Wort einer Sprache vollkommen in einer andren gleich ist». Ciò accade perché la parola non è un mero "segno" di concetti presuntivamente universali, ma un coefficiente della loro articolazione:

Ein Wort ist so wenig ein Zeichen eines Begriffes, dass ja der Begriff, ohne dasselbe, nicht entstehen, geschweige denn festgehalten werden kann; das unbestimmte Wirken der Denkkraft zieht sich in ein Wort zusammen, wie leichte Gewölke am heitrem Himmel entstehen<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Si cita da M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1982 [1930], pp. 50-1, corsivo nostro.

<sup>14</sup> Cito dalla introduzione a *Aeschylus Agamennon, metrisch übersetzt* v. W. v. Humboldt



Nella formulazione finale del suo pensiero, affidata alla postuma *Einleitung zum Kawi-Werk* (1836), dopo aver fissato il principio che ogni lingua dipende da un principio formatore autonomo, che investe simultaneamente le forme foniche e i significati, ed è dunque *enérghēia*, non *érgon*, Humboldt introdurrà la celebre, già ricordata, immagine del “cerchio”, che in qualche modo cattura i parlanti, vincolandoli alla rete della propria lingua madre; ma, diversamente da quanto si è talora ritenuto, non fa discendere da ciò un’istanza relativistica assimilabile alle versioni più rigide della cosiddetta ipotesi Sapir-Whorf, perché, proprio per il principio di universalità che presiede al linguaggio (onde è possibile dire che ogni parlante ha in teoria la chiave di tutte le lingue), il madrelingua ha la possibilità di prendere le distanze dalla sua stessa parlata, confrontarla con altre, isolarne limiti e specificità. Quello che non può fare, ed è merito permanente di Humboldt aver colto il punto con tanta chiarezza, è situarsi in un intermondo “a-linguistico”, perché non esiste condizione umana, sia pure la più elevata e squisita, che non sia marcata linguisticamente. Ciò delinea dunque uno spazio *teorico* per il confronto interlinguistico e per la stessa traduzione, che ovviamente non esclude l’estrema difficoltà del compito, specialmente nella poesia, dove si tratterebbe di rendere *direttamente*, e non mediante l’ausilio della parafrasi, l’intreccio di *Nebenbestimmungen* dell’originale.

Utilità e limiti della parafrasi tornano anche nella memoria accademica del 1813, *Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens*, di Friedrich Schleiermacher, un classico della teoria della traduzione, dove ha particolare importanza ai nostri fini la pagina dedicata al linguaggio della filosofia. Già a livello di lingua comune, osserva il filosofo, è raro il caso in cui un’espressione, pur se in apparenza ben tradotta, sortisca nella lingua d’arrivo la stessa *Wirkung* della lingua di partenza. Quando si arriva al linguaggio filosofico, i termini/concetti hanno un grado di coesione reciproca che è altamente specifico della singola lingua, così da risultare di ardua traduzione:

Hier mehr als irgendwo enthält jede Sprache, trotz der verschiedenen gleichzeitigen und auf einander folgenden Ansichten, doch *Ein System von Begriffen* in sich, die eben dadurch daß sie sich in derselben Sprache berühren, verbinden, ergänzen, *Ein Ganzes sind*, dessen einzelnen Theilen aber keine aus dem

---

(1816), Verlag v. E. Fleischer, Leipzig 1857, p. XVII.

System anderer Sprachen entsprechen, kaum Gott und Sein, das Urhauptwort und das Urzeitwort abgerechnet<sup>15</sup>.

Una pagina di singolare sapore “strutturalistico”, si converrà, che illustra magistralmente non meno la necessità che il paradosso immanente all'improbabile lavoro del traduttore. Naturalmente, il grado di traducibilità di ciascun autore o opera si situerà in un diagramma definito da numerose variabili, ciascuna da esplicitare storicamente, in funzione sia del livello di convergenza internazionale e di intertraducibilità del linguaggio filosofico, sia delle scelte del singolo autore, il quale si muoverà in modo personale sulla scala delle possibilità espressive, puntando accentuatamente ora sugli elementi per così dire autoctoni, facendo cioè appello alle risorse più interne della propria lingua, ora su quelli “rastremati” da uno sforzo di coesione sovranazionale. Vico (beninteso il Vico che scrive in italiano) e Heidegger sono esempi paradigmatici del primo caso; Leibniz lo è forse del secondo caso (onde la scelta di due lingue “seconde”, il latino e il francese, per la propria comunicazione filosofica). Di grande interesse, a questo proposito, sono le lettere tedesche del giovane Leibniz, dove è spesso denunciata la carenza di termini adatti al dialogo filosofico-scientifico, e la prosa dello studioso si intesse con grande frequenza di forestierismi non adattati, ma di senso inequivoco.

3. Infine, qualche osservazione sulla tradizione italiana. Pur apprezzando grandemente quanto, proprio nel volume a cura di Cassin più volte citato, Remo Bodei ha avuto modo di scrivere<sup>16</sup>, circoscrivendo fra l'altro il ruolo di alcuni casi indubbiamente centrali (da Dante a Vico a Leopardi), vorrei mettere in guardia dall'attribuire un peso specifico alla quantità di parole presenti in ciascuna lingua moderna: variabile che, a detta del Bodei (pp. 627-28 del suo articolo), penalizzerebbe l'italiano filosofico rispetto, ad esempio, all'inglese, costringendo l'utente della lingua a una accentuata polisemia. Non so da quali fonti l'autore ricavasse il dato secondo cui l'italiano disporrebbe di 150.000 parole, rispetto alle circa 750.000 dell'inglese: qualsiasi ruolo si voglia

---

<sup>15</sup> Il passo di Schleiermacher in *Das Problem des Uebersetzens*, hg. v. H. J. Störig, Metzler, Stuttgart 1963, p. 65, corsivi nostri.

<sup>16</sup> Si veda R. Bodei, *Italien. Langue italienne: une philosophie, aussi, pour les non-philosophes*, in B. Cassin, *Vocabulaire*, cit., pp. 625-42.

ascrivere a questi numeri, sarebbe meglio riferirsi a fonti oggettive e verificabili, ovvero ai vocabolari concretamente disponibili, ciascuno dei quali, ovviamente, non presume di mettere a lemma *tutte* le parole di una lingua (solo la famiglia dei lessici specialistici – esemplare il caso della chimica, assomma a diverse decine di migliaia di unità), ma *una parte* di essa, secondo criteri di scelta editoriale che vengono normalmente esplicitati. Così, ad esempio, sappiamo che il maggior vocabolario italiano dell’uso – il De Mauro, ultimato nel 1999 – contiene 260.000 lemmi; mentre il grande Oxford English Dictionary, che è *anche* un dizionario storico, assomma a circa 400.000 unità, di cui circa 170.000 appartengono all’uso corrente. Altro sarebbe, ovviamente, calcolare l’intero patrimonio lessicale dell’italiano, dalle origini al giorno d’oggi. Il GDLI, il famoso Battaglia<sup>17</sup>, conta circa 210.000 entrate, naturalmente anch’esse condizionate al numero e al tipo di fonti utilizzate per la raccolta. All’estremo opposto, il tentativo di delimitare il “vocabolario di base” delle lingue, vale a dire il nucleo di parole più statisticamente frequenti e più “disponibili” ai parlanti (anche se meno usate in termini strettamente quantitativi), dà un risultato di circa 2.000 parole per il *Basic English*, di 5.000 per il francese, e di circa 7.000 per l’italiano.

Comunque sia dei dati quantitativi, non è sostenibile a mio avviso che essi incidano sulla disponibilità o meno di questa o quella lingua alla filosofia: per quel *principio di esprimibilità* (come lo chiama Searle) o di *onniformatività semiotica* (come si esprime Hjelmslev) che teorici di orientamento anche molto diverso unanimemente riconoscono al linguaggio verbale, ogni lingua, coestensiva allo spazio culturale sul quale insiste, ha tutti i mezzi per veicolare i “contenuti” che questo seleziona come pertinenti. Nessuna gerarchia, da questo punto di vista, può essere seriamente ammessa. Può esservi piuttosto una diversa disponibilità delle lingue alla traduzione, soprattutto in relazione a sistemi semiotici distanti in termini culturali e storici. Anche restando all’interno di una tradizione largamente interattiva e condivisa, come quella occidentale moderna, il contatto, o meglio il corpo a corpo, con un’altra lingua implica una flessibilità che, anche senza aspirare a una impossibile resa perfettamente equivalente dell’originale (valgano a questo proposito le parole di Schleiermacher prima riportate), è requisito indispensabile di una accettabile riuscita. Né è

---

<sup>17</sup> Ora anche online alla URL <https://www.gdli.it/> [06.09.2023], in forma provvisoria ma comprensiva degli aggiornamenti usciti finì al 2009.

solo, come si potrebbe superficialmente pensare, mancanza di puntuali corrispondenze lessicali: nei loro stili, codificati da una lunga tradizione, le lingue di cultura portano con sé modalità di costruzione logico-sintattica del periodo e corrispondenti moduli argomentativi che possono rappresentare, dal meno al più, consistenti ostacoli alla resa traduttoria. A gradi differenti, tedesco e italiano condividono una complessità sintattica che importa attenzione alle relazioni interne dei nuclei semantici, al modularsi pluridirezionale dei concetti; laddove invece (per fare un esempio ovvio) l'inglese, amante del periodo breve e della costruzione lineare, favorisce la concatenazione deduttiva dei nessi logici. E il gusto francese per lo stile nominale (che incapsula nelle forme deverbali intere proposizioni) può rappresentare un serio problema per una tradizione letteraria orientata verso l'esplicitazione dei rapporti del verbo coi suoi complementi. Senza voler accedere a una qualsiasi riedizione della stagionata "boria delle nazioni", osservo che la disponibilità dell'italiano alle traduzioni è un *Leitmotiv* sul quale vediamo incontrarsi testimoni illustri, dal già ricordato Leopardi fino a Calvino. Vi è – credo – una ragione storica di ciò: lingue come il francese o l'inglese (torneremo su questo punto più avanti) hanno goduto per lunghissimo tempo di un rapporto ravvicinato tra lingua parlata e lingua scritta, fondato sull'esistenza di una *norma* pubblica condivisa, che ha standardizzato i registri colti della stessa. Proprio la cogenza dell'uso, vettore della fortuna internazionale di entrambe le lingue, le penalizza in quella sorta di trasfusione che ha luogo nel processo traduttorio. Viceversa, l'italiano, figlio di una storia linguistica decentralizzata e pluriforme, che non ha mai rotto i rapporti (anche quando ha voluto negarli) col substrato regionale e dialettale, trae dai suoi stessi limiti geopolitici una varietà e una plasticità che le permettono, forse più di altri idiomi, di adattarsi a moduli stilistici lontani dai propri. Vantaggio non indifferente, che però viene pagato (oltre che per ovvie ragioni di egemonia culturale) con una sua scarsissima fungibilità sul piano internazionale.

Ma venendo alla questione di merito, vorrei dire qualcosa intorno alla immagine della filosofia italiana che il Bodei traccia, da par suo, nella voce già ricordata. Due sono i caratteri sui quali lo studioso insiste: l'elemento *civile* e l'elemento per così dire non specialistico, il fatto cioè che il pensatore italiano non si rivolge in linea di principio ai soli addetti, ma cerca e talora trova il suo pubblico in una rete più ampia di lettori, attenti alle interconnessioni della filosofia con la vita sociale, con la storia, con la politica. Di qui l'immagine suggestiva di

un pensiero “impuro”, contaminato, se così può dirsi, dal contatto con la “realtà effettuale”, con la contraddizione, col conflitto: un pensiero che non prende, *et pour cause*, né la strada della dissezione logico-concettuale, né la strada (pascaliana e rousseauiana) della meditazione morale. Come ogni schema, anche questo del Bodei potrebbe essere discusso e corretto o integrato con controesempi. Per la parte di mia competenza, posso sostanzialmente sottoscriverlo, aggiungendo una motivazione ai caratteri differenzianti che abbiamo ricordato: da Dante a Leopardi, da Machiavelli a Vico, da Gramsci a Pasolini, un po’ tutti gli intellettuali che saremmo tentati di collocare in una ideale collana del pensiero italiano hanno fatto del *linguaggio* un tema centrale e discriminante delle loro riflessioni: hanno cioè visto nel linguaggio in generale e in particolare nelle specifiche condizioni linguistiche italiane un nodo sul quale si gioca la *posizione* dell’intellettuale nella società, il suo rapporto col pubblico, la sua possibilità di influire nello spazio politico<sup>18</sup>. La celeberrima annotazione di Gramsci sulla *questione della lingua*, che si ripropone di continuo nella storia italiana tutte le volte che sia in gioco un processo di costruzione o trasformazione dell’egemonia culturale, può essere utilizzata come traccia per fissare il nostro tema<sup>19</sup>. Nel suo nocciolo, la «questione» ha a che fare col fatto che la tradizionale divisione politica e il conseguente policentrismo

---

<sup>18</sup> Segnalo che questa connotazione *civile* della tradizione italiana di pensiero linguistico fu oggetto di un ricco dibattito fra specialisti non meno di quarant’anni fa: si veda T. De Mauro, *Idee e ricerche linguistiche nella cultura italiana*, Il Mulino, Bologna 1980, in particolare il saggio introduttivo, *Discutendo di ricerca linguistica italiana: «ut eam civilis scientiae partem dicamus»*, che delineava un vero e proprio programma di ricerca, sviluppato da diverse monografie e opere collettive uscite negli anni seguenti. Fra queste, S. Gensini, *Linguistica leopardiana*, Il Mulino, Bologna 1984, *Prospettive di storia della linguistica*, a c. di L. Formigari e F. Lo Piparo, Editori Riuniti, Roma 1986, A. Pennisi, *La linguistica dei mercatanti. Filosofia linguistica e filosofia civile da Vico a Cuoco*, Guida, Napoli 1987, L. Formigari, *L’esperienza e il segno. La filosofia del linguaggio tra illuminismo e restaurazione*, Editori Riuniti, Roma 1990, i saggi di S. Vecchio raccolti in *Democrazia linguistica. Il dibattito in Francia e in Italia tra Settecento e Ottocento*, Dharba, Palermo 1990, S. Gensini, *Volgar favella. Percorsi del pensiero linguistico italiano da Robortello a Manzoni*, La Nuova Italia, Firenze 1993, gli scritti di F. Lo Piparo raccolti in *Filosofia, lingua, politica. Saggi sulla tradizione linguistica italiana*, Bonanno, Acireale 2004. Altri lavori di Formigari e Lo Piparo saranno citati *infra*.

<sup>19</sup> Alludo ovviamente al passo del *Quaderno 29* («Ogni volta che affiora, in un modo o nell’altro, la questione della lingua...») che si legge in A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell’Istituto Gramsci a c. di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, vol. 3, p. 2346.

(etnico, linguistico, economico e culturale) della penisola, tratti che ne caratterizzano tutta la storia fino all'Unità e i cui effetti si prolungano ben oltre questa, ha determinato una *dislocazione* della produzione intellettuale intorno ad alcune criticità di fondo. Descartes e Locke hanno alle spalle non solo una società coesa politicamente e funzionalmente, non solo autorità politiche perfettamente delineate, ma anche uno spazio comunicativo nella quale la lingua del popolo, pur con le ovvie graduazioni di registro e formalità, è la stessa nella quale scrivono i loro capolavori; il filosofo italiano deve fare i conti invece con una condizione socialmente alienata (fra l'internazionalità della propria vocazione e il provincialismo cui lo condanna il regime signorile) e con un distacco drammatico fra lingua scritta e parlata, fra dialetto e italiano, quell'italiano che, con l'eccezione dei fiorentini, è per lui stesso lingua seconda, imparata sui libri. Da questo punto di vista, il nocciolo del problema c'è già tutto nell'operazione linguistica e critico-linguistica di Dante. In quell'operetta straordinaria, ancorché incompiuta, che è il *De vulgari eloquentia*, e in particolare nel suo primo libro, Dante coglie la contraddizione di lungo periodo che attraverserà tutta la storia linguistica italiana: l'obiettivo di un volgare illustre, che non si identifica con nessuna delle quattordici dissonanti parlate dell'Italia del tempo da lui identificate, e neppure col fiorentino popolare, come ideale livello di aggregazione e coesione sovramunicipale di un ceto, come risposta alla disgregazione politica della penisola e unica forma possibile di identità nazionale. Sullo sfondo, un Impero che ha perduto la sua funzione universale e che, nella misura in cui sussiste, tende anch'esso ad assumere un tratto nazionale, come nazionale era lo sfondo di quella lingua francese dei commerci di cui il cronista Martin da Canal diceva che «cort parmi le monde», e a suo modo nazionale era la grande lingua d'arte del secolo precedente, il provenzale delle corti.

Le più recenti ricerche su Dante (penso ai lavori di Mirko Tavoni in Italia e a quelli di Irène Catach in Francia) giustamente insistono su questa profonda politicità del messaggio dantesco, correggendo precedenti interpretazioni (come quella di Mengaldo) che tale caratteristica lasciavano sfumare nelle pieghe dell'organizzazione retorica, certamente complessa, del testo. Ebbene direi che questa «funzione Dante» (per riprendere una nota espressione del Contini, focalizzata sul plurilinguismo della sua esperienza di poeta) attraversa un po' tutta la nostra tradizione, anticipandone il principale asse critico. Non a caso, un pensatore come Leopardi, apparentemente così lontano

dall'Alighieri, negli anni drammatici della Restaurazione, riconosceva in lui il prototipo del «vero filosofo linguista italiano»<sup>20</sup>: colui che aveva tentato di costruire in termini simbolici quell'unità che da sempre mancava alla nazione, e che ne rappresentava una cronica debolezza nel concerto europeo. Quando Leopardi scrive le sue pagine sulla storia e l'indole dell'italiano ha dinanzi, per contrasto, il poderoso modello francese, che gli offre l'esempio di una “modernità” fondata sullo stretto rapporto fra lingua scritta e parlata, sulla «geometrizzazione» degli stili, cioè sulla uniformazione sociale e sulla incipiente massificazione della cultura. Di questa modernità Leopardi coglie acutamente i vantaggi, anzitutto quello di conferire (sono parole sue) «nazionalità» e «popolarità» alla lingua e alla letteratura, al prezzo però di ridurre lo spazio per quell'arte «inutile», programmaticamente sganciata dal mercato e dalle mode, cui vanno affidati i messaggi esistenzialmente e filosoficamente significativi. E già prima di Leopardi la parte più avvertita e culturalmente aperta della cultura settecentesca – penso al fondamentale *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle arti* del già citato Genovesi, ma anche a certe pagine di Baretti e Bettinelli – mette al centro del caso italiano l'assenza di una capitale che funga da polo di attrazione e amalgama delle forze intellettuali, centralizzi le istanze linguistiche, formi una catena di comunicazione fra le élites e il nuovo pubblico, quello urbano-borghese e quello che si può suscitare anche nelle campagne, promuovendovi strumenti produttivi e organizzativi aggiornati. Vi è, insomma, un'emergenza del tema della *comunicazione sociale* che è un po' il filo conduttore del pensiero italiano soprattutto dal medio Settecento in avanti, ma che già prima trova in Vico un formidabile snodo teorico, sul quale non a caso molti interpreti hanno insistito<sup>21</sup>.

Sarebbe importante tornare con qualche ampiezza sul tema della politicità del pensiero del Vico, tema caro a uno storico come Giarrizzo<sup>22</sup>, ma anche a linguisti come Antonino Pagliaro e il suo allievo Tullio De Mauro. È probabile che quel tema vada declinato in modo diverso a seconda delle fasi del pensiero vichiano. Il *De ratione* (1708), come si ricorderà, mette a confronto due modelli educativi, quello razionalista francese e quello umanistico-retorico italiano, che non si contendono

---

<sup>20</sup> Cfr. *Zib.* 2127, 19 novembre 1821.

<sup>21</sup> Sia consentito rimandare per un approfondimento a S. Gensini, *Il dibattito sulla comunicazione sociale in Italia intorno al 1750*, «Blityri» II/2 (2013), pp. 71-94.

<sup>22</sup> Cfr. Id., *Vico, la politica e la storia*, Guida, Napoli 1981.



solo uno spazio accademico, bensì anche guardano al rapporto intellettuale-società che a entrambi si collega e che sembra trovare la sua ragion d'essere ultima nelle caratteristiche delle diverse lingue nazionali. Chiedendosi se gli *ingenia*<sup>23</sup> dei popoli davvero formino le lingue o se non sia invece il caso che le lingue modellino gli *ingenia*, Vico ascrive il francese e la cultura che in esso si rispecchia a un'attitudine all'analisi e alla sottigliezza dei concetti, mentre vede la peculiarità dell'italiano nella sua inclinazione alle immagini, alle "macchine corpulenti" della retorica, che non parlano tanto alla mente, quanto all'*animo* degli ascoltatori. Il discorso vira immediatamente sul ruolo dell'intellettuale che corrisponde a questa sorta di vocazione nazionale:

Sed quid facias, si non cum mente, sed cum animo tota eloquentiae res est: mens quidem tenuibus istis veri retribus capitur, sed animus non nisi his corpulentioribus machinis contorquetur et expugnatur. Eloquentia autem est officii persuadendi facultas: is autem persuadet, qui talem in auditore animum, qualem velit, inducat. Hunc animum sapientes sibi inducunt voluntate, quae mentis placidissima pedissequa est; quare eos sat est, doceas officium, ut faciant<sup>24</sup>.

Ma che fare, appunto, se il confronto non è con l'*élite* dei colti, ma con la massa degli illetterati, insensibile alle distinzioni puramente cerebrali?

At multitudo et vulgus appetitu rapitur et abripitur: appetitus autem est tumultuosus et turbolentus; cum enim sit animi labes, corporis contagione contracta, corporis naturam sequens, non movetur nisi per corpora<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> *Ingenium* (collegato a *genio*, *indole* e altri lemmi del lessico intellettuale del tempo) è una parola chiave del primo Vico, strategica fra l'altro per la sua teoria della topica, e successivamente riassorbita nella nozione di *fantasia*. Giustamente essa è messa a tema nel *Dictionnaire* più volte citato (pp. 592-97) con una buona voce di Alain Pons. Alla bibliografia da questi citata si può aggiungere il volume *Ingenium propria hominis natura. Atti del convegno internaz. di studi (Napoli, 22-24 maggio 1997)*, a c. di S. Gensini e A. Martone, intr. di M. Agrimi, [nuova ed.], Liguori, Napoli 2002. Sul tema cfr. M. Sanna, *La fantasia che è l'occhio dell'ingegno. La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Guida, Napoli 2001.

<sup>24</sup> Leggo il *De nostri temporis studiorum ratione* nell'ed. delle *Opere filosofiche* di G. B. Vico, intr. di N. Badaloni, testi, versioni e note a c. di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze 1971. Il passo cit. è a p. 813.

<sup>25</sup> *Ibidem*.



Si tratta di una pagina celebre che, credo ragionevolmente, può essere situata alle fonti di quella della eloquenza civile così radicata nella cultura meridionale del secondo Settecento, fino al tragico epilogo della rivoluzione napoletana, ma suscettibile (come mostra a tacer d'altro l'orazione *Dell'origine e dell'ufficio della letteratura* del Foscolo pavese, 1809<sup>26</sup>) di incardinarsi in un filone centrale dell'ideologia prerisorgimentale, identificando nel *popolo*, ovvero nel Terzo Stato, il proprio referente sociale. Un filo conduttore molto chiaro collega questa individuazione del nesso corpo-linguaggio all'elaborazione glottogenetica e gnoseologica della *Scienza Nuova*. Da asse del rapporto eloquenza-popolo, esso diviene il punto d'attacco della conoscenza umana, nella sua risalita alla coscienza a partire dalla condizione primitiva, quando le menti sono «seppellite» nei corpi e questi ultimi si pongono come leve indispensabili dell'appropriazione della realtà. Nella formulazione della *Degnità LXIII*,

La mente umana è inchinata naturalmente co' sensi a vedersi fuori nel corpo; e con molta difficoltà per mezzo della riflessione ad intendere se medesima.

Questa degnità ne dà l'universal principi d'etimologia in tutte le lingue, nelle qual'i vocaboli sono trasportati da' corpi e dalla proprietà de' corpi a significare le cose della mente e dell'animo<sup>27</sup>.

La metafora, dispositivo linguistico per eccellenza del *trasporto* dei sensi, si situa pertanto al cuore della genesi delle lingue, escludendo quella sua riduzione a “ornamento” così radicata nell'insegnamento retorico. È la lucreziana *inopia linguae* a spiegare la necessità della metafora, di cui è costitutivo quel meccanismo di *sintesi* dei diversi che è fra le attitudini tipiche della mente umana. Quello che nel *De ratione* veniva considerato tratto caratterizzante dell'*ingenium* italico si ripropone qui come ingrediente generale della formazione delle lingue. Che Vico tanto insista sulla funzione del corpo come piedistallo della nominazione del mondo, implica una priorità non solo cronologica, ma logica, di quella condizione «perturbata e commossa» tipica dei giganti postdiluviani. Si capisce pertanto come mai Vico riconosca un posto essenziale alla nozione di ‘senso comune’, espressione con la quale viene designata la forma irriflessa di conoscenza che sta alla base delle società umane.

---

<sup>26</sup> La si veda ora a c. di E. Neppi, Olschki, Firenze 2005.

<sup>27</sup> G. B. Vico, *Opere filosofiche*, cit., p. 447.

Il senso comune è un giudizio senz'alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il gener umano<sup>28</sup>.

Nel senso comune si rispecchiano quelle costanti della vita umana (ad es. il ruolo della *paternità*) che rintracciamo, diversamente configurate, in tutti i popoli, instillando dunque princìpi direttivi (anzitutto il principio di autorità) in ciascuno di essi<sup>29</sup>. Ancora una volta, la Provvidenza, che tramite le costanti del senso comune riconduce in qualche modo a unità i plessi sociali, si coarticola a un meccanismo naturale, che colloca un momento emozionale e affettivo, non razionale, alle scaturigini delle avventure della ragione. Il problema dell'intellettuale-educatore si ripropone dunque al massimo livello, nella *Scienza Nuova*, come figura necessitata dall'ordinamento delle nazioni, mediatrice di un percorso di elaborazione del pensiero e del comportamento che, pur nelle tante diversità di climi e costumi, sembra avere carattere universale.

Il caso di Vico è dunque effettivamente un nodo centrale della tradizione italiana: lo è in quanto nel filosofo napoletano si rispecchia (come vide a suo tempo Karl Otto Apel<sup>30</sup>) la grande tradizione retorica e umanistica, ma anche quell'orizzonte della "realtà effettuale" di cui era stato maestro Machiavelli, che è sempre presente, come gli insidiosi epicurei, nella pagina vichiana: sempre presente, per la sua penetrazione acutissima della natura umana, in un mondo in cui «non è se non vulgo», ma da esorcizzare per le sue possibili implicazioni eretiche. E lo è in quanto punto di fuga, come è stato detto, di un intreccio fra linguaggio e problematica sociale che, nelle peculiari condizioni linguistiche d'Italia, ha assunto sempre più una diretta dimensione politica. Come sempre meglio è emerso nel corso degli studi, personaggi variamente significativi della tradizione intellettuale italiana, da Cuoco e Manzoni a Gioberti, da Cattaneo a Pareto si incontrano nell'ascrivere ai rapporti socio-linguistici una funzione

---

<sup>28</sup> G. B. Vico, *Opere filosofiche*, cit., p. 43.

<sup>29</sup> Sulla rilevanza di questo aspetto ha attirato giustamente l'attenzione J. Trabant, *La scienza nuova dei segni antichi*, Roma-Bari, Laterza 1996. Lo stesso studioso ha da poco pubblicato la prima traduzione tedesca della *Scienza Nuova prima (1725)*: *Die erste Neue Wissenschaft (1725)*, C. H. Beck, München 2022.

<sup>30</sup> Alludo al volume, oggi un po' dimenticato, *L'idea di lingua nella tradizione dell'Umanesimo italiano da Dante a Vico* (orig. ted. 1963), uscito in traduzione italiana per i tipi de il Mulino, Bologna 1975.

decisiva, e spesso drammaticamente critica, nell’assetto della comunità politica. Ne dipendono non solo, come è ovvio, arricchimenti delle rispettive teorie del sociale, ma anche spesso, e questo è meno ovvio, sviluppi della teoria del linguaggio in direzioni inattese, poco o nulla frequentate in culture nazionali diverse da quella italiana.

Non è ovviamente questo il luogo per entrare nei dettagli di un paesaggio che è molto articolato e che, negli ultimi decenni si è arricchito di nuove, interessanti mappature. Sia consentito solo un cenno al caso di Gramsci, forse il pensatore italiano oggi più letto e tradotto in giro per il mondo: la sua fortuna si è rafforzata di recente anche grazie alla scoperta e alla circolazione delle sue idee linguistiche, derivanti dal tirocinio universitario alla scuola di Matteo Bartoli, ma creativamente rielaborate in stretta interazione con tutti i nodi della teoria gramsciana della società e in particolare del fenomeno dell’egemonia culturale<sup>31</sup>.

Da questo punto di vista, inattesamente per qualcuno, Gramsci si colloca allo sbocco di una linea di riflessione sul linguaggio che abbiamo visto tipica delle maggiori figure della nostra tradizione, ma insieme ne è un profondo rinnovatore in quanto – da intellettuale formatosi con conoscenze e categorie tecniche da glottologo – contamina tali conoscenze e categorie con le problematiche della teoria politica in una fase di imponente trasformazione delle società occidentali. Il linguaggio è per Gramsci una lente per capire e interpretare non solo la funzione culturale complessiva svolta dalla scuola, dal giornalismo, dal teatro, ma anche le stratificazioni e gli ostacoli della comunicazione che ogni progetto politico incontra sul suo cammino, e in particolare in un paese, come l’Italia, caratterizzato dalla non popolarità e nazionalità del ceto intellettuale e della letteratura. Non a caso, il vichiano ‘senso comune’ torna di stringente attualità in Gramsci, come orizzon-

---

<sup>31</sup> Su questo tema ha aperto la pista F. Lo Piparo, *Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*, pref. di T. De Mauro, Laterza, Bari 1979. Un segno cospicuo dell’interesse suscitato a livello internazionale dagli interessi linguistici del pensatore comunista è *Gramsci, Language, and Translation*, ed. by P. Ives and R. Lacorte., Lexington Books, Lanham (MD) 2010, che raccoglie 16 contributi di altrettanti autori. Di grande importanza per la formazione linguistica di Gramsci sono ora gli *Appunti di glottologia 1912-1913. Un corso universitario di Matteo Bartoli redatto da Antonio Gramsci*, a c. di G. Schirru, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma 2016, un’opera che, come del resto tutti i volumi della preziosa nuova edizione critica nazionale, si vorrebbe più facilmente accessibile. C’è da augurarsi che l’Istituto recepisca questa necessità avvertita da tutti gli studiosi.

te concreto dell'operare politico e terreno di scontro delle egemonie: la battaglia che va condotta sul senso comune per introdurre elementi di razionalità e di coerenza (per trasformarlo dunque in 'buon senso') è parte decisiva della lotta politica generale. La comunicazione politica non si disgiunge dunque mai dall'educazione sociale, dal superamento dell'analfabetismo, dalla capacità dell'intellettuale rivoluzionario di stabilire un circuito fra la sfera dei bisogni e quella della coscienza critica. Altro tema di straordinario interesse e attualità è quello della traduzione, che Gramsci affronta sia nel senso immediato e tecnico dell'espressione sia come metafora dei processi socio-politici nel loro insieme. *Tradurre* in italiano la rivoluzione del 1917 vuol dire farsi carico della filosofia che la esprime mediandola con le caratteristiche storiche specifiche dell'Italia, con le sue condizioni linguistiche, con la sua cultura e i suoi intellettuali (basti qui il nome di Croce), con le modalità peculiari che il sistema capitalistico ha assunto in questo paese, a partire dalla relazione Nord-Sud. È in questo preciso senso che Gramsci distingue il momento del dominio da quello della direzione culturale, e fa della costruzione dell'egemonia il tratto che la lotta per il potere assume nelle società occidentali, in cui lo Stato si articola, si "allarga" sulla società, complessificandone in modo inaudito la struttura. Che il linguaggio, le relazioni sociolinguistiche e di comunicazione fra *élite* e "massa popolare nazionale" abbiano in questo intreccio un ruolo costitutivo, di snodo e di collante, o inversamente di criticità, è un acquisto innovativo del pensiero gramsciano, che conferma in pieno, da questo punto di vista, quei tratti di "impurità" e di estroversione della filosofia sul mondo che diversi studiosi hanno attribuito al caso italiano.

Il quale credo possa e debba, dunque, essere legittimamente ricondotto, in buona misura, a quella vocazione civile cara agli studi di Garin (e più di recente di Ciliberto<sup>32</sup> e Bodei) ma anche alla declinazione storicizzante dell'*Italian Theory*, non casualmente rappresentata da uno studioso di Machiavelli e Vico, prima ancora che di Foucault, quale Roberto Esposito<sup>33</sup>. Altra cosa è con ogni evidenza

---

<sup>32</sup> Ne ricordo qui l'articolo di sintesi *La filosofia civile*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero* (2012) che vedo online nel sito della Treccani alla URL [https://www.treccani.it/enciclopedia/la-filosofia-civile\\_%28Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Economia%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/la-filosofia-civile_%28Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Economia%29/) [06.09.2023].

<sup>33</sup> Del quale si legge con interesse e utilità *Pensiero vivente*, Torino, Einaudi 2010. Si ispira a questa linea il contributo di un filosofo del linguaggio, Felice Cimatti, *La tradizione italiana*, in *Filosofie del linguaggio. Storie, autori, concetti*, a c. di F. Cimatti

quella peculiare, assai più breve “tradizione” che si suole riferire all’operaismo, e all’opera di autori peraltro molto diversi fra loro, come Tronti, Negri e altri. Non solo o tanto per motivi ideologici, ma soprattutto per il suo dichiarato disinteresse al tempo lungo, e alle interne criticità, della storia culturale italiana, richiamata solo in quanto illusorio precorrimiento dei temi propri, questa diversa “tradizione” resta al di fuori del percorso che qui si è provato a seguire.

*Sapienza Università di Roma*  
[stefano.gensini@uniroma1.it](mailto:stefano.gensini@uniroma1.it)

---

e F. Piazza, Roma, Carocci 2016, pp. 163-82. Di Esposito ricordo anche, in quanto strettamente pertinente al tema attuale, *Leopardi e l’«Italian thought» – La negazione innegabile*, «il cannocchiale», 1-2 (2019), pp. 215-21..



## Tradizione filosofica italiana, uso della lingua italiana, traducibilità dei linguaggi\*

di

MARCELLO MUSTÈ

**ABSTRACT:** *Italian Philosophical Tradition, Use of The Italian Language, Translatability of Languages.* The article takes into consideration the relationship between the Italian philosophical tradition and the use of the Italian language, proposing to assume, as a middle term, the concept of translatability. Translation allows the method of the history of philosophy to be configured in global and national terms, as a circulation of texts that philology can reconstruct adequately.

**KEYWORDS:** Italian philosophy, history of philosophy, theory of language, translatability, philology

**ABSTRACT:** L'articolo prende in considerazione il rapporto fra tradizione filosofica italiana e uso della lingua italiana, proponendo di assumere, come termine medio, il concetto di traducibilità. La traduzione permette di configurare il metodo della storia della filosofia in termini globali e nazionali, come una circolazione di testi che la filologia può ricostruire in maniera adeguata.

**KEYWORDS:** filosofia italiana, storia della filosofia, teoria del linguaggio, traducibilità, filologia

1. Il rapporto fra «tradizione filosofica italiana» e «uso della lingua italiana» non può essere configurato in una forma *immediata*, senza le opportune *mediazioni* che ne articolino e chiariscano il significato.

---

\* Questo articolo riprende la relazione presentata durante la Tavola rotonda *Pensare in italiano: lingua, storia, filosofia*, organizzata da Massimiliano Biscuso e Marco Tedeschini e svoltasi il 23 settembre 2022 presso il Dipartimento di Filosofia di Sapienza Università di Roma, su iniziativa della Rivista «Filosofia Italiana» e dell'Associazione filosofica Syzetesis. Ai relatori, Daniel Creuz, Stefano Gensini, Marcello Mustè e Enrico Pasini, e a chi ha voluto prendere parte alla discussione va la gratitudine degli organizzatori.

Considerata come tale, la lingua non rappresenta il carattere specifico, materiale, di una filosofia nazionale, allo stesso modo, per fare alcuni esempi, in cui può accadere nella storia letteraria o, sotto un profilo diverso, nella storia civile e politica di un popolo. In tali casi, l'uso del volgare o il sorgere delle istituzioni di uno Stato possono guidare l'opera di periodizzazione. Nella filosofia, invece, lo storico deve ricorrere a criteri più intrinseci e meno evidenti. È facile osservare, d'altronde, che i grandi tentativi di ricostruzione di una storia della filosofia italiana – da Giovanni Gentile a Eugenio Garin – non assumono la lingua come “filo conduttore” e, soprattutto, non fissano l'*inizio* di tale vicenda nelle prime espressioni del discorso filosofico nella lingua nazionale. La filosofia italiana può iniziare in latino o in francese o in altra lingua, perché le sue origini sono *invisibili*, derivano da un lavoro “soggettivo” di configurazione storiografica, dalla determinazione, ogni volta diversa, delle linee di unificazione di un percorso di lungo periodo che indica la persistenza di certe tendenze fondamentali.

Se il rapporto fra «tradizione filosofica italiana» e «uso della lingua italiana» non è *immediato*, visibile e oggettivo, questo non significa, però, che non esista o sia di scarsa importanza. Tra i due termini – filosofia e lingua – deve essere introdotto un terzo concetto, che ne stabilisce la *mediazione* reciproca e che rende possibile coglierne la relazione. Questa terza parola è la *traduzione*, intesa nel senso largo di una conversione continua, progressiva e innovativa tra la filosofia *globale* e i contesti nazionali. Per intendere il significato metodologico che la traduzione può assumere in tale discorso (e in generale nella storia della filosofia), occorre naturalmente liberarsi dal modello “tecnico” del tradurre, dall'idea che, nel passaggio da una lingua all'altra, accada solo una sostituzione di segni, che si limiterebbe a ripetere (o a depotenziare) una sfera data di significato. Al contrario, la traduzione non sostituisce segno con segno, ma costruisce nuovi significati, alterando e modificando, sotto il profilo semantico, il lessico filosofico e il patrimonio di concetti che viene trasferito in una diversa struttura linguistica.

Che ogni concetto sia il “tradotto” e il “traducibile” rappresenta una persuasione antica, largamente praticata fin dagli aedi omerici o dagli amanuensi medievali, e teorizzata nelle due grandi epoche di attività traduttiva post-medievale, quella dell'umanesimo latino e quella del romanticismo tedesco (Schleiermacher, Humboldt, Schlegel), fino agli sviluppi più moderni che si leggono in Benjamin o in Gramsci. Eppure, il carattere creativo delle traduzioni è stato spes-



so rifiutato o contestato dalla linea principale della filosofia europea contemporanea. Per limitarci ad alcuni esempi, Croce non si stancò di ripetere che l'espressione è intraducibile e, anche al livello della comunicazione pratica, non riuscì a cogliere questa centralità del tradurre<sup>1</sup>. In *Verità e metodo* di Gadamer si legge che parlare o dialogare o comprendere sono l'opposto del tradurre. Anche per Heidegger, che diede contributi fondamentali sul rapporto fra traduzione e tradizione, il tradurre rimane un atto di decadenza rispetto alla parola originaria, a una filosofia che (come ripeteva Emanuele Severino) "nasce grande" e che, dunque, attraverso la traduzione non costruisce nuovi significati ma declina verso il senso comune<sup>2</sup>.

Negare il valore della traduzione significa negare la possibilità stessa di una tradizione filosofica nazionale, oppure (ed è lo stesso) ridurla a uno sterile esercizio "autoctono". Dopo un discreto oblio, questo tema torna oggi di stringente attualità, di fronte al duplice rischio del ritorno a letture interne e "nazionalistiche" delle storie filosofiche e, d'altra parte, di una globalizzazione monologica, come cattiva e astratta unificazione delle lingue, che rischia di perdere la prospettiva e la ricchezza delle stesse tradizioni nazionali. In un passo del Quaderno 7, Gramsci definiva l'esperanto, con una battuta forte e incisiva, come una negazione della «storicità dei linguaggi»<sup>3</sup>. Ma lo stesso discorso potrebbe essere ripetuto per i tentativi di costruzione di una lingua planetaria, almeno dove questi processi non si limitano a incrementare le possibilità di comunicazione ma tendono a imporre l'egemonia di un pensiero unico e omogeneo e a eliminare la vitalità delle differenze culturali.

2. Il nesso tra lingua e traduzione potrebbe cambiare il modo di praticare la storia della filosofia italiana. Rispetto a una tradizione interpretativa che, anche nei momenti migliori, ha conservato un limite "autoctono", oggi possiamo provare a ridisegnare lo sviluppo della filosofia italiana come il capitolo di una storia globale della filosofia, segnato dal ritmo della traducibilità. Almeno dagli anni Ottanta del

---

<sup>1</sup> Cfr. A. Albanese, *Teoria e pratica del tradurre in Benedetto Croce*, «Studi di estetica» 39 (2011), pp. 87-117.

<sup>2</sup> Cfr. D. Di Cesare, *Utopia del comprendere. Da Babele ad Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 2021, pp. 47-107.

<sup>3</sup> A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, p. 855.

Novecento, questo metodo ha trovato importanti svolgimenti, negli Stati Uniti come in Europa, nello studio della storia generale dei popoli, con l'affermazione delle correnti di *Global History* e *World History*, che hanno ripensato il criterio della comparazione (come si trovava elaborato nell'antropologia o in storici quali Marc Bloch e Lucien Febvre) in forme più raffinate di sincretismo e analisi differenziale<sup>4</sup>. Il tema dell'*interdipendenza* (che non significa negazione astratta dei percorsi nazionali, ma integrazione delle rispettive peculiarità) è emerso come la categoria-chiave per penetrare nei processi di sviluppo a livello globale. Lo stesso metodo potrebbe essere sperimentato nella storia della filosofia, dove l'*interdipendenza* non indica soltanto la formazione di costumi giuridici e istituzioni comuni, ma la fluida costituzione del concetto universale, attraverso lo scambio fra le lingue e le culture delle singole nazioni. In tale prospettiva, la filosofia italiana merita di essere riconsiderata come una traduzione creativa delle tendenze principali del pensiero mondiale e, al tempo stesso, come un contributo essenziale alla dialettica globale del sapere filosofico.

Per operare questo passaggio metodologico, centrato sulle categorie di traducibilità e interdipendenza, possediamo d'altronde risorse importanti nella stessa vicenda di autocomprensione della filosofia italiana. Come è stato mostrato da diversi interpreti, esiste non solo una storia della filosofia italiana in senso stretto, ma anche una storia, non meno interessante, dei diversi modi in cui la filosofia italiana ha concepito sé stessa e il proprio carattere costitutivo in relazione ai processi globali<sup>5</sup>. Per limitarci agli esempi più significativi, giova ricordare il modo peculiarissimo in cui, nella famosa prolusione napoletana del 1861, Bertrando Spaventa rilesse la filosofia della storia di Hegel, come una "circolazione" della filosofia europea (che nel suo tempo significava "globale"), cioè come formazione dinamica di concetti universali attraverso una vicenda di "precorrimenti" e per via di una traduzione reciproca, ma sempre originale e innovativa, tra le diverse "stazioni" nazionali. Contro le concezioni "autoctone" della filosofia italiana, quali provenivano dal giobertismo meridionale del suo tempo, Spaventa arrivò a concepire la filosofia come un processo universale e, al tempo stesso, nazionale, dove il contributo di ciascun popolo riflette

<sup>4</sup> Cfr. L. Di Fiore-M. Meriggi, *World History. Le nuove rotte della storia*, Laterza, Roma-Bari 2011.

<sup>5</sup> Si veda la utile rassegna di M. Biscuso, *Pluralismo, policentrismo, usi del passato. Filosofia/e italiana/e in questione*, «Filosofia italiana» 16/2 (2021), pp. 133-148.

in sé e costituisce un circolo continuo. Se tale processo di traduzioni si interrompesse, anche la filosofia rischierebbe di esaurirsi come forma del sapere. La novità di questa impostazione non sfuggì al suo grande scolaro, ad Antonio Labriola, prima e dopo l'incontro con il marxismo, che la riprese e, per così dire, la storicizzò e secolarizzò in un più maturo concetto di interdipendenza, inteso come storia del mondo nell'epoca moderna delle rivoluzioni borghesi. E Labriola non mancò, d'altronde, di estendere il principio spaventiano alla riflessione specifica sulla lingua, come mostrano certi suoi scritti troppo presto dimenticati e alcune sue notazioni sulla lingua nazionale<sup>6</sup>.

Il concetto di traducibilità si alimenta in Gramsci di questi precedenti illustri (che frequentò, come è ormai dimostrato, fin dalla giovinezza), anche se trovò svolgimenti decisivi nei testi di Marx e Engels (la *Sacra famiglia*, anzi tutto) e in alcune osservazioni di Lenin, che aprivano, per altro, la riflessione inquieta sulle principali controversie del movimento comunista internazionale, presto diviso tra l'ipotesi di una rivoluzione mondiale e permanente e quella, prevalente con Stalin, della costruzione del socialismo in un solo paese. Ma il «principio della traducibilità reciproca», svolto fin dalle tre serie di *Appunti di filosofia*, non aveva solo un significato politico, ma un senso propriamente filosofico, capace di indicare il ritmo della formazione di «una data fase della civiltà», con la sua «“fondamentalmente identica” espressione culturale e filosofica», cioè del concetto a partire da «ciascuna “nazione”» e da «ogni sistema filosofico»<sup>7</sup>. Svolgendo nel Quaderno II questo principio metodologico, Gramsci poneva la traduzione al centro del discorso filosofico, considerandola come il tema unificatore, sul piano teorico, di tutta la filosofia della praxis.

Fin dal *Primo quaderno*, Gramsci ricostruì la storia della filosofia italiana nei termini di una “storia degli intellettuali”, dedicando molta attenzione alle istituzioni e ai gruppi intellettuali capaci di innervare la società civile di apparati egemonici o di forme di dominio. Per molti versi, la sua lezione è stata proseguita proprio così, attraverso ricostruzioni storiografiche particolarmente attente alla vicenda delle istituzioni culturali. In tale impostazione, che ha prodotto risultati spesso ragguardevoli, si è a volte dimenticato che la “storia degli intellettuali” era costruita da Gramsci con la chiave teorica della traducibilità. Dalla

---

<sup>6</sup> Cfr., per questo, la ricostruzione di A. Fantoni, *Lingua e cultura nazionale nel pensiero di Antonio Labriola*, «Blityri» 11/1-2 (2022), pp. 145-174.

<sup>7</sup> A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 851.

prima lettura di Machiavelli (nel *Primo quaderno*) al grande tema del cosmopolitismo degli intellettuali italiani, dalla teoria delle rivoluzioni passive all'idea di Croce come leader del revisionismo mondiale, è sempre l'applicazione del principio di traducibilità che rende possibile e feconda una "storia degli intellettuali" e, di conseguenza, una raffigurazione determinata dello sviluppo della filosofia italiana. Il grande problema è appunto questo, come la cultura italiana "traduce", con i suoi gruppi intellettuali, le tendenze universali della filosofia mondiale. Senza il criterio della traducibilità, anche una storia della filosofia sarebbe impensabile, se non come movimento oggettivo di gruppi sociali e di visioni del mondo.

3. Il rapporto fra «tradizione filosofica italiana» e «uso della lingua italiana» esige pertanto questo termine medio, che è la traduzione o traducibilità. Il nesso fra tradizione e lingua rimane essenziale perché, come abbiamo osservato, la lingua nazionale "traduce" una sfera globale che, in linea generale, determina il concetto o, con le parole di Gramsci, l'espressione «fondamentalmente identica» in «una data fase della civiltà». Nel caso della "filosofia italiana", la relazione è evidente, perché le filosofie nazionali hanno il compito di unificare, in una ricostruzione coerente e dotata di significato, un soggetto universale (la filosofia) e un aggettivo particolare (la nazione, il carattere e la lingua nazionale, e così via). Ma le cose non cambiano in maniera sostanziale se il discorso viene esteso alla storia della filosofia in generale, cioè a un sapere che, in maniera esplicita, non dichiara un rapporto con l'elemento nazionale. Anche in questo caso, infatti, la filosofia deve unificarsi con un aspetto (la storia) che non è immediatamente universale, ma chiede procedure specifiche di accertamento (il metodo) e implica il divenire del pensiero nel tempo, la variabilità dell'universale nella dinamica culturale e civile dei popoli. Nella storiografia filosofica, come nelle storie filosofiche nazionali, la "sintesi" è una condizione necessaria affinché il discorso possa essere prodotto.

Il concetto di traduzione (quindi il rapporto fra tradizione e lingua) può dunque essere considerato come un metodo *generale* per la storia della filosofia, sia nelle sue articolazioni nazionali (come nel caso della "filosofia italiana") sia quando la ricerca si orienta alla ricostruzione "globale" del concetto. Questa generalizzazione implica però un passaggio oltre gli autori ricordati (Spaventa, Labriola, Gramsci),

perché rende necessario riportare il principio di traducibilità alla dimensione del *testo* e, quindi, configurare la stessa filosofia come *filologia*, nell'accezione più ampia e comprensiva (se si vuole "romantica") di "scienza del testo". In realtà, "tradurre" vuole dire sempre *tradurre un testo*, cioè una *struttura* linguistica che, nel suo insieme, conferisce un senso determinato a quel principio conoscitivo che la filosofia chiama "concetto" e assume quale oggetto specifico della sua ricerca. È l'insieme del testo, infatti, che concorre ad attribuire un significato al concetto, come sa bene chiunque abbia una sufficiente consuetudine con i classici del pensiero. In prima approssimazione, perciò, il testo è sempre un *sistema*, una rete chiusa di parole e di significati, anche quando si presenti, sotto il profilo stilistico, nella forma frammentata di aforismi o di pensieri staccati. Questa osservazione implica due conseguenze della massima importanza. In primo luogo, esclude che il concetto abbia una funzione *trascendentale*, perché esso non è la premessa costitutiva ma il risultato e il prodotto di una *struttura*, di un *sistema*, che lo determina e lo definisce come tale<sup>8</sup>. In secondo luogo, ed è per noi l'osservazione più rilevante, il testo si presenta sempre come il *tradotto* e come il *traducibile*, realizzando perciò, in forma aperta, il principio stesso della traducibilità.

La storia della filosofia può dunque essere praticata come filologia e, più precisamente, come *storia del testo*. Ma la storia del testo, per le ragioni che abbiamo ora evidenziato, è niente altro che la ricostruzione di un processo di traduzione, dove un orizzonte di significato è traslato e convertito in un altro e diverso sistema di riferimenti. Qui emerge il limite, o almeno il carattere tutt'altro che esauriente, della concezione del testo come *struttura*, perché, proprio nella dinamica della traducibilità, il testo va oltre sé stesso, rivela una genesi (in altri testi) e una "storia degli effetti", cioè una vicenda postuma, come hanno insegnato i classici dell'ermeneutica, a cominciare da Gadamer, e, per citare un altro caso rilevante, la stessa opera sulla traduzione di Walter Benjamin. In un senso elementare, il testo è sempre traduzione delle sue fonti, riorganizzazione originale di altri testi che lo hanno preceduto e ispirato. Dal lato della "storia degli effetti", il testo è altresì traducibile, nel senso che non riesce mai a chiudere nella sua struttura la determinazione del concetto, il sistema di significati è sempre attraversato da *ferite* più o meno profonde, che

---

<sup>8</sup> Per la critica del principio trascendentale, devo rinviare a M. Mustè, *Translatio studiorum. La storia della filosofia come traducibilità*, «Filosofia italiana» 17/2 (2022), pp. 161-175.

riguardano la logica e l'architettura del discorso o la distanza storica che lo separa da noi. Può violare il principio di non contraddizione o sembrarci inattuale e comunque, per un motivo o per l'altro, ci chiede di andare oltre, di produrre nuova teoria, di non ripetere la sua lettera o limitarci a postillarla, ma di sanare i suoi limiti. Insomma ci chiede, in quanto lettori intelligenti, di pensare ancora e quindi di *tradurre* la sua parola in altre e più efficaci parole.

4. Se assumiamo il principio di traducibilità quale termine medio fra tradizione nazionale e lingua, possiamo tentare una ricostruzione della filosofia italiana, come campo specifico di studi, all'altezza delle grandi trasformazioni globali del nostro tempo e della parallela crisi degli Stati nazionali come forma della politica moderna. Molto è stato fatto, in tale senso, negli studi sull'età moderna – dal rinascimento al cartesianesimo all'illuminismo –, ma nella contemporaneistica le ricerche, per quanto promettenti, sono ancora agli inizi. Limitandoci, anche qui, ad alcuni esempi, si può ricordare il rinnovamento in atto nelle indagini sullo hegelismo italiano tra Ottocento e Novecento, con la definizione della categoria di “hegelismo internazionale”<sup>9</sup>, che ha permesso di ricostruire la diffusione mondiale delle opere hegeliane fin dal periodo dell'insegnamento berlinese e di situare meglio la vicenda dello stesso hegelismo italiano, di comprendere il significato innovativo delle “riforme” della dialettica e l'importanza delle traduzioni nella lingua italiana dei principali testi del filosofo tedesco. Traduzioni, viaggi, scambi culturali testimoniano il grande rilievo che la filosofia, come forma del sapere, acquista nella formazione della coscienza nazionale. Permettono di vedere, come non era stato possibile alla storiografia precedente, che la filosofia italiana del Risorgimento nasce quando viene aggirato o superato il divieto di circolazione che, per esempio nel Regno di Napoli, colpisce le opere di Malebranche, di Kant o di Hegel, quando la grande filosofia europea comincia a essere tradotta, con interpolazioni produttive e con una straordinaria passione civile, nella nostra lingua e nella nostra cultura. È un esercizio di traducibilità che orienta la genesi di una filosofia

---

<sup>9</sup> Il concetto di “hegelismo internazionale” è stato elaborato da Th. S. Hoffmann, *La specificità della fortuna di Hegel in Italia nel contesto dell'hegelismo internazionale dell'Ottocento*, in M. Diamanti (ed.), *La fortuna di Hegel in Italia nell'Ottocento*, Bibliopolis, Napoli 2020, pp. 89-106.

nazionale, che non si costituisce mai per linee interne o autoctone, ma sempre in un vivo processo di circolazione di testi e pensieri.

Un criterio analogo può illustrare la diffusione delle opere di Marx e la storia del marxismo italiano<sup>10</sup>. Con Antonio Labriola nasce un marxismo originale, una filosofia della praxis (secondo la definizione del terzo saggio sul materialismo storico), che non rappresenta solo un momento nella vicenda della Seconda Internazionale, ma un confronto serrato con l'opera di Marx, che viene tradotta e interpretata, e in generale con la cultura tedesca e, successivamente, con quella russa. Labriola e Gramsci non sono solo teorici della traducibilità dei linguaggi, ma costruiscono il loro pensiero in un concreto esercizio di traduzione del marxismo europeo nel contesto italiano, rappresentando poi (come nel caso di Gramsci) un fulcro di irradiazione mondiale di nuovo pensiero, dall'Europa all'America latina. Basti pensare, per questo, alla contrastata vicenda delle Tesi su Feuerbach di Marx, un caso esemplare di circolazione e di interpolazione di un testo<sup>11</sup>, tradotte (da Gentile, poi da Gramsci) in maniera infedele, con evidenti alterazioni e travisamenti, e così "adattate" al paradigma originale di una filosofia della praxis. I "puristi" della lingua e del pensiero (si potrebbero citare casi tutt'altro che banali o trascurabili, da Maximilien Rubel a Cesare Luporini) hanno sempre invitato ad arretrare di fronte a questi "errori", chiedendo di tornare alla parola di Marx, contro le scandalose deformazioni operate dal marxismo. Ma la traduzione, come abbiamo osservato, è sempre alterazione e interpolazione, più o meno onesta e visibile. Tanto più onesta, anzi, quanto più dichiarata e confessata. La storia della filosofia cammina su queste gambe agili e imprecise, dove il passaggio tra le lingue indica sempre una transizione teorica, uno scambio vitale tra culture nazionali. La tradizione italiana converte, nella propria lingua, ciò che altri hanno prodotto e, al tempo stesso, concede alle altre lingue il diritto di essere fraintesa.

Sapienza Università di Roma  
[marcello.muste@uniroma1.it](mailto:marcello.muste@uniroma1.it)

---

<sup>10</sup> F. Giasi-M. Mustè (eds.), *Marx in Italia*, Treccani, Roma 2020.

<sup>11</sup> M. Mustè, *Umwälzende Praxis. La terza tesi su Feuerbach nel marxismo italiano*, in C. Tuozzolo (ed.), *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx*, t. 1, Aracne, Roma 2020, pp. 61-81.





## Il diritto (naturale) di uccidere. Riflessioni di un abate giansenista del Settecento: Pietro Tamburini

di

ALBERTO CARRERA

**ABSTRACT:** *The (Natural) Right to Kill: Reflections of an Eighteenth-Century Jansenist Abbot: Pietro Tamburini.* Abbot Pietro Tamburini (1737-1827), professor of Natural Law at the University of Pavia, is one of the major exponents of Italian Jansenism and in his *Lezioni* he carries out important reflections on the right to kill. Built on the conceptual basis of the right to personal property, the right to kill is studied along two fronts: on the one hand, the hypothesis of suicide, on the other, the case of homicide (qualified as a reaction – direct or indirect, active or passive, individual or collective – against an unjust aggression suffered). The picture therefore opens up to a further extremely delicate question: the possible legitimacy of the death penalty.

**KEYWORDS:** Right of kill, Natural Law, suicide, homicide, death penalty

**ABSTRACT:** L'abate Pietro Tamburini (1737-1827), docente di Diritto Naturale alla Università di Pavia, è uno dei maggiori esponenti del giansenismo italiano e nelle sue *Lezioni* svolge importanti riflessioni sul diritto di uccidere. Costruito sulla base concettuale del diritto alla proprietà personale, il diritto di uccidere viene analizzato lungo due versanti: da una parte, l'ipotesi del suicidio, dall'altra, la fattispecie dell'omicidio (inteso come reazione – diretta o indiretta, attiva o passiva, individuale o collettiva – contro una ingiusta aggressione subita). Il quadro si apre dunque ad una ulteriore questione estremamente delicata: la possibile legittimità della pena di morte.

**KEYWORDS:** diritto di uccidere, diritto naturale, suicidio, omicidio, pena di morte

### I. Tamburini docente di diritto naturale alla Università di Pavia

Figura di rilievo del tardo giansenismo italiano<sup>1</sup>, l'abate Pietro Tambu-

---

<sup>1</sup> Per un inquadramento ad ampio raggio del fenomeno giansenista in Italia si richiama, con riferimento anche all'ampia bibliografia citata, lo studio di P. Stella, *Il giansenismo in Italia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006. Lungo la scia

Contributo sottoposto a *double-blind peer review*. Ricevuto: 26.01.2023; accettato: 28.03.2023.

© L'Autore 2023. Pubblicato da Syzetesis - Associazione filosofica. Questo è un articolo Open Access, distribuito ai sensi della licenza CC BY-NC 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), che ne consente la riproduzione e distribuzione non commerciale, a condizione che l'opera originale non sia alterata o trasformata in alcun modo e che sia opportunamente citata. Per utilizzi commerciali contattare [associazione@syzetesis.it](mailto:associazione@syzetesis.it).

rini (Brescia 1737-Pavia 1827)<sup>2</sup> è personalità di spicco nel dibattito filosofico-giuridico tra fine Settecento ed inizio Ottocento. Il suo nome e molte delle sue opere sono legate, dal punto di vista tanto scientifico quanto istituzionale, alla Università di Pavia di cui ha ricoperto la carica di Rettore per ben tre mandati nonché quella di Direttore della facoltà politico-legale<sup>3</sup>. Il suo ruolo didattico si dipana tra due facoltà: dapprima quella teologica presso la quale insegna per decenni *Teologia morale* e successivamente quella giuridica dove ricopre per anni l'insegnamento di *Filosofia morale con diritto naturale*. Presso l'ateneo ticinese riveste incarichi di docenza lungo un arco temporale che, pur con alterne vicende personali, si estende per oltre un quarantennio. Attraversa cruciali e contrastanti fasi politico-istituzionali della

dell'insegnamento di Pietro Stella, è opportuno ricordare l'apporto al tema fornito da Paola Vismara, la quale da ultimo sottolinea con fermezza la necessità di «ripensare» la dottrina giansenista e le sue molteplici manifestazioni ed implicazioni in tanti campi del sapere umano (P. Vismara, *Ripensare il giansenismo italiano: cultura politica religione*, in M. Lupi-A. Giraud (eds.), *Pietro Stella: la lezione di uno storico*, Editrice LAS, Roma 2011, pp. 37-52). Il complesso e costante (a volte contraddittorio) parallelismo tra giansenismo e riforme religiose è analizzato da M. Rosa, *Il giansenismo nell'Italia del Settecento: dalla riforma della Chiesa alla democrazia rivoluzionaria*, Carocci, Roma 2014 (cfr. Id., *Riformismo religioso e giansenismo in Italia alla fine del Settecento*, in P. Corsini-D. Montanari (eds.), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Atti del convegno internazionale in occasione del 250° della nascita (Brescia, 25-26 maggio 1989), Morcelliana, Brescia 1993, pp. 1-30).

<sup>2</sup> Fondamentali per inquadrare la figura di Tamburini dal punto di vista filosofico-giuridico gli studi di G. Tognon, *Tra storia ed apologetica: la filosofia morale e giuridica di Pietro Tamburini*, in P. Corsini-D. Montanari (eds.), *Pietro Tamburini*, cit., pp. 107-150. Sotto il profilo biografico A. Zambarbieri, *Pietro Tamburini*, in «... parlano un suon che attenta Europa ascolta». *Poeti, scienziati, cittadini nell'ateneo pavese tra riforme e rivoluzione*, Tipografia Commerciale Pavese, Pavia 2000, pp. 371-379 e I. Garlaschi, *Vita cristiana e rigorismo morale. Studio storico-teologico su Pietro Tamburini (1737-1837)*, Morcelliana, Brescia 1984.

<sup>3</sup> Per approfondire le vicende settecentesche della Università di Pavia si veda G. Di Renzo Villata, *Diritto, didattica e riforme nella Pavia settecentesca tra tradizione manoscritta e testi a stampa*, in G.P. Brizzi-M.G. Tavoni (eds.), *Dalla pecia all'e-book. Libri per l'Università: stampa, editoria, circolazione e lettura*, Atti del Convegno internazionale di studi (Bologna, 21-25 ottobre 2008), Clueb, Bologna 2009, pp. 297-329. Con specifico riferimento alla storia della facoltà giuridica pavese si richiamano E. D'Amico, *La facoltà giuridica pavese dalla riforma francese all'Unità*, «Annali di Storia delle università italiane», 7 (2003), pp. 111-126; A. Andreoni-P. Demuru, *La Facoltà politica legale dell'Università di Pavia nella restaurazione, 1815-1848*, Cisalpino, Bologna 1999; L. Musselli, *I docenti della Facoltà giuridica pavese tra Cattolicesimo e Liberalismo*, «Annali di Storia Pavese» 22-23 (1995), pp. 459-464; Id., *Da Tamburini a Foscolo: la facoltà legale pavese tra didattica giuridica e suggestioni di cultura globale*, «Annali di Storia Pavese» 20 (1991), pp. 91-101.

storia italiana ed europea: dall'impero asburgico alla Rivoluzione francese, dall'impero napoleonico alla Restaurazione austriaca.

Le vicende biografiche del Tamburini si snodano in tre grandi fasi: la prima è quella bresciana<sup>4</sup> (tra il 1737 ed il 1772, fase della formazione culturale, delle influenze politico-ecclesiastiche e del graduale ma convinto avvicinamento alla dottrina giansenista già palese nei suoi primi e dibattuti scritti relativi ai temi della grazia e del libero arbitrio<sup>5</sup>); la seconda quella romana<sup>6</sup> (tra il 1773 ed il 1778 legata al circolo detto dell'Archetto, nel quale l'abate entra in contatto con i maggiori esponenti del movimento giansenista: da Scipione de' Ricci, a Giovanni Gaetano Bottari, da Pier Francesco Foggini sino a Francesco Alpruni); la terza quella pavese<sup>7</sup> (tra il 1779 ed il 1827 – pur con alcuni intervalli legati agli avvenimenti politici del triennio giacobino – fase di consolidazione e rafforzamento della sua figura nel quadro del giansenismo italiano).

Nel suo *excursus* scientifico Tamburini si mostra intellettuale eterogeneo e poliedrico capace di coniugare con fine argomentazione ed attenta calibratura la riflessione filosofica, l'analisi politica, la speculazione giuridica ed anche la (forte) critica morale: una poliedricità alla base della maturazione e della metamorfosi del suo pensiero – anche – giuridico. È un intellettuale sfaccettato e complesso caratterizzato da una accentuata propensione scientifica (ed una evidente sensibilità umana) verso temi cardine del giusnaturalismo moderno. Multifforme ma non camaleontico, Tamburini mantiene nella esposizione di temi e concetti giuridici uno stile intelligibile, una argomentazione articolata, complessa e composita.

---

<sup>4</sup> Per una approfondita disamina del contesto culturale e clericale bresciano si veda G. Signorotto, *Le inquietudini del clero bresciano (tra XVII e XVIII secolo)*, in P. Corsini-D. Montanari (eds.), *Pietro Tamburini*, cit., pp. 43-62.

<sup>5</sup> Un approfondimento dei concetti di natura e di grazia nella riflessione del Tamburini è offerto da F. Arduso, *Natura e grazia: studio storico-teologico sul teologo giansenista italiano Pietro Tamburini*, Morcelliana, Brescia 1970.

<sup>6</sup> Per una visuale d'insieme del quadro culturale giansenista nella Roma settecentesca pare ancora oggi fondamentale lo studio di E. Dammig, *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del secolo XVIII*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1945.

<sup>7</sup> Per quanto attiene al tema della penetrazione e diffusione della dottrina giansenista nelle aule universitarie di Pavia si segnala S. Negruzzo (ed.), *Il giansenismo e l'Università di Pavia: studi in ricordo di Pietro Stella*, Cisalpino, Milano 2012 (da porre in relazione a M. Bernuzzi, *Lo spazio universitario del giansenismo pavese*, in P. Corsini-D. Montanari (eds.), *Pietro Tamburini*, cit., pp. 291-305).

Dalla lettura ed analisi dei suoi testi (ed in particolare quelli legati alla docenza universitaria) traspare non solo la vastità e la profondità di un sapere di stampo enciclopedico difficilmente imbrigliabile nei rigidi confini di una determinata e specifica materia, ma anche la sua capacità di metabolizzare il pensiero di autori diversi, per divenire base portante del proprio apporto personale al tema studiato tenendo sempre ad obiettivo la finalità didattica ed anche pedagogica. La commistione tra elementi riconducibili a sfere diverse ne è un tratto caratterizzante.

Attraverso dunque un personale approccio multidisciplinare e poliedrico – spesso però di non facile lettura – Tamburini riprende, rielabora, commenta – senza risparmiare critiche o addirittura accuse – l’opera di tanti altri autori ed in particolare quelli che lui stesso definisce i «maestri del diritto naturale»<sup>8</sup>. Emergono contaminazioni ed influssi di natura diversa che incontrano nell’eclettismo scientifico<sup>9</sup> individuale e originale del Tamburini il loro elemento catalizzatore. Nella costante e complessa tensione concettuale tra religione, morale e diritto, l’abate, riprendendo l’impostazione di Leibniz, a sua volta sviluppata da Wolff, elabora attraverso la lettura dei precetti della «legge di natura» un sistema incentrato sulla reciprocità simmetrica tra diritti e doveri naturali dell’uomo. Ed è proprio in questa prospettiva portante che si inquadra il tema – delicatissimo – del diritto di uccidere. Le questioni sono molte ed articolate: esiste un vero e proprio diritto di uccidere? Può essere addirittura inteso come un diritto naturale dell’uomo? Oppure è un diritto che appartiene alla società intrinsecamente legato all’esercizio del potere sovrano? Può essere addirittura un dovere (individuale e/o collettivo)? Nelle sue *Lezioni* universitarie di diritto naturale e filosofia morale<sup>10</sup> l’abate

<sup>8</sup> P. Tamburini, *Lezioni di Filosofia Morale. Sulle tracce del Prospetto di un Corso della medesima, e dei Diritti dell’Uomo, e delle Società delineato nei due antecedenti volumi*, t. III, Eredi di Pietro Galeazzi, Pavia 1804, Lezione VI (*Dagli esposti principj si deducono alcune verità interessanti*), pp. 124-145, p. 137.

<sup>9</sup> Sul concetto di eclettismo giuridico si legga lo studio di L. Lacché, *Il canone eclettico. Alla ricerca di uno strato profondo della cultura giuridica italiana dell’Ottocento*, «Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno» 39 (2010), pp. 153-228, da porre in parallelo a E. Genta, *Eclettismo giuridico della Restaurazione*, «Rivista di storia del diritto italiano» 60 (1987), pp. 285-309.

<sup>10</sup> Anticipato da un importante scritto introduttivo (P. Tamburini, *Introduzione allo studio della filosofia morale col prospetto di un corso della medesima, e dei diritti dell’uomo, e delle società*, Eredi di Pietro Galeazzi, Pavia 1797), il *corpus* delle lezioni *de jure* del Tamburini si articola in sette tomi pubblicati in Pavia tra il 1803 ed il 1812 (cui farà

bresciano offre interessanti risposte e propone – allo studente di allora ed allo studioso di oggi – ampi e significativi spunti di indagine e di riflessione.

## 2. Il diritto di uccidersi: il «filosofico delirio» della dottrina del suicidio

Con profonde e articolate radici nel terreno della morale capaci di conferire solida stabilità e continuo nutrimento, la riflessione giuridica del Tamburini si articola lungo la complessa distinzione tra obbligo morale<sup>11</sup> e obbligo giuridico da cui si sviluppa l'analisi dei diritti naturali dell'uomo.

Intesa quale collegamento tra il dettame della rivelazione divina ed il precetto naturale, la morale viene definita come «la misura e la regola»<sup>12</sup> per l'esercizio dei diritti inalienabili dell'uomo razionale nonché parametro di riferimento per l'esercizio del potere legislativo sovrano. La riflessione giusnaturalistica del Tamburini parte dunque dal precetto morale: osservare la scienza della morale ed il suo complesso rapporto con la sfera del giuridico al fine anche di comprendere come possano i principi naturali della morale divenire parametri di riferimento nel determinare non solo «le vere misure del giusto e dell'ingiusto»<sup>13</sup>, ma anche le modalità di esercizio dei diritti inalienabili dell'uomo. Al centro della sua riflessione si pone l'uomo «in tutta la sua estensione, e con tutte le sue relazioni»<sup>14</sup> ed è in tale visuale antropocentrica che analizza i diritti naturali dell'uomo, primi fra tutti il diritto di proprietà e di libertà personale.

La riflessione *de iure naturae* si muove dunque all'interno di una struttura trinomica, calata all'interno di un disegno creaturale-pro-

---

seguito tra il 1815 ed il 1816 un trattato in latino suddiviso in due volumi, *Elementa juris naturae*).

<sup>11</sup> Circa il complesso itinerario storico-filosofico che conduce alla emersione dell'idea di autonomia della legge e di morale autonoma si rinvia al fondamentale contributo di H. Glinka, "Zur Genese autonomer Moral". *Eine Problemgeschichte des Verhältnisses von Naturrecht und Religion in der frühen Neuzeit und der Aufklärung*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2012.

<sup>12</sup> P. Tamburini, *Introduzione allo studio della filosofia morale, col prospetto di un corso della medesima, e dei diritti dell'uomo, e delle società*, t. I, Eredi di Pietro Galeazzi, Pavia 1803, Lezione XII (*Pensieri sull'indole, sulla estensione e sulla importanza della scienza morale*), pp. 164-183, p. 174.

<sup>13</sup> Ivi, p. 169.

<sup>14</sup> Ivi, p. 173.

videnziale: obblighi morali, obblighi giuridici e obblighi sociali. In questa cornice la riflessione sul diritto di uccidere – ed in particolare il diritto di uccidere sé stessi – si sviluppa da quello che lo stesso Tamburini definisce «il più indispensabile ed il più imprescrittibile» fra tutti i diritti dell'uomo ossia la proprietà personale<sup>15</sup>. Occorre pertanto domandarsi quale rapporto sussiste tra proprietà personale e diritto di uccidere.

Definita come il «diritto che ha l'uomo di disporre privatamente delle sue facoltà, e della propria persona», la proprietà personale è la «sorgente di tutte le proprietà»<sup>16</sup>. L'uomo quindi può liberamente e lecitamente disporne, ma al contempo può subire lesioni e violazioni.

La radice della «proprietà personale», analizzata nell'ottica del diritto ad uccidere (sé stessi o gli altri), è ravvisabile nel diritto-dovere «di vegliare alla propria conservazione»<sup>17</sup> che legittima l'uomo quale «proprietario assoluto de' suoi organi corporali, delle sue facoltà, dell'uso loro, e de' prodotti, che indi ne vengono»<sup>18</sup>. Ogni uomo quindi ha per natura il diritto di esercitare le proprie facoltà indirizzando le proprie azioni verso la tutela della sua conservazione ed al conseguimento del benessere personale. In tale prospettiva, l'uomo può usare nel modo che ritiene più opportuno i mezzi forniti dalla Natura stessa: di quell'utilizzo non è responsabile se non a sé stesso. Questa lettura avrebbe però prodotto, secondo Tamburini, un grave «equivoco» nella «mente di qualche filosofo» circa la questione se l'uomo, in quanto proprietario della sua vita e di tutte le altre sue facoltà, possa disporne «a talento» sino al punto di rinunziarvi, e addirittura di privarsene «qualor gli pesi una esistenza infelice»<sup>19</sup>. Ecco il primo – difficile – contatto tra proprietà personale e diritto di uccidere: il suicidio.

Tamburini, che inquadra e riconduce il tema all'interno della complessa relazione tra libero arbitrio e «naturale diritto» di vegliare alla propria conservazione personale, si oppone con forza alla dottrina giuridica legittimante il suicidio<sup>20</sup>: tale dottrina si sarebbe sviluppata

<sup>15</sup> P. Tamburini, *Lezioni di filosofia morale e di naturale diritto*, t. IV, Eredi di Pietro Galeazzi, Pavia 1806, Lezione XIV (*Della proprietà personale dell'uomo*), pp. 38-59, p. 38.

<sup>16</sup> Ivi, p. V.

<sup>17</sup> Ivi, Lezione XIII (*Del dovere, che ha l'uomo di vegliare alla conservazione, e perfezione di se medesimo*), pp. 15-37, p. 16.

<sup>18</sup> Ivi, Lezione XIV, cit., p. 38.

<sup>19</sup> Ivi, p. 39.

<sup>20</sup> Circa il tema del suicidio nella sua triplice connotazione di diritto, crimine e malattia sussistono importanti studi in chiave storico giuridica. In relazione all'età

su un grave «equivoco» che, secondo l'abate, potrebbe in realtà essere facilmente risolto solo richiamando la distinzione concettuale tra diritti naturali «appendici» della costituzione nativa dell'uomo e diritti che nascono nelle «leggi mutabili, e nelle arbitrarie convenzioni degli uomini»<sup>21</sup>. I diritti rientranti nella prima tipologia (ossia i diritti naturali appendice) si connotano come inalienabili: in quanto tali l'uomo non può mai rinunziarvi, poiché presentano una «essenziale relazione inseparabile dal dovere, che la natura ha imposto all'essere ragionevole»<sup>22</sup>. Ed è così che critica fortemente un non meglio precisato «filosofo misantropo»<sup>23</sup> che nella elaborazione e difesa della dottrina del suicidio, avrebbe – e qui risiede l'«equivoco» – guardato il diritto alla conservazione della vita nella prospettiva di «semplice diritto senza alcuna relazione al dovere» o, comunque, sotto l'aspetto di «diritto precario sottoposto all'arbitrio dell'uomo»<sup>24</sup>. Il discrimine risiede pertanto nel criterio adottato per interpretare il diritto alla proprietà personale ed il relativo potere di disporre da parte del suo titolare.

Se si ponesse il diritto alla proprietà personale nel novero dei diritti naturali quali «appendici» della costituzione naturale dell'uomo, tale diritto sarebbe indisponibile rendendo logicamente inammissibile la possibilità di rinunziarvi nonché illogico un ipotetico diritto a togliersi la vita.

Se, invece, il diritto alla proprietà personale si collocasse nell'in-

---

medievale e con specifico riguardo ai riflessi sul diritto successorio e di famiglia si segnala il contributo di G.P. Massetto, *Il suicidio nella dottrina dell'età di mezzo*, «Acta Histriae», 12 (2004) [Contributi dal convegno internazionale *Crimini senza vittime. La vittima nello scenario del processo penale* (Capodistria, 23-25 ottobre 2003)], pp. 139-176. Con riferimento all'età moderna e, soprattutto ai secoli XVII e XVIII, si collocano le ricerche condotte da P. Bernardini, *Le rive fatali di Keos. Montaigne o il cauto inizio del moderno trattato morale del suicidio*, «Materiali per una storia della cultura giuridica» 31 (2001), pp. 335-352; Id., *Dal suicidio come crimine al suicidio come malattia. Appunti sulla questione suicidologica nell'etica e nella giurisprudenza europea tra Sei e Settecento*, «Materiali per una storia della cultura giuridica» 24 (1994), pp. 81-102. Ampio affresco della dottrina giuridica di diritto comune circa il tema del suicidio è offerto da G. Masi, *Il suicidio nel diritto comune (presupposti pagani e cristiani di valutazione del fenomeno)*, «Il Diritto ecclesiastico» 63 (1952), pp. 497-535.

<sup>21</sup> P. Tamburini, *Lezioni di filosofia morale e di naturale diritto*, cit., Lezione XXIII (*Delle leggi fondamentali della sociabilità*), pp. 214-244, p. 224.

<sup>22</sup> Ivi, Lezione XIV, cit., p. 40.

<sup>23</sup> Non è dato sapere con certezza a chi intenda riferirsi l'abate Tamburini con l'espressione di «filosofo misantropo»; ritengo tuttavia plausibile che il richiamo sia rivolto a J.J. Rousseau.

<sup>24</sup> P. Tamburini, *Lezioni di filosofia morale e di naturale diritto*, cit., Lezione XIV, cit., p. 40.



sieme dei diritti disponibili ed alienabili, allora si potrebbe giungere ad ammettere la legittimità della «dottrina del suicidio»<sup>25</sup>. Si realizzerebbe in tal caso una sovrapposizione tra il concetto di diritto alienabile e di libero arbitrio. Il grave «equivoco» compiuto dai sostenitori della dottrina del suicidio risiede proprio nel fatto di aver posto il diritto alla proprietà personale «nella classe dei diritti alienabili, cioè di quelli, ai quali l'uomo possa ad arbitrio rinunciare»<sup>26</sup>. L'obbligazione naturale dell'uomo di «vegliare alla propria conservazione, e di accrescer la somma della sua felicità» costituisce, secondo Tamburini, la base del diritto indisponibile ed imprescrittibile della proprietà personale<sup>27</sup>. La dottrina del suicidio, concependo l'uomo come «arbitro della sua vita» e riconoscendo in lui un diritto «di levarla a sé stesso, qualora gli divenga insoffribile» pare essere addirittura il risultato del «delirio di quel filosofo misantropo»<sup>28</sup>.

Tamburini però prova a spingersi oltre e si interroga circa un aspetto particolare: la sussistenza del «diritto ad uccidersi» all'interno del «sistema di un Ateo»<sup>29</sup>. La legittimità giuridica del suicidio non sarebbe – secondo l'abate – in contrasto con i principi che muovono la condotta del soggetto ateo, a condizione che «nel calcolo de' beni, e de' mali» egli ritenga «minor male la non esistenza, che una esistenza infelice»<sup>30</sup>. Anche in questo caso però l'opposizione del Tamburini è assolutamente ferrea: il «sistema dell'Ateo» costituisce «una vera demenza, così demenza pur debbe dirsi la opinione favorevole al suicidio»<sup>31</sup>. Solo un eccesso di «vera pazzia» o la veemenza di una passione in grado di modificare la capacità percettiva della realtà potrebbero far riguardare come «fortezza di animo la imbecillità, o la impotenza di vincere un male» che spinge l'individuo a privarsi della vita<sup>32</sup>. Il dovere naturale di vegliare alla propria conservazione non può esser infranto fino all'eccesso di uccidersi: solo un uomo «caduto in demenza» potrà legittimamente porre in essere il proprio suicidio in quanto questo soggetto «non gode della sua proprietà personale»<sup>33</sup>.

<sup>25</sup> Ivi, p. 39.

<sup>26</sup> Ivi, p. 40.

<sup>27</sup> Ivi, p. 42.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Ivi, p. 43.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ibidem*.



Il suicidio, anche dal punto di vista giuridico, appare come l'effetto di una «vera malattia», di un «rovesciamento o subitaneo, o lento, che succeda nella macchina organica, e quindi nello spirito»<sup>34</sup>. Si tratta di una «infermità» in grado di prendere possesso di tutte le facoltà dell'essere ragionevole e di produrre nell'uomo «un intellettuale delirio, che al momento lo spinga al folle partito di giudicare, e di scegliere per minor male il non essere dell'essere infelice»<sup>35</sup>.

Se, da un lato – conclude l'abate – si può spiegare, come l'uomo giunga «per sua fatale disgrazia a siffatto delirio», ben più complesso sarebbe cercare di spiegare «come possa esser giunto il filosofo col calcolo della fredda ragione a sostenere ragionevole, o lecita siffatta follia»: solo «la passione di singolarizzarsi a forza di stravaganze, e di paradossi» potrebbe essere individuata come «origine di questo filosofico delirio»<sup>36</sup>. La critica al filosofo misantropo è davvero agguerrita.

### *3. Il diritto di uccidere gli altri. La questione della pena di morte*

Dopo aver analizzato alcuni profili dell'azione omicida rivolta su sé stesso cercando di capire se possono sussistere condizioni giuridiche legittimanti il suicidio, il tema del rapporto tra la proprietà personale ed il diritto di uccidere viene ora studiato considerando l'azione omicida diretta verso gli altri (quindi un soggetto diverso rispetto al soggetto agente). Si tratta di determinare quando l'uccidere un'altra persona possa configurarsi come vero e proprio diritto di un soggetto e quindi stabilire se e quando il diritto di uccidere non costituisca – paradossalmente – una lesione del diritto della proprietà personale altrui.

La questione è la seguente: quale condizione o circostanza consentirebbe di qualificare come legittimo esercizio di un proprio diritto una azione intrinsecamente contraria al diritto della proprietà personale, come l'uccisione di una persona? La risposta come vedremo è una sola, circondata però da limiti stringenti: la reazione ad una ingiusta aggressione.

L'attentato contro la vita di un uomo costituisce il comportamento «più contrario alla proprietà personale»<sup>37</sup>. Esistono però delle situa-

---

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> Ivi, p. 44.

<sup>36</sup> Ivi, p. 47.

<sup>37</sup> Ivi, Lezione XV (*Di alcune altre lesioni della proprietà personale dell'uomo*), pp. 60-83, p. 60.

zioni in presenza delle quali ogni singolo uomo, in virtù del diritto-dovere della propria conservazione, può «respingere colla forza la forza» a condizione che «gli manchi altro mezzo di conservar la sua vita»<sup>38</sup>. In tal modo la «forza» – che può quindi legittimamente sfociare anche nella uccisione dell’aggressore – deve essere considerata come «un mezzo necessario per la propria conservazione»: l’uomo ha pieno diritto di usarne<sup>39</sup>. A tale principio si pongono, tuttavia, alcuni limiti. Da una parte, si deve utilizzare ogni mezzo alternativo prima di poter far legittimamente ricorso alla forza; dall’altra, nell’utilizzare la forza si deve evitare ogni forma di eccesso. Deve dunque sussistere una proporzionalità tra l’ingiusta aggressione subita e la legittima reazione posta in essere: essa dovrà essere sufficiente solamente a garantire la difesa della propria persona. In caso contrario, il «mal che si fa di più del bisogno» costituirà a sua volta «un’ingiustizia»<sup>40</sup>. Per poter reagire legittimamente, attraverso forme diverse che potranno contemplare – a determinate condizioni – anche l’uccisione dell’aggressore, occorre che, da un lato, l’aggressione sia ingiusta e, dall’altro, vi sia proporzione tra aggressione e reazione, tanto più in ragione dell’obbligo – non solo morale – di tollerare pazientemente una ingiustizia o un torto subiti. È fatto divieto di ricorrere all’uso della forza nei casi in cui «la punizione può esser un male più grande del torto, che si vuole ribattere»<sup>41</sup>.

Occorre tener presente però un ulteriore aspetto determinante: il sentimento religioso del soggetto legittimato a reagire. Più precisamente, si tratta, secondo Tamburini, di appurare se un credente cristiano al fine di salvare la propria vita possa reagendo uccidere il proprio ingiusto aggressore. La risposta rovescia e ribalta il piano prospettico. Per affrontare il quesito viene infatti posta l’attenzione sulla figura del sacrificio. Non costituisce «delitto», secondo Tamburini, l’azione di chi, «in vista d’un fine più alto»<sup>42</sup>, voglia sacrificare la propria vita anziché reagire contro l’ingiusto aggressore. La configurazione giuridica del delitto appare pertanto logicamente incompatibile con il concetto di sacrificio posto in essere da un soggetto credente

---

<sup>38</sup> *Ibidem.*

<sup>39</sup> *Ibidem.*

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>41</sup> *Ibidem.*

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 63.

quando, pur subendo una «ingiusta aggressione»<sup>43</sup>, decida di non difendersi e di non reagire sacrificando così la propria vita. Allora si tratta di un suicidio? Innanzi all'azione di un cristiano che decide di non reagire nei confronti di una ingiusta aggressione e quindi di sacrificare la propria vita per salvaguardare quella altrui, si devono sottolineare, secondo Tamburini, due aspetti focali: da un lato, benché possa apparire non degna di imitazione o di invidia, essa non potrà qualificarsi come azione peccaminosa; dall'altro, tale azione costituisce un legittimo atto di disposizione nonché di cessione di un proprio diritto. Ne consegue un aspetto davvero determinante: ogni singolo uomo può cedere il diritto della proprietà personale «per un bene maggiore»<sup>44</sup>.

Come evidenziato, il diritto di uccidere si salda all'idea di reazione legittima nei confronti di una ingiusta aggressione subita. Tale chiave interpretativa si pone non solo con riferimento all'ipotesi di omicidio e di suicidio (talvolta legato, in forza del sentimento religioso, alla figura del sacrificio umano) ma anche all'ipotesi di reazione del corpo sociale verso un suo membro che si è macchiato di delitti tanto gravi da essere condannato a pena capitale. Il tema si apre dunque alla delicatissima questione della legittimità della pena di morte<sup>45</sup>. La questione diviene la seguente: la pena di morte può essere intesa e giustificata come legittimo esercizio del diritto ad uccidere, senza

---

<sup>43</sup> Ivi, p. 61.

<sup>44</sup> Ivi, p. 64.

<sup>45</sup> Un affresco ampio e dettagliato della questione giuridica della pena di morte è offerto dall'analisi di E. Dezza, *Il problema della pena di morte*, in P. Cappellini-P. Costa-M. Fioravanti-B. Sordi (eds.), *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti. Il contributo italiano alla storia del pensiero. Ottava appendice. Il diritto*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2012, pp. 223-231. Per una densa panoramica del dibattito dottrinale, politico ed intellettuale circa l'abolizionismo della pena di morte nel quadro della cultura giuridica italiana si rinvia al recente studio condotto da E. Tavilla, *Guerra contro il crimine. Pena di morte e abolizionismo nella cultura giuridica italiana*, in A. Sciumè (ed.), *Il diritto come forza, la forza del diritto. Le fonti in azione nel diritto europeo tra medioevo ed età contemporanea*, G. Giappichelli Editore, Torino 2012, pp. 151-185. Fondamentale per una corretta disamina del diritto di uccidere, in connessione alla pena di morte, risulta lo studio monografico di P. Costa, *Il diritto di uccidere: l'enigma della pena di morte*, Feltrinelli, Milano 2010. Si segnala altresì M. Da Passano, *Emendare o intimidire? La codificazione del diritto penale in Francia e in Italia durante la Rivoluzione e l'Impero*, G. Giappichelli Editore, Torino 2000; in prospettiva storico-criminologica, O. Vocca, *Evoluzione del pensiero criminologico sulla pena di morte: da Cesare Beccaria al Codice Zanardelli*, E. Jovene, Napoli 1984.

rappresentare una lesione o una violazione del diritto alla proprietà personale altrui? La riflessione parte da una specifica necessità: capire come la società tramite il diritto possa reagire nei confronti di un soggetto autore di un omicidio. Le implicazioni sono notevoli: è legittimo condannare a morte un soggetto che si è macchiato di omicidio? Quale vantaggio o beneficio ne ricava la società? Tamburini si appropria alla questione svolgendo alcune preliminari considerazioni circa una possibile punizione alternativa alla condanna a morte: la riduzione in schiavitù dell'omicida a favore dei parenti più prossimi dell'ucciso.

Tale soluzione appare al Tamburini come «ragionevole»: «è giusto, che chi ha infranto la proprietà personale di un altro, debba perder la propria»<sup>46</sup>. La riduzione in schiavitù andrebbe a configurarsi come una (legittima e giustificata) perdita – e non certo una lesione – della proprietà personale del soggetto condannato realizzando in tal modo non solo una funzione deterrente ma anche riparativa – almeno parzialmente – del danno arrecato: da una parte, il condannato può «nello stato di schiavitù» riparare «il torto da lui fatto alla società» e, dall'altro, i suoi patimenti possono essere «esempi permanenti» al fine di «atterrire gli altri dal commettere siffatti delitti»<sup>47</sup>.

Quale può dunque essere la pena più idonea nei confronti del delitto di omicidio? Schiavitù o pena di morte. Le ricadute sotto il profilo del diritto naturale della proprietà personale sono di notevole rilevanza.

Tamburini evidenzia come «alcuni» credano che la pena della schiavitù sia «assai più giusta, e corrispondente al delitto» di quanto non sia «la sanzione della legge, che toglie la vita ad un uomo, che l'ha tolta ad un altro»<sup>48</sup>. Secondo tale orientamento, infatti, la pena della schiavitù, connotandosi come «dolorosa abbastanza» e di «lunga durata», sarebbe ben più idonea «a servire di esempio per gli altri, e di freno di quel ch'esser possa la istantanea pena di morte»<sup>49</sup>. Si aggiunge poi un ulteriore motivo a rafforzamento di tale corrente: la morte dell'uccisore, quale risultato della applicazione della pena capitale irrogata nell'ipotesi di delitto di omicidio, non recherebbe alcun tipo di vantaggio all'ucciso o alla sua famiglia e neppure alcun indennizzo alla società, la quale, per di più, con la condanna a morte dell'omici-

<sup>46</sup> P. Tamburini, *Lezioni di filosofia morale e di naturale diritto*, cit., Lezione XV, cit., p. 65.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

da, si priverebbe di due dei suoi membri. In questi termini Tamburini difende e proclama la utilità della pena correzionale e si scaglia contro la pena di morte sottolineandone i rischi, le carenze e la pericolosità. Senza troppi indugi connota la pena capitale come «pena fatale», inutile, non correzionale né per il delinquente né per la stessa società: «l'uccidere un nemico, che si è vinto, e si è messo fuori dello stato di nuocere, non è un diritto penale, è una crudeltà ed un assassinio»<sup>50</sup>.

Spostando quindi l'attenzione sulla pena di morte, l'abate contesta anche l'argomentazione per la quale essa avrebbe il primario compito di atterrire gli «altri cittadini dal commettere un simil misfatto»<sup>51</sup>. Egli muove forti critiche circa la funzione deterrente della pena di morte, in relazione a due ordini di motivi: da una parte, l'effettiva necessità del ricorso ad una simile pena, dall'altro, la sussistenza di altri mezzi che possano supplire allo scopo. Per provare la necessità del ricorso ad una simile pena, i sostenitori di questo orientamento si rifanno – osserva Tamburini – alla autorità delle leggi che prevedono la pena di morte contro i delinquenti. Tuttavia, questa prova costituirebbe «una bellissima petizion di principio»<sup>52</sup>. Infatti, nel momento in cui si cerca di determinare se la pena di morte sia «ragionevole e giusta», si sta in realtà chiedendo se quella legge che prevede ed infligge una tale pena sia essa stessa «giusta, e ragionevole»<sup>53</sup>. Se la presenza di una legge che impone la pena di morte può costituire un indizio della supposta necessità di quella pena per la «garanzia dei diritti sociali», la pena stessa non può costituire a sua volta una prova della necessità di quella legge<sup>54</sup>. Con fine argomentazione emerge quindi la ferrea contrarietà alla pena capitale. Non senza toni enfaticanti Tamburini richiama allora la luce «che brilla nel nostro secolo» capace, tra molte difficoltà, di dipanare le oscurità di una pratica, quella della pena di morte, che «intacca i diritti originari dell'uomo» sotto il pretesto di una irrinunciabile necessità<sup>55</sup>. In tale prospettiva cita le figure di Giuseppe II, Caterina II e Leopoldo II: sovrani che, «non meno illuminati, che amantissimi del bene de' loro popoli, del buon ordine, e della pubblica sicurezza», hanno ritenuto inutile ai fini della

---

<sup>50</sup> Ivi, p. 76.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> Ivi, p. 77.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Ivi, p. 78.

garanzia dell'aggregazione sociale la pena capitale, dichiarandola «irragionevole, ed ingiusta»<sup>56</sup>.

Il punto nodale della questione è rappresentato quindi dal concetto di necessità quale presupposto e requisito fondamentale per il ricorso alla pena capitale. Come provare la sussistenza di una necessità per giustificare la condanna a morte di un soggetto? Vi sarebbero diversi elementi che concorrono a vario titolo nella determinazione e concretizzazione dell'idea di necessità – spesso rapportata al concetto di utilità – della pena capitale. Tuttavia, ribadisce Tamburini, neppure la (pretesa) utilità rappresenta «una ferma base» su cui la pena di morte si possa «sicuramente appoggiare»<sup>57</sup>. Vi sarebbe tuttavia un ulteriore elemento a supporto della presunta necessità di tale pena: ossia ipotizzare che i governi siano legittimati a decretare contro i delinquenti la pena di morte a condizione che, prima di giungere all'«estremo supplizio», siano stati applicati «tutti gli altri mezzi» non solo di carattere repressivo ma anche preventivo<sup>58</sup>. La mancata o insufficiente applicazione «a tempo opportuno» di pene di carattere correzionale spingerebbe però troppo facilmente i governi a ritenere «necessaria la via compendiarica della pena di morte» nella erronea convinzione di «troncare i delitti» con il condannare l'autore del reato<sup>59</sup>.

Tamburini contesta la base argomentativa e la portata applicativa della legittimità del diritto penale di morte negando pure l'idea sostenuta da «alcuni scrittori» non meglio precisati di ravvisare in tale diritto «lo stato di guerra della società contro il membro della medesima»<sup>60</sup>. In realtà, il parallelismo tra pena di morte e stato di guerra contro un membro della società sussiste, secondo l'abate, solo in una specifica ipotesi: quando tale pena venga disposta nei confronti del «nemico della Repubblica» che minaccia la «rovina dell'aggregazione sociale»<sup>61</sup>.

---

<sup>56</sup> Ivi, p. 79. In relazione alla politica del diritto adottata in Russia da Caterina II, in area austriaca da Giuseppe II e Leopoldo II (già granduca di Toscana dal 1765 al 1790) risultano fondamentali le pagine di A. Cavanna, *Storia del diritto moderno in Europa. Le fonti e il pensiero giuridico II*, A. Giuffrè, Milano 2005; A. Padoa Schioppa, *Storia del diritto in Europa. Dal medioevo all'età contemporanea*, il Mulino, Bologna 2007; G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna. I: Assolutismo e codificazione del diritto*, il Mulino, Bologna 1976.

<sup>57</sup> P. Tamburini, *Lezioni di filosofia morale e di naturale diritto*, cit., Lezione XV, cit., p. 80.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> Ivi, p. 81.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

Solo ed esclusivamente in questo caso sarebbe ravvisabile un vero e proprio stato di guerra verso un membro della società. In qualunque altra ipotesi, il vedere la «società armata» per distruggere un solo cittadino, in mancanza di una «estrema necessità», rappresenterebbe solo «uno spettacolo di ridicola atrocità»<sup>62</sup>. Ricondurre, benché per una sola e specifica ipotesi, il diritto penale di morte alla sfera del diritto di guerra comporta l'applicazione dei principi propri dello *jus in bello* e del diritto di difesa. Così come avviene nei rapporti tra nazioni, quando una nazione impugna le armi al fine di respingere per mezzo della forza una forza che la minaccia, essa non ha il «diritto di far alla nemica più di quel male, che è necessario per la propria difesa»<sup>63</sup>. La questione è determinare allora se la nazione, una volta respinta «colla forza la forza» e messo il nemico fuori dello stato di nuocerle, abbia uno specifico diritto di «distruggere la nazione rivale»<sup>64</sup>; il che, rapportato al tema che stiamo affrontando, significa verificare se la nazione possa condannare a pena capitale un nemico pubblico reso ormai inoffensivo. La posizione del Tamburini è facilmente desumibile da una domanda retorica che egli formula ai propri lettori: «l'ammazzare il vinto che non può più nuocere non è un vero assassinio?»<sup>65</sup>.

Si ribadisce però un aspetto centrale: nel momento in cui «invalde l'altrui» (dunque in presenza di una aggressione), il delinquente perde, secondo Tamburini, il «diritto della propria conservazione»; quando l'aggressore viene respinto e messo fuori dello stato di nuocere cessa «nell'altro il diritto di offenderlo»<sup>66</sup>. Tale argomentazione, che sintetizza il rapporto biunivoco tra diritto alla propria conservazione e diritto di uccidere, diviene sulla base della natura e delle implicazioni del concetto di delitto un argomento di forte critica nei confronti di uno dei massimi giuristi e pensatori del Settecento sostenitore in taluni casi della legittimità della pena di morte: Gaetano Filangieri<sup>67</sup>.

---

<sup>62</sup> *Ibidem.*

<sup>63</sup> *Ibidem.*

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 82.

<sup>65</sup> *Ibidem.*

<sup>66</sup> *Ibidem.*

<sup>67</sup> Sulla figura ed il pensiero del Filangieri, per i profili di maggiore rilevanza per il presente studio, si vedano A. Trampus, *Gaetano Filangieri*, in P. Cappellini-P. Costa-M. Fioravanti-B. Sordi (eds.), *Enciclopedia*, cit., pp. 253-256; F. Lomonaco, *Pensiero e vita civile nella Napoli vichiana di fine Settecento: da Filangieri a Pagano*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» 39 (2009), pp. 71-104; F. Berti, *La ragione prudente. Gaetano Filangieri e la religione delle riforme*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 2003. Di notevo-

Tamburini osserva infatti come secondo Filangieri sarebbe «contrario al buon senso» l'assunto per il quale il «delitto» possa, in un momento, «far perdere il diritto alla propria conservazione», per poi restituire lo stesso diritto dopo che il «delitto è consumato»<sup>68</sup>. In altre parole, Filangieri contesterebbe il fatto che da una medesima causa (in questo caso il «delitto») possano scaturire, in due momenti differenti (ossia prima e dopo la consumazione del delitto), «due effetti contrari» ossia consente e legittima la reazione ma impedisce e proibisce la condanna a morte dell'autore del fatto<sup>69</sup>.

In realtà – ribatte con fermezza Tamburini – il Filangieri «non si avvede» che «le cause, che operano al momento possono cessar al momento di produrre l'effetto cessata l'azione della causa, che prima operava»<sup>70</sup>. Non si tratterebbe, dunque, di un'unica ed identica causa a produrre, nel medesimo momento, due conseguenze diverse, opposte, contrarie e quindi illogiche. L'abate ritiene invece che, se da un lato, «l'ingiusta aggressione» fa perdere all'assalitore il diritto sulla propria vita, dall'altro, una volta respinto il pericolo, cessa in capo alla società il «diritto di distruggere l'aggressore», con l'ulteriore conseguenza della reviviscenza nel nemico – ormai non più aggressore – del diritto della propria conservazione e dunque la negazione della pena di morte<sup>71</sup>.

#### 4. *Brevi cenni conclusivi*

Nel corso delle sue *Lezioni* universitarie di diritto naturale, Tamburini affronta a più riprese e sotto diversi profili d'analisi il tema del diritto di uccidere fornendo interessanti spunti di riflessione e lasciando

---

le importanza gli studi di M.R. Di Simone, *Gaetano Filangieri e i criminalisti italiani della prima metà dell'Ottocento*, in A. Trampus (ed.), *Diritti e costituzione: l'opera di Gaetano Filangieri e la sua fortuna europea*, il Mulino, Bologna 2005, pp. 165-230; M. Montorzi, *Giurisdizione criminale e funzione censoria dei magistrati (Cremani, Filangieri e Carmignani ed il problema dell'“imputabilitas” nella crisi del diritto comune pre-codificatorio)*, in O. Condorelli (ed.), *“Panta rei”: Studi dedicati a Manlio Bellomo*, vol. IV, Il Cigno Edizioni, Roma 2004, pp. 89-126; K. Seelmann, *Gaetano Filangieri e la proporzionalità fra reato e pena. Imputazione e prevenzione nella filosofia penale dell'Illuminismo*, «Materiali per una storia della cultura giuridica» 31 (2001), pp. 3-26.

<sup>68</sup> P. Tamburini, *Lezioni di filosofia morale e di naturale diritto*, cit., Lezione XV, cit., p. 82.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> *Ibidem*.



aperte tante prospettive di studio. Queste linee di sviluppo pur attraverso differenti tragitti pare giungano ad una medesima destinazione: negare la legittimità del diritto di uccidere. Per arrivare però a tale risultato l'abate procede quasi all'inverso ossia studiando se e quando uccidere sia una azione legittima. Può essere legittimo uccidere? A quali condizioni? Ed è proprio in tale incedere argomentativo che Tamburini individua quale condizione preliminare la necessaria sussistenza di una reazione nei confronti di una ingiusta aggressione. Pare così individuarsi un grimaldello concettuale con il quale scardinare la legittimità dell'azione omicida. Viene così apparentemente ammessa la liceità dell'uccidere in due direzioni: quella individuale-soggettiva e quella collettiva-sociale. Nella prima direzione parrebbe emergere un diritto soggettivo ad uccidere, in difesa della propria conservazione, l'ingiusto aggressore che mette in pericolo e minaccia la nostra vita ed i nostri beni. Un diritto soggettivo legato e connotato all'idea di proprietà individuale della propria persona tale da giustificare atti di disposizione (quali reazione ad una aggressione o addirittura soppressione individuale quale massimo atto di disposizione personale). Nel momento in cui si aprono questi ampi spazi nella ammissione della legittimità dell'uccisione, si articola però una complessa serie di condizioni che di fatto circoscrivono in maniera determinante l'ipotetico campo di applicazione di quel diritto. Si evidenzia così ad esempio la necessaria proporzionalità tra offesa e reazione (determinante anche sul versante della lettura sociale).

Al contempo Tamburini, se da un lato sottolinea l'assoluta illegittimità del diritto ad uccidere sé stessi qualificando addirittura come «filosofico delirio» la teoria legittimante il suicidio, dall'altra pare su taluni profili ammettere la liceità della morte di sé quale sacrificio o martirio frutto di una propria consapevole e libera volontà a non reagire o meglio a reagire passivamente ad una «ingiusta aggressione» subita. Tale opposizione (che diviene negazione) alla possibile legittimità del diritto ad uccidere si estende anche alla sua dimensione sociale-collettiva. L'uccisione non può essere intesa neppure come diritto di natura collettiva. Da qui emerge dunque la forte opposizione sia alla pena di morte nei confronti di un criminale (pena ritenuta assolutamente non necessaria e contraria al benessere stesso della società) sia alla ipotesi di tirannicidio<sup>72</sup> (ossia l'uccisione del tiranno,

---

<sup>72</sup> Per una rapida visuale sulle dinamiche storiche del concetto di diritto di resistenza, con particolare attenzione all'età moderna si rinvia, anche per un più approfondito,

pur nel quadro di un più ampio *jus resistendi*). Tamburini, nonostante proponga al lettore una attenta ricostruzione concettuale, giunge ad un pressoché totale rifiuto e rigetto del diritto di uccidere, tanto più nella sua possibile lettura e interpretazione giusnaturalistica. Il tema si apre e si aprirà ad un amplissimo ventaglio di quesiti e dilemmi che divideranno la scienza giuridica: un dibattito che, ispirato dall'illuminismo<sup>73</sup> e rivolto all'umanesimo penale<sup>74</sup>, giungerà alla contemporaneità.

*Ricercatore indipendente*

[carrera.alberto.81@gmail.com](mailto:carrera.alberto.81@gmail.com)

---

dito quadro bibliografico, a A. Carrera, *Il diritto di resistenza nella dottrina giuridica di Emer de Vattel*, in A. Sciumè (ed.), *Il diritto come forza*, cit., pp. 81-109. Si segnala inoltre M.G. Labriola, *Barbeyrac interprete di Pufendorf e di Grozio. Dalla costruzione della sovranità alla teoria della resistenza*, Editoriale scientifica, Napoli 2003.

<sup>73</sup> In tale prospettiva si veda, anche per un puntuale quadro bibliografico, D. Ippolito, *How To Punish? The Deontology of Punishment in the Enlightenment Philosophy*, «Italian Law Journal» 7 (2021), pp. 441-463.

<sup>74</sup> Circa lo sviluppo storico dell'umanesimo penale – che vede nella figura di Cesare Beccaria il suo primo teorizzatore – si richiamano Ph. Audegean, *La philosophie de Beccaria. Savoir punir, savoir écrire, savoir produire*, Vrin, Paris 2010; Ph. Audegean-L. Delia (eds.), *Le Moment Beccaria. Naissance du droit pénal moderne (1764-1810)*, Liverpool University Press, Liverpool 2018; P. Costa, *Lo ius vitae ac necis alla prova: Cesare Beccaria e la tradizione contrattualistica*, «Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno» 44 (2015), pp. 917-895; G. Francioni-C. Noûs, *Jus et potestas. Beccaria et la peine de mort*, «Dix-Huitième siècle» 53 (2021), pp. 637-653. Risultano inoltre basilari L. Ferrajoli, *Il paradigma garantista. Filosofia e critica del diritto penale*, Editoriale scientifica, Napoli 2014 e R. V. Vázquez, *Hacia el humanismo penal por el camino de la racionalidad*, «Prudentia iuris» 49 (1999), pp. 37-62.

## Necessità dell'apparenza e memoria dell'effimero: Il doppio volto della moda nella riflessione estetica di Th. W. Adorno

di

ANTONIO VALENTINI

**ABSTRACT:** *Necessity of Appearance and Memory of Ephemeral: The Double Face of The Fashion in the Aesthetical Reflection of Theodor W. Adorno.* The aim of the paper is to investigate the question of the art-fashion relationship as it emerges, in a theoretical context full of (necessarily) unresolved tensions, from the aesthetical-philosophical reflection of Theodor W. Adorno. In particular, the paper highlights how, underlying the idea according to which modern art must open itself (consciously) to the encounter with fashion – to the point of introjecting it into the same sensible structure of the work, i.e. into its “form” –, two motivations are essentially traceable. That is, on the one hand, the ability that fashion has to embody the non-transcendibility of the ephemeral, therefore the impossibility of redeeming-sublimating the dimension of caducity, and on the other hand its ability to exhibit the necessity of appearance: the right that the sensible has to value in itself, beyond any metaphysical justification.

**KEYWORDS:** Art, Fashion, Theodor W. Adorno, Temporality, Appearance

**ABSTRACT:** Obiettivo del saggio è indagare la questione del rapporto arte-moda così come questa emerge, in un contesto teorico carico di tensioni (necessariamente) irrisolte, dalla riflessione estetico-filosofica di Theodor W. Adorno. In particolare, il saggio mette in evidenza come, alla base dell'idea secondo la quale l'arte moderna deve aprirsi (consapevolmente) all'incontro con la moda – fino a introiettarla nella stessa struttura sensibile dell'opera, e cioè nella sua “forma” – siano rintracciabili due motivazioni di fondo. E cioè, da un lato, la capacità che la moda ha di incarnare la non-trascendibilità dell'effimero, l'impossibilità dunque di redimere-sublimare la dimensione della caducità, e dall'altro la sua capacità di esibire la necessità dell'apparenza: il diritto che il sensibile ha di valere di per sé, al di là di ogni sua giustificazione metafisica.

**KEYWORDS:** arte, moda, Theodor W. Adorno, temporalità, apparenza

1. La “verità” della moda e la sua (paradossale) “complicità” con la logica del dominio

All'interno della riflessione estetica di Th. W. Adorno, una delle questioni filosoficamente più significative è senz'altro quella relativa al nesso arte-moda. E a indicarci una possibile pista di indagine da seguire nella perlustrazione di questo tema – non soltanto di evidente attualità ma anche carico di implicazioni sotto il profilo etico-politico – è, in particolare il passo, tratto da *Teoria estetica*, qui di seguito citato. Scrive, dunque, Adorno:

Questa [la moda] ha la propria verità in quanto coscienza inconsapevole del nucleo temporale dell'arte, e ha diritto normativo nella misura in cui, a sua volta, non viene manipolata dall'amministrazione e dall'industria culturale, non viene separata dallo spirito oggettivo. Grandi artisti da Baudelaire in poi sono stati in combutta con la moda; laddove l'hanno denunciata sono stati smentiti dagli impulsi del loro stesso lavoro. Benché l'arte faccia resistenza alla moda quando questa vorrebbe livellarla eteronomamente, è però d'accordo con essa nell'istinto per il conto degli anni, nell'avversione al provincialismo, a quella subalternità da cui bisogna tenersi lontani, come recita l'unico concetto umanamente degno di livello artistico<sup>1</sup>.

In questo passo, sono contenuti elementi di notevole rilievo. Adorno, intanto, stabilisce una relazione fra due termini che, almeno in prima battuta, sembrerebbero antitetici, tali cioè da escludersi reciprocamente, e cioè: la nozione di “moda” e la nozione di “verità”. Se è vero infatti che a quest'ultima la cultura occidentale ha da sempre attribuito, nella gerarchia ideale dei valori, il più elevato e il più nobile dei ranghi – come in particolare attesta la sua lettura onto-teologica in termini di “fondamento” o di “essenza” –, è anche vero che l'idea di moda si è invece imposta, nella storia dell'estetica, come una figura di pensiero che trae la sua specificità dalla stretta connessione che, perfino etimologicamente<sup>2</sup>,

---

<sup>1</sup> Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973 [1970] (ed. it. a cura di F. Desideri-G. Matteucci, *Teoria estetica* [d'ora in poi: *TE*], Einaudi, Torino 2009, pp. 257-258).

<sup>2</sup> “Moda” dall'avverbio latino *modo*, che significa – tra l'altro – “ora”, “adesso”, “subito”. Sul nesso moda-modernità, con particolare riguardo alla riflessione filosofica di W. Benjamin, cfr. U. Lehmann, *Tigersprung. Fashion in Modernity*, The MIT Press, Cambridge (Mass.)-London 2000, in part. pp. 4-51.

la lega a motivi tradizionalmente giudicati meno “degni” (sotto il profilo etico-pratico e cognitivo), o comunque meno meritevoli di “interesse” e di “attenzione”, quali l'effimero e il transitorio, ma anche (e per ciò stesso) il frivolo e il capriccioso, il fatuo e l'inconsistente<sup>3</sup>.

Sempre con riferimento al passo adorniano summenzionato, c'è però un altro aspetto da rimarcare. E cioè il fatto che l'idea di moda, nella lettura che ne propone Adorno (e che molto deve all'interpretazione benjaminiana del “moderno”), rinvia innanzitutto al tema della merce e della mercificazione. È quanto lo stesso Adorno traduce, nel passo appena evocato, con le nozioni, tra loro intimamente correlate, di «amministrazione» e di «industria culturale». Nell'orizzonte del sistema capitalistico-borghese, infatti, moda è l'infinita produzione di quel *sempre-uguale* che è il consumo di beni suscettibili di vendita-acquisto. Sotto questo profilo, moda è l'eterno ritorno di una novità nella quale, però, la ragione critica – in quanto uso autenticamente comprendente del pensiero – ha la virtù di cogliere l'espressione di un identico. Se la moda dunque è tale perché *cambia continuamente*, vi è tuttavia qualcosa, nel movimento di questo interminabile (e anche rapido, o addirittura rapidissimo) mutare, che comunque permane, che si sottrae cioè al piano della contingenza. Dal che, appunto, consegue la leggibilità del fenomeno-moda non più (o non solo) in termini di “variazione”, e quindi di “trasformazione”, ma anche, e in primo luogo, in termini di “ripetizione”. Da questo punto di vista, ciò che la moda certifica è il trionfo di una *logica destinale*, e dunque di un'istanza di necessità, che sembra mettere fuori gioco ogni apertura alla possibilità del possibile.

Il fatto è che, nell'incessante metamorfosi dei volti contingentemente assunti dalla moda, quanto si ripete è la stessa *logica* posta a fondamento del fenomeno-moda, e cioè quella logica del profitto e della redditività che si incarna nella figura del circolo marxiano “denaro-merce-denaro”. È proprio questo, allora, uno dei tratti salienti di quello che Adorno chiama il “mondo amministrato”, intendendo con ciò il sistema dei rapporti di forza fattualmente vigenti all'interno della società capitalistico-borghese. Ciò che la caratterizza è l'ineso-

---

<sup>3</sup> Oltre al già citato, e assai importante, contributo di Lehmann, si vedano anche, in merito, E. Wilson, *Adorned in Dreams. Fashion and Modernity* (1985), I. B. Tauris & Co Ltd 2003 (trad. it. di M. Giambò, *Vestirsi di sogni. Moda e modernità*, a cura di L. Ruggerone, Franco Angeli, Milano 2008) e N. Squicciarino, *Il profondo della superficie. Abbigliamento e civetteria come forme di comunicazione in Georg Simmel*, Armando Editore, Roma 1999.

rabile tornare ad accadere di quella dinamica, *fantasmagoricamente* spacciata per “naturale” ma in realtà storicamente determinata<sup>4</sup>, per cui il “valore d’uso” delle cose tende ad essere annullato, o rimosso, a esclusivo vantaggio del loro “valore di scambio”. Ebbene, è esattamente dal primato attribuito al valore di scambio, dal privilegiamento cioè dell’astratto sul concreto, o del quantitativo sul qualitativo, che consegue la riduzione di ogni ente al rango di *positum*: al rango di oggetto “disponibile” e “accessibile”, matematicamente misurabile e spazialmente occupabile, in vista del conseguimento di quell’unico fine che è la produzione del consumo<sup>5</sup>. Questo significa che, nell’orizzonte del “mondo amministrato”, in quanto mondo mercificato, l’ente vale *solo* in quanto oggetto di una potenziale compravendita.

A determinare così il senso dell’ente, di ogni ente, è la sua comprensione come “equi-valente”. E questo perché, secondo la logica identitaria che informa il dispositivo della mercificazione, ogni ente è la sua utilizzabilità e sfruttabilità in quanto oggetto inserito in una rete di traffici e trasporti il cui fine, preventivamente fissato, è l’incremento della quantità di denaro investita nella messa in esercizio dell’iniziativa imprenditoriale: il ritorno con un saldo in attivo rispetto al conto di partenza<sup>6</sup>. A profilarsi, dunque, è uno scenario all’interno del quale ogni ente finisce per essere pensato-valutato come identico a ogni altro ente: a ogni altro ente che appunto possiede, nella relazione tra “cliente” ed “offerente”, il medesimo valore di scambio. Di qui, allora, il venire in primo piano di quei processi di alienazione, e insieme di reificazione, che consistono nella sempre più radicale e pervasiva riduzione dei *rapporti tra uomini*, in quanto rapporti sussistenti tra singolarità incarnate, alla condizione di meri *rapporti tra cose*: tra essenti che, ormai, si qualificano per il loro carattere desensualizzato e destorificato. Per la loro esclusiva leggibilità, cioè, in funzione di una logica strumentale che, in ogni fenomeno, vede soltanto il caso particolare di una regola astratta: l’“esempio”-*Beispiel* di una classe più generale di elementi.

<sup>4</sup> La nozione di “fantasmagoria”, com’è noto, è al centro del *Passagen-Werk* di Benjamin.

<sup>5</sup> Su questo, cfr. M. Cacciari, *Il produttore malinconico*, introduzione a W. Benjamin, *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*, trad. it. di E. Filippini, Einaudi, Torino 2011, pp. V-XLVI.

<sup>6</sup> Su questo, cfr. P. Sloterdijk, *Die letzte Kugel. Zu einer philosophischen Geschichte der terrestrischen Globalisierung*, in *Sphären II. Globen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2001 (trad. it. di B. Agnese, *L’ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, Carocci, Roma 2005).

Ciò si spiega col fatto che, in questa prospettiva, ad agire – in termini simmeliani – come *equivalente universale* è proprio il denaro. Quello stesso denaro che ha la capacità di rendere omogeneo e uniforme ciò che qualitativamente non lo è: ciò che di per sé non sarebbe sussumibile sotto principi universali, o sotto categorie date *a priori*. Questo significa che il primato assegnato al valore di scambio implica una soppressione dell'individualità delle cose. Una negazione, quindi, della loro unicità: della loro non-riducibilità a schemi modellati su un uso del pensiero di tipo deduttivo e dimostrativo, computazionale e combinatorio. È proprio il denaro, in definitiva, a operare come livellatore supremo: come principio capace di neutralizzare quel carattere inappropriabile e inoggettivabile delle cose che – per dirla con Benjamin – fa tutt'uno con la loro "aura", da intendersi come espressione della inestinguibile eccedenza di senso implicita nella concretezza del loro apparire<sup>7</sup>. È quanto per Adorno costituisce, com'è noto, l'"in sé" delle cose, ossia il "più" del fenomeno (il *mehr*): quel fondo opaco che, nella datità dell'ente percepito, trascende ogni sua possibile rappresentazione determinata – e quindi ogni sua possibile definizione in termini logico-analitici –, affiorando obliquamente al suo interno, e per il favore stesso delle sue qualità sensibili, come l'altro *del dato*<sup>8</sup>.

Che la moda, dunque, comporti una (almeno tendenziale) negazione di ciò che Adorno appunto chiama il "più" del fenomeno, è una conseguenza della sua «palese dipendenza [...] dall'interesse del profitto» e del suo «compattamento con il meccanismo capitalistico»<sup>9</sup>. È quanto mostra, ad esempio, il modo d'essere e di operare dello stesso «mercato dell'arte», che «finanzia i pittori ma in compenso, di recente, pretende apertamente o di nascosto che essi consegnino qualcosa che gli si richiede sia conforme a una loro maniera che abbia mercato»<sup>10</sup>. E questo fino al punto di dare luogo alle «cosiddette mode artistiche», dove a essere immediatamente infranta – fa notare ancora Adorno – è la stessa «autonomia» dell'opera: quella sua "legalità" che essa è chiamata a darsi *liberamente*, senza farsela dettare cioè da quanto le è eteronomo, e che sola le consente di affermare la propria lontananza, ossia la propria differenza, rispetto all'empiricamente

---

<sup>7</sup> In particolare, sul nesso "aura"-opera d'arte, cfr. *TE*, p. 61.

<sup>8</sup> In proposito, cfr. G. Di Giacomo, *Arte e modernità. Una guida filosofica*, Carocci, Roma 2016.

<sup>9</sup> *TE*, p. 429.

<sup>10</sup> *Ibidem*.



esistente<sup>11</sup>. Sotto questo aspetto, a rendere «contestabile»<sup>12</sup> la moda è il ruolo metabolicamente attivo che essa può svolgere nel contesto di quelle pratiche, o di quelle strategie, perfettamente integrate nel “mondo amministrato”, il cui tratto distintivo è il loro essere orientate, in modo tanto più efficace quanto più abilmente dissimulate e ideologicamente mediato, verso la ratifica dell’esistente: verso la promozione a-critica delle sue strutture di significato e della logica appropriativa ad esse sottesa.

Nel passo adorniano dal quale ha preso le mosse la nostra analisi troviamo però un’osservazione, teoreticamente cruciale, che esige di essere attentamente meditata. Lì, infatti, Adorno sostiene che la moda ha comunque una sua «verità». E questo “contenuto di verità”, ascrivibile appunto alla moda, è qualcosa che le può essere attribuito solo *a una condizione*. Solo a condizione cioè che la moda – la cui immanenza alla logica del dominio è in ogni caso confermata, nella modernità, dalla sua attitudine ad abbandonarsi, «come in stato di ebbrezza», alla datità di un «sociale essere-così-e-non-altrimenti»: al destino di «estraniazione» che sembra ineluttabilmente pesare su ogni figura dello «spirito obiettivo»<sup>13</sup> – venga presa in considerazione come espressione, sia pure ancora immediata, di quel “nucleo temporale” che l’opera d’arte moderna, invece, ha la capacità di esibire in modo “riflesso”, essendo il risultato della sua *trasformazione “in immagine”*. Qui, infatti, Adorno scrive che la moda «ha la propria verità in quanto coscienza inconsapevole del nucleo temporale dell’arte». La verità della moda consiste, dunque, nella sua connessione con la dimensione del tempo, con l’idea cioè della caducità.

Sotto questo specifico aspetto, allora, la moda può legittimamente rivendicare un qualche «diritto normativo» *anche* nell’orizzonte della produzione artistica. Il che, però, può avvenire solo all’interno di una prospettiva autenticamente *critica* e quindi, secondo Adorno, solo per il favore della funzione che nell’opera viene svolta dalla sua *forma*. Da quella medesima forma che, in quanto tale, è l’esito una sintesi dell’eterogeneo, e quindi di un *poiein*: di un lavoro di unificazione e, insieme, di organizzazione del molteplice. Con ciò si sta infatti nominando un’attività che, sia pure nel contesto di una dinamica ad alto tenore tensivo – quel complicato “gioco” all’interno del quale a cortocircuita-

---

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 429-430.



re tra loro sono, da un lato, la ricettività-passività del momento “erotico” (il polo della a-intenzionalità) e, dall'altro, l'attività-spontaneità del momento “conoscitivo” (la quota di intenzionalità inerente al processo di trasformazione “in immagine” del percepito)<sup>14</sup> –, mette capo alla costruzione di un artefatto, ossia di un “prodotto”. Questo, però, con la consapevolezza che a rendere “artistico” un tale prodotto, di per sé affine alle altre “cose” che popolano il mondo empirico, è la sua capacità di distinguersi dal piano delle “semplici *res*”. La sua capacità, cioè, di esibire quell'autonomia – quel carattere monadologico e intransitivo della propria oggettualità – che salva l'opera da ogni subalternità nei confronti dell'esistente (una condizione, questa, che nel passo citato in apertura Adorno definisce come «provincialismo») ma che, in essa, paradossalmente, non può essere mai disgiunta dall'istanza della non-autonomia, o della eteroreferenzialità.

Che la moda, dunque, possa rivendicare un «diritto normativo» – come, appunto, scrive Adorno – solo «nella misura in cui, a sua volta [...] non viene separata dallo spirito oggettivo» significa che a rendere legittima, e anzi necessaria, la connessione tra arte e moda è, innanzitutto, l'idea di una forma artistica che sorge, e che non smette di “mostrare se stessa”, come l'obiettivazione di una “spiritualità”, o di un processo di “spiritualizzazione”, di fatto coincidente con la storicità condensata al suo interno. Di qui, allora, l'idea secondo la quale è proprio «attraverso» la moda che l'arte «comunica» con quello «spirito oggettivo, ancorché non-vero»<sup>15</sup> che è il modo d'essere della realtà nell'epoca del capitalismo avanzato. A essere, infatti, definibile in termini di “spirito”, o di “spiritualizzazione”, è la profondità inapparente incorporata nella stessa superficie dell'opera: è quella sua componente *mimetico-espressiva* (ciò che Adorno chiama anche il momento del «non posto»)<sup>16</sup> che implicitamente palpita nell'apparenza fenomenica dell'oggetto artistico, che non cessa cioè di *ri-velarsi* attraverso la determinatezza del «soggettivamente prodotto»<sup>17</sup> (tutto ciò che, nell'opera, si colloca piuttosto dalla parte del “costruito” e dell’“intenzionale”, della “conoscenza” e dell’“esplicitezza”).

Per quell'arte, allora, che adesso “sa” di non poter mai davvero trovare la sua “misura” – in quanto misura del proprio differire dal reale,

---

<sup>14</sup> Sul nesso “eros-conoscenza”, cfr. *TE*, pp. 447-450.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 429.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 73.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

essendovi tuttavia immersa – se non nella intelligente disponibilità al confronto con la moda, quest’ultima viene a configurarsi come un *termine di paragone* privilegiato e, a ben vedere, irrinunciabile. E questo perché è appunto la moda a esibire, sia pure in modo ancora irriflesso, l’insopprimibilità di quel *nucleo temporale* che nell’arte, invece, viene a manifestazione in modo programmatico e autocosciente. Se è vero dunque che, nell’opera, la forma è «contenuto sedimentato»<sup>18</sup>, se la materialità dell’opera cioè consiste nel suo darsi come espressione di una storicità che risulta coagulata nei suoi stessi mezzi sensibili, allora è anche vero che la moda – in quanto figura emblematica di una modernità nel cui *ethos* la transitorietà del puramente effimero e l’(apparente) immutabilità del sempre-uguale si rivelano reciprocamente solidali – può e deve funzionare, per l’arte, non già come un *dato* da-constatare-e-riprodurre – che è quanto accadrebbe se il tenore mimetico dell’opera fosse leggibile nei termini di una mera *Nachahmung*: di una piatta reduplicazione del già-esistente –, ma piuttosto come un *insieme di possibilità* non ancora esplicitate.

Questo vuol dire che, nella moda, l’arte moderna è chiamata a leggere un vero e proprio *materiale inventivo*. Si tratta cioè di un materiale, virtualmente inesauribile, che attende di essere interiorizzato e ri-configurato, esplorato nel suo statuto e insieme ri-utilizzato. Il che, però, può avere luogo solo nell’orizzonte di pratiche e procedure dove è pur sempre la “legge di movimento” immanente all’opera – quella “regola” cioè che l’opera, in senso kantiano, dà a se stessa liberamente – ad agire come *a priori*, come principio sintetico, dell’introiezione e insieme della trasfigurazione della moda. Se è vero, quindi, che «grandi artisti, da Baudelaire in poi, sono stati in combutta con la moda», è anche vero che, in questi casi, a marcare una differenza decisiva, rispetto a ogni pratica invece docilmente acquiescente alla logica strumentale vigente nel mondo, è stato proprio il *modo* in cui la “grande” arte ha saputo instaurare con la moda una relazione fruttuosamente interattiva, e anzi addirittura “collusiva”. Il fatto, cioè, che l’arte abbia saputo vedere in essa un materiale da *plasmare altrimenti*. Si tratta, dunque, di un materiale che l’arte ha saputo sottrarre al suo abituale contesto di intelligibilità, per inscrivere poi nella compaginazione sensibile dell’opera: in quel campo energetico, abitato da tensioni polari necessariamente irrisolte, che è la sua tessitura formale. Il che, come esemplarmente testimonia l’opera di un autore

---

<sup>18</sup> Ivi, p. 8.

come Baudelaire, è avvenuto – e, più in generale, *deve poter* avvenire – secondo una modalità “astuta”<sup>19</sup>, e cioè secondo dosaggi e proporzionamenti intelligentemente educati, culturalmente affinati.

## 2. Arte e moda nell'orizzonte della modernità: tra “accordo” e “resistenza”

Già a questo livello, allora, ad affiorare con chiarezza è un punto di estrema importanza. E cioè la messa in rilievo, da parte di Adorno, del carattere fondamentale *duplice* dell'atteggiamento, o della postura, che l'arte moderna è chiamata ad assumere nei confronti del fenomeno-moda. Questa duplicità potrebbe essere anche descritta nei termini di un *accordo* che è, insieme, e paradossalmente, un'*opposizione*. Scrive, infatti, Adorno: «L'arte, se non vuole svendersi, deve resistere alla moda, ma anche vivificarla per non diventare cieca nei confronti del corso del mondo, suo contenuto oggettivo»<sup>20</sup>. In questo senso, osserva ancora Adorno, «l'artista della *vie moderne* è [...] quello che resta padrone di sé perdendosi in ciò che è del tutto effimero»<sup>21</sup>. *Per un verso*, allora, l'arte moderna deve in qualche modo “assimilarsi” alla moda: deve cioè instaurare con essa, con il suo modo d'essere e di operare, una relazione che sia, al contempo, mimeticamente intonata e semanticamente densa, tale cioè da dischiudere sempre nuovi varchi di comprensione. E questo perché è proprio la moda a “ricordare” all'arte la sua non-trascendibile temporalità: il tenore intimamente storico di quel “contenuto di verità” che, per Adorno, è immanente alla forma stessa dell'opera.

E tuttavia, *per altro verso*, l'arte deve avere la capacità di mettere in questione la moda: deve saperne prendere le distanze, deve essere in grado di sottoporla al vaglio di un esame critico. E questo perché, nella moda, come s'è detto, si riflette e si perpetua l'universale “nesso di accecamento”: quella logica del dominio nella quale Adorno riconosce la «cattiva irrazionalità del mondo razionale quale mondo amministrato»<sup>22</sup>. Da questo punto di vista, se la moda è qualcosa di funzionalmente inerente alla diade “amministrazione-industria

---

<sup>19</sup> Su questo, cfr. A. Valentini, *The modern aspect of “metis”: flânerie and strategies of sense in the labyrinth of the metropolis*, «Studi di Estetica» 3 (2020), pp. 209-227.

<sup>20</sup> TE, p. 430.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Ivi, p. 73.

culturale”, allora è proprio di una tale inerenza che l’arte non può mai rinunciare a essere la testimonianza: la presentazione sensibile. Proprio questo, infatti, la mette in condizioni di assolvere alla sua inderogabile prestazione referenziale nei confronti di quell’altro da sé che è la realtà. Una realtà che, “oggi” – l’“oggi” di Adorno, ma anche l’“oggi” nel quale si trova a vivere e ad agire l’abitatore della contemporaneità –, appare tanto più insensata quanto più l’azione astraente e uniformante esercitata al suo interno dalla ragione strumentale tende invece a porsi, arbitrariamente, come l’unica possibile modalità di realizzazione del senso.

A essere, però, particolarmente interessante, nel passo adorniano scelto come punto d’avvio del nostro discorso, è soprattutto quello snodo in corrispondenza del quale si afferma che l’arte è «d’accordo» con la moda nell’«istinto per il conto degli anni». A questo riguardo, può essere ermeneuticamente vantaggioso chiamare in causa la riflessione che Giacomo Leopardi ha sviluppato intorno al fenomeno della moda. Proprio in corrispondenza delle battute iniziali del suo *Dialogo della Moda e della Morte*, contenuto nelle *Operette morali*, Leopardi fa pronunciare alla Morte queste parole, concettualmente preziose: «Passato è già più che ’l millesim’anno che sono finiti i tempi degl’immortali»<sup>23</sup>. Ciò che risuona, qui, è il senso profondo della modernità. A contrassegnare quest’ultima, infatti, è la *caduta degli Immutabili*: la distruzione di ogni significato che pretenda di valere, apoditticamente, al di là del tempo. Sotto questo profilo, il tramonto degli Immutabili è la dissoluzione di quell’ordine “simbolico” al quale la modernità oppone, secondo la grammatica speculativa elaborata da Benjamin, la coscienza dello smembramento “allegorico”, l’esibizione cioè di una frammentarietà e di un’incompletezza che appaiono ormai non più redimibili.

Ma, se è vero che la modernità sancisce la caduta degli Immutabili, o degli Eterni, è anche vero che è proprio il fenomeno della moda a farsene “rappresentante” nella forma più eloquente, e anche più radicale. Il testo leopardiano in questione ruota, appunto, intorno a questa consapevolezza, sicuramente dolente ma insieme improntata a una tagliente, e pur tetra, ironia. Moda e Morte, infatti, hanno molto in comune. Ed è proprio Moda a dichiarare questa affinità, come mostra con vivida icasticità quel passaggio in corrispondenza del

<sup>23</sup> G. Leopardi, *Dialogo della Moda e della Morte*, in Id., *Operette morali*, ed. a cura di L. Melosi, Rizzoli, Milano 2008, p. 129.

quale Moda invita Morte alla rammemorazione del fatto che entrambe sono «nate dalla Caducità»<sup>24</sup>. Non solo, ma a giocare qui un ruolo dirimente è il fatto che la Morte, nel momento in cui viene posta al cospetto di quel suo interlocutore al contempo “polemico” e “complice” che è la Moda, sembra uscire in qualche modo sconfitta dal confronto con la potenza della sua (paradossalmente fraterna) “rivale”.

Ed è ancora una volta la Moda a decretare questa sconfitta: «Se noi avessimo a correre insieme il palio – dice – non so chi delle due si vincessesse la prova, perché se tu corri, io vo meglio che di galoppo; e a stare in un luogo, se tu ne svieni, io me ne struggo»<sup>25</sup>. Se la Morte “corre”, dunque, la Moda “va al galoppo”. Il risultato è che, di fronte al manifestarsi della Moda, e della sua invincibile potenza, la Morte finisce per essere estromessa da quel suo “territorio naturale” che è il divenire: dal mondo, dunque, del nascere e del perire. E questo al punto che la Morte, ormai, è costretta ad accettare di giocare la sua partita secondo movenze e regole procedurali che è la stessa Moda, ciecamente, a imporre. Moda, infatti, sembra attrarre Morte all'interno di un orizzonte qualitativamente diverso e per lei estraneo: il mondo dell'insignificante e del meramente esteriore, il mondo delle “piccole differenze” e dei *costumi* contingentemente adottati dall'uomo nella sua frequentazione del quotidiano (le “opinioni”, le “assuefazioni”). Un mondo, questo, che sembra ora qualificarsi per la sua neutralità rispetto alla dimensione del tempo, giacché al suo interno ciò che manca è proprio il *sensu della fine*, come pure il *sensu della finalità*: l'idea, cioè, di un *telos* capace di spiegare, retroattivamente, il nostro “essere in cammino” verso il suo raggiungimento.

Nell'orizzonte della moda, che pure – per eccellenza – è l'orizzonte della caducità, l'idea stessa di tempo sembra insomma aver perduto ogni significato. Dal che consegue il dileguare della stessa idea di “morte”: la dissoluzione del senso della fine, come pure del senso della finalità, comporta la cancellazione di quell'idea di morte secondo la quale il “morire” significa, e a motivo di una necessità saldamente inscritta nella stessa “natura” delle cose, il loro dover sfiorire per poi eclissarsi nel nulla. Ora, uno degli aspetti principali da sottolineare è il fatto che, nel territorio della moda, a valere è *ciò che non ha valore*: è ciò rispetto a cui la stessa distinzione tra valore e disvalore, come pure quella tra vero e falso, o tra significativo e insignificante,

---

<sup>24</sup> Ivi, p. 130.

<sup>25</sup> Ivi, p. 133.

finisce per essere abolita. A questo livello, dunque, non si può più parlare di un'autentica alternativa tra il vero e il falso: il discorso che riguarda l'esperienza, qui, non può più assumere la forma di un ragionamento strutturato in forma dilemmatica (secondo lo schema "aut...aut")<sup>26</sup>. Quello abitato dalla Moda, infatti, è un mondo dove la «vita stessa» – come si legge nel testo leopardiano – «è più morta che viva»<sup>27</sup>. Ma se è la vita stessa ad apparire «più morta che viva», allora non si può più parlare di una distinzione logicamente fondata tra vita e morte. Qui, insomma, l'idea della morte trionfa e, nello stesso tempo, viene squalificata.

In particolare, quello che Leopardi tratteggia è uno scenario nel quale la moda si impone come l'espressione flagrante dell'istantaneo e del fortuito: dell'impossibilità di trattenere l'attimo. Dell'impossibilità, quindi, di costringerlo all'interno di un ordine di significato che aspiri a funzionare come *nomos*: come un'istanza di regolarità e di permanenza da opporre alla non-prevedibile varietà delle trasformazioni storiche. Ciò che la moda esclude, in definitiva, è la possibilità di ricomporre in unità il frammentario. "Moda", infatti, è il diritto che il singolo dato sensibile rivendica di valere *di per sé*, nella sua stessa precarietà e fugacità. In questa prospettiva, "moda" è una nozione con la quale a essere designata è l'incontenibilità, e insieme l'inesauribilità, di una "pura forza". Qualcosa, dunque, di assimilabile a una pura *energia cinetica*: all'idea di una potenza che si dispiega autonomamente, nella forma cioè di un puro movimento. Un movimento, quello incarnato dalla moda, che vive e si nutre, tautologicamente, del suo stesso intensificarsi: della velocità iper-accelerata esibita dal suo gratuito e immotivato accadere, dall'incessante e perfettamente insensato andare-e-venire delle sue figure. Da questo punto di vista, "moda" è qualcosa che vive, paradossalmente, *del suo stesso morire*<sup>28</sup>. Di qui, appunto, il tenore eminentemente anti-metafisico della moda: la segnatura tipicamente "moderna" che le è imputabile.

Resta però il fatto che l'arte moderna intrattiene con la moda

<sup>26</sup> In merito, cfr. P. Colaiacomo-V. Caratozzolo, *Cartamodello. Antologia di scrittori e scritture sulla moda*, Luca Sossella Editore, Roma 2000, in part. pp. 7-20.

<sup>27</sup> G. Leopardi, *Dialogo della Moda e della Morte*, cit., p. 135.

<sup>28</sup> Sull'idea della moda come pratica nella cui natura «è già racchiuso il germe della sua estinzione», cfr. G. Simmel, *Die Mode*, in Id., *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, Werner Klinkhardt, Leipzig 1911, pp. 29-64 (ed. it. a cura di B. Carnevali-A. Pinotti, *Filosofia della moda*, in G. Simmel, *Stile moderno. Saggi di estetica sociale*, Einaudi, Torino 2020, pp. 199-227, cit. p. 209).

una relazione irriducibilmente ambigua. E questo perché la moda è l'espressione di un modo d'essere del reale che, *per un verso*, l'arte moderna deve accogliere, aderendovi anzi mimeticamente (e questo, a meno di rinunciare all'assolvimento della sua prestazione referenziale nei confronti del mondo), ma che, *per altro verso*, una tale arte deve essere anche in grado di contestare (per non cedere alla "barbarie", alla regressione generale). L'arte moderna, però, deve saper contestare la moda nel momento stesso in cui si apre, produttivamente, all'incontro con essa<sup>29</sup>. Abbiamo a che fare, insomma, con un tipo di arte che si qualifica per la sua disponibilità alla compromissione con il tempo e con la caducità: per la sua attitudine – si potrebbe anche dire – a correre il rischio della contiguità<sup>30</sup>. Il rischio cioè di essere contagiata, o contaminata, da qualcosa che di fatto *contraddice* la sua legge di movimento: il suo costituirsi come risultato di una "rottura", o di una "separazione", rispetto alla datità del semplicemente essente. Per l'arte moderna, allora, l'esigenza di abbracciare la moda e l'esigenza di prenderne le distanze, di rimanere cioè "padrona di sé", diventano i due termini di una tensione polare di fatto non-decidibile. Da questo punto di vista, è come se l'arte moderna oscillasse continuamente tra questi due poli: tra l'adesione e il rifiuto, tra l'assimilazione e l'allontanamento, tra l'incorporazione mimetica e il distacco critico-riflessivo.

### *3. La duplice motivazione dell'intesa tra arte e moda: la rammemorazione dell'effimero e la necessità dell'apparenza*

Se consideriamo, in particolare, il primo dei due poli appena indicati (il momento, cioè, dell'assimilazione, o dell'introiezione), ci accorgiamo che questa polarità, a sua volta, assume un significato intimamente duplice. A profilarsi, cioè, è un'ulteriore antinomia: un'ulteriore specificazione dello statuto irrimediabilmente ancipite dell'arte moderna. La stessa adesione dell'arte alla moda, infatti, è

---

<sup>29</sup> Cfr. G. Di Giacomo, *Arte e moda nella riflessione estetica di Adorno*, in R. Romani (ed.), *Il maestro utopico. Scritti in onore di Pietro Maria Toesca*, Diabasis, Reggio Emilia 2009, pp. 213-225.

<sup>30</sup> Cfr. G. Matteucci, *L'artificio estetico. Moda e bello naturale in Simmel e Adorno*, Mimesis, Milano 2012. Dello stesso Matteucci, si veda anche *Estetica della moda*, Bruno Mondadori, Milano 2017, in part. pp. 13-65.



leggibile – per così dire – “a due livelli”. Il primo livello da evidenziare è quello relativo alla connessione tra arte e caducità. Sotto questo aspetto, la moda (nella sua relazione, appunto, con l’arte moderna) funziona come la rammemorazione di quel “nucleo temporale” che – più in generale – è costitutivo dell’arte, di ogni arte, e nel quale propriamente consiste il suo “contenuto di verità”.

Da questo punto di vista, la valorizzazione estetica della moda (l’impulso a identificarsi “con” essa, a lasciarsene compenetrare) viene a configurarsi come l’attestazione di quel carattere di “fatto sociale” che, per Adorno, come sappiamo, pertiene in modo strutturale all’idea di “opera d’arte”. Se la moda, dunque, è qualcosa che l’arte moderna non può non accogliere è proprio in ragione del fatto che una tale arte si istituisce come una dimensione *non-totalmente* autonoma. Scrive, a questo proposito, Adorno: «La moda è la permanente ammissione dell’arte di non essere ciò che dà a intendere di essere e che, in base alla propria idea, deve essere»<sup>31</sup>. E ancora: «Dall’arte essa [e cioè la moda] non si fa distinguere con quella nettezza che sarebbe gradita alla religione borghese dell’arte»<sup>32</sup>.

Nei due passi che abbiamo testé evocato, Adorno ci sta dicendo che la riflessione intorno al nesso “arte-moda” contribuisce a gettare luce sull’idea stessa di autonomia estetica. E questo perché, nell’esibire la propria connessione con la moda, l’arte rivela il suo «non essere» ciò che essa *nondimeno* «dà a intendere di essere e che, in base alla propria idea, *deve* essere». E che cosa l’arte, in base alla propria “idea”, *deve* essere? In base alla propria “idea”, l’arte deve essere qualcosa che si caratterizza, appunto, per la sua autonomia: per il suo tenore autoreferenziale. È dunque la «religione borghese dell’arte», l’idea cioè di un’arte *totalmente* distinta e *totalmente* separata dalla vita – un’arte, insomma, tautologicamente irrigidita nel culto idolatrico di se stessa – a postulare una radicale esclusione della moda dal suo orizzonte. Il punto, però, è che per Adorno «non merita il proprio nome nessuna opera d’arte che tenga lontano da sé ciò che è casuale rispetto alla sua propria legge»<sup>33</sup>, ovvero ciò che è qualitativamente eterogeneo rispetto alla legalità da essa autonomamente istituita. In questo quadro, è la stessa moda a rammemorare all’arte il suo carattere di “fatto sociale”: quel suo radicamento nel terreno della contingenza, quella

<sup>31</sup> TE, p. 429.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Ivi, p. 297.



sua connessione dunque con l'idea dell'effimero, che è insieme il suo radicamento nella regione pluricontraddittoria della prassi, nell'operatività della vita.

Seguendo questa traiettoria, c'è però un altro aspetto di cui occorre tener conto: quel secondo piano di lettura in corrispondenza del quale il discorso adorniano dispone e articola il tema dell'"affinità", o dell'"intesa", tra arte e moda. In questo caso, l'accento viene a battere sulla connessione tra la nozione di "arte" e la nozione di "apparenza". Ciò si spiega col fatto che è ancora, e pur sempre, la moda a ricordare all'arte la potenza autonomamente significativa che occorre ascrivere alla sfera del sensibile, e cioè alla dimensione della superficie. Anche a questo livello, l'intesa tra arte e moda viene a manifestazione in modo perspicuo. Quella infatti incarnata dall'opera d'arte è una verità che risulta immanente alla stessa struttura fisico-materiale dell'opera: alla sua forma. Nel dispositivo della moda, allora, l'arte può cogliere il riflesso di quella necessità di *salvare l'apparenza*<sup>34</sup> della quale l'opera si fa esibizione, più in generale, proprio nel momento in cui ci costringe a "meditare" intorno al diritto che il sensibile ha di valere *di per sé*, di valere cioè nella sua autoconsistenza: nella sua non-confrontabile unicità, nella sua non-sussumibile singolarità. A essere così riconosciuto è il diritto che l'apparenza ha di essere accolta e valorizzata *nel modo stesso in cui* si dà, e cioè secondo l'indice modale che contingentemente connota il suo farsi incontro, e non invece in funzione di istanze assiologiche, o di "strutture di significato", che le siano esterne, o che le vengano sovrainposte arbitrariamente dall'alto.

Stiamo allora dicendo che la moda è qualcosa con cui l'opera d'arte è chiamata a interagire in considerazione di entrambi i momenti che propriamente la costituiscono, e cioè *sia* in ragione del suo carattere autonomo *sia* in ragione del suo carattere non-autonomo. Non dobbiamo però mai dimenticare l'altro polo: quello, cioè, del distacco o del distanziamento. Nell'accogliere la moda, infatti, l'opera d'arte moderna rimane "padrona di sé", mantiene cioè la propria differenza rispetto a quella stessa moda che, pure, non smette di riconsegnare ogni prodotto artistico alla coscienza della propria insuperabile temporalità. A motivare il distacco dell'arte dalla moda è, evidentemente, l'integrazione di quest'ultima nel sistema dei rapporti di produzione fattualmente vigenti, e cioè il suo carattere di merce. È la sua confor-

---

<sup>34</sup> Cfr. E. Tavani, *L'apparenza da salvare. Saggio su Theodor W. Adorno*, Guerini Studio, Milano 1994.

mità, dunque, alla logica totalitaria dell'equivalenza. Uno dei tratti distintivi della moda deve essere, allora, individuato proprio nella sua intrinseca contraddittorietà, e cioè nel rapporto ambivalente che la moda, in quanto tale, intrattiene con il mercato, e con l'industria culturale che gli è (ideologicamente) asservita. Scrive, infatti, Adorno:

Tuttavia induce forse a salvare la moda il fatto che essa, che in fondo non rinnega la propria complicità con il sistema del profitto, dal sistema del profitto viene denigrata. Nel suo sospendere tabù estetici come quello dell'interiorità, dell'atemporalità, della profondità, si può rilevare in essa in che modo il riferimento dell'arte a quei beni che non sono affatto al di sopra di ogni dubbio venga sminuito a pretesto. [...] Traditrice importuna, essa è tanto odiata quanto potente nel meccanismo; il suo carattere ancipite è un clamoroso sintomo della sua antinomicità<sup>35</sup>.

Qui, Adorno ci invita a riflettere su una circostanza tutt'altro che ovvia. E cioè sul fatto che la moda tenda a essere percepita dal mercato, del quale pure è "complice", con sospetto; sul fatto, anzi, che il mercato tenda a volgere nei confronti della moda, sua implacabile "agente" nella costruzione e diffusione su larga scala dell'ideologia dominante, uno sguardo sorprendentemente intonato all'odio e al disprezzo. Ora, a fare della moda una «traditrice importuna» del sistema capitalistico è la sua capacità di certificare – come s'è detto – quella necessità dell'apparenza che è da intendersi, innanzitutto, come necessità di salvaguardare la sua autonomia e la sua temporalità. In questo senso, il potenziale implicitamente "sovversivo" della moda, il grido di protesta che essa in qualche modo solleva contro la presunta irrevocabilità e "naturalità" della logica mercantile, consiste nella capacità che la moda ha di smantellare quei «tabù estetici», in ultima analisi funzionali alla perpetuazione della ragione strumentale, che sono le idee di «interiorità», «profondità» e «a-temporalità».

Il fatto è che «interiorità», «profondità» e «a-temporalità» sono tre istanze alle quali la cultura tradizionale ha attribuito un carattere gerarchicamente sovraordinato rispetto al loro termine opposto e correlativo, ossia: l'esteriorità, la superficie e la temporalità. Di qui, appunto, l'azione "tabuizzante" che ciascuna di quelle tre idee ha esercitato sull'idea a essa antitetica. Ebbene, ciò che contraddistingue la moda è la sua attitudine a revocare in dubbio tutti e tre i

---

<sup>35</sup> TE, p. 429.

“tabù” appena evocati. Questo significa che la moda denuncia la loro illusorietà: scardina l’idea secondo la quale è in questa triplice costellazione di motivi, nel loro reciproco richiamarsi e rafforzarsi, che occorre ravvisare il senso con la “s” maiuscola, la regione della verità. Ciò che quei tre “tabù” esprimono, infatti, è essenzialmente questo. Essi dicono che la verità *o* è qualcosa che appartiene al “profondo”, a quel piano della concettualità che solo ha la virtù di illuminare (dandone ragione) l’opacità del sensibile, *oppure* “non è” affatto, o “è” soltanto in misura ridotta-inadeguata. E ancora: dicono che la verità è qualcosa che *o* trascende il piano dell’esteriorità – l’esteriorità di ciò che si lascia cogliere come sfumatura solo accidentale, o come labile increspatura: come evento che sembra afferire unicamente alla “pelle” delle cose –, *oppure* “non conta”, “non ha consistenza”, “non ha valore”. E infine: dicono che la verità *o* è qualcosa che si sottrae al tempo, alle fluttuazioni del divenire, *oppure* è mera “illusione”, è liquidabile come “opinione”.

A queste condizioni, allora, il senso in null’altro consiste che nella nostra comune partecipazione, per via contemplativa, a un patrimonio di verità, di ordine al contempo noetico e assiologico, la cui forza fondativa sarebbe da ascrivere (presuntivamente) alla loro immutabilità, come pure alla loro autoevidenza: alla loro perfetta univocità e omogeneità. Ma è proprio in opposizione a una simile prospettiva che tanto l’arte quanto la moda, nella modernità, fanno valere la loro comune difesa dell’apparenza. A renderle dunque affini, sotto questo aspetto, è la loro capacità di mostrare l’infondatezza di ciò che Adorno, nel passo appena menzionato, legge in termini di “tabù estetici”. Nell’esibire, appunto, l’infondatezza di quei tre tabù, arte e moda li “sospendono”. E li sospendono proprio perché li restituiscono, almeno sotto un certo profilo, alla loro natura più autentica: al loro consistere, cioè, in altrettanti “feticci” concettuali. Questo vuol dire che tanto l’arte quanto la moda fanno segno – ciascuna nella forma che le è propria – verso uno stile di frequentazione dell’esperienza nel cui orizzonte la verità è non già un essente, una presenza già-data e perfettamente identica a se stessa, ma piuttosto un diveniente o un «divenuto»<sup>36</sup>.

Prendiamo in esame, in particolare, la moda. Quest’ultima è tale, innanzitutto, perché *rende essenziale l’assolutamente inessenziale*, o

---

<sup>36</sup> In merito, cfr. *TE*, p. 6, dove a occupare una posizione di spicco è, significativamente, il rimando alla riflessione del «tardo Nietzsche».

perché *rende significativa l'insignificante*: la capricciosa mutevolezza dell'effimero, la fragilità di quanto appare solo per dileguare. Così concepita, la moda è esibizione dell'assoluta arbitrarietà, e insieme della radicale infondatezza, della superficie: è l'espressione della sua necessità *in quanto* necessità di ciò che è privo di ogni sostanzialità. Procedendo allora in questa direzione, ciò che per Adorno induce a "salvare" la moda – ciò che autorizza la sua riabilitazione, in sede filosofica, di contro ai "tabù estetici" accreditati-consacrati dalla tradizione – è la sua capacità di rivendicare la dignità, e insieme la forza preliminarmente condizionante, di tutto ciò che inerisce al piano dell'apparenza, al piano cioè del concreto e del qualitativo (l'esteriorità-accidentalità del "questo qui" via via effettivamente percepito).

Da questo punto di vista, il fenomeno della moda ci costringe a riflettere sul fatto che esteriorità, apparenza e superficie sono ambiti che non attendono di essere giustificati dal rinvio a una legalità eteronoma: sono piani che *hanno in sé la ragione di sé*. Non solo, ma nell'offrirsi a noi come una figura paradigmatica dell'effimero, o della caducità, la moda rammenta all'arte quello che l'arte stessa, nel contesto della tradizione, ha sempre cercato di sublimare, ovvero il non-senso della vita: la sua irredimibile finitezza. Opportunamente interrogata, allora, la moda può funzionare come la permanente rammemorazione del radicamento di ogni nostra costruzione di senso nel terreno sempre ribelle e irregolare della prassi: nell'instabilità e nell'impermanenza dell'empiria.

Osserva, in merito, Adorno: «Grazie alla moda – egli scrive – l'arte si accoppia con ciò a cui deve rinunciare, traendone forze che si atrofizzano con la rinuncia, senza la quale, tuttavia, essa non sussisterebbe. L'arte, in quanto apparenza, è il vestito di un corpo invisibile. E la moda è vestito in quanto qualcosa di assoluto. In ciò si comprendono tra loro»<sup>37</sup>. Questo vuol dire che è precisamente la moda a rammentare all'arte che la sua autonomia, pur necessaria – nel suo porsi, per Adorno, come l'unica possibile garanzia, in un mondo dominato dal principio di identità, dell'esigenza utopica non-realizzata – non può non essere dialetticamente "mediata" (nel senso, però, di una dialettica pur sempre *negativa*) da quel suo termine insieme opposto e complementare che è l'istanza della non-autonomia. Di qui, appunto, l'affermazione adorniana secondo la quale «grazie alla moda l'arte si accoppia con ciò a cui deve rinunciare». In questo senso, ciò a cui l'arte deve

---

<sup>37</sup> Ivi, p. 430.

rinunciare – almeno a un certo livello – è la sua dipendenza dall'empirico, è la sua appartenenza cioè al mondo delle *res*. Proprio la moda, allora, è ciò grazie a cui – è ciò in forza di cui – l'arte moderna, *invece*, si unisce alla sfera del non-identico: a quell'altro da sé che è la realtà.

#### *4. L'arte come «vestito di un corpo invisibile» e la moda come assolutizzazione dell'apparenza*

Resta però il fatto che, per differenziarsi dal mondo delle *res*, l'opera d'arte deve istituirsi come il risultato di un'attività a carattere "poietico": deve presentarsi, dunque, come una *res* dotata di forma. Il che, come s'è detto, la rende autonoma dalla realtà. Se l'arte però rinunciasse completamente alla relazione con l'altro da sé, se l'arte cioè assolutizzasse il momento della propria autonomia (come vorrebbe la «religione borghese dell'arte»), allora la sua "forza", il suo tenore autenticamente veritativo, finirebbe per subire un processo di atrofizzazione: un processo di devitalizzazione e, insieme, di svuotamento. Al contrario, è solo dalla relazione con l'eterogeneo che l'opera d'arte trae il nutrimento capace di animare, ma insieme di smentire, mettendola in attrito con se stessa e rendendola così permanentemente inquieta – negandole, insomma, ogni possibilità di coincidere pacificamente con se stessa, o di riposare saldamente nel suo "in-sé" –, la pur necessaria concordanza che pertiene al proprio equilibrio formale.

Per l'arte, quindi, assorbire la moda nella propria legge di movimento – "mimare" (quasi-eguagliandosi ad essa) la cinetica, dannulla-fondata, di quel continuo nascere-e-morire nel quale la moda consiste – significa "accoppiarsi" con ciò a cui l'arte stessa, per altro verso (e paradossalmente), deve rinunciare. Significa, cioè, "caricarsi" di quell'energia, insieme patico-affettiva ed espressiva, che invece finirebbe per essere annullata laddove l'arte, inseguendo la chimera di una impossibile purezza, si chiudesse nel circolo della sua astratta autoreferenzialità. Resta, però, il fatto che l'apertura alla moda, in quanto rimedio o correttivo che l'arte deve saper opporre a ogni pernicioso feticizzazione del proprio tenore monadologico, non può essere in alcun modo intesa come una rinuncia all'autonomia estetica. Se così fosse, infatti, l'arte tradirebbe se stessa, nel senso che finirebbe per regredire al livello di mera *res*, con la conseguenza di essere inclusa nel quadro categoriale imposto alla prassi dalla ragione strumentale.

A delinearci, allora, è uno scenario in cui arte e moda – come scrive, nel passo precedentemente citato, Adorno – «si comprendono». «Si comprendono», però, nel momento stesso in cui “divergono”. Il loro accoppiamento, infatti, o la loro intesa, è pur sempre, *contemporaneamente*, l’attestazione della loro differenza: della tensione polare che non smette di ri-attivarsi tra di esse. Nel concreto dispiegarsi, dunque, di quell’infinito processo di formazione che è la “vita” dell’opera d’arte, il salvataggio di una tale “differenza” non da altro può essere assicurato se non dal ruolo giocato, al suo interno, dalla logica – sempre decisiva per Adorno – del “dire disdicendo”: dall’idea, cioè, secondo la quale l’opera d’arte è tale perché continuamente nega ciò che afferma, e che afferma proprio per poterlo negare. Qui, in particolare, a segnalare la distanza, comunque incolmabile, tra arte e moda è la messa in luce, da parte di Adorno, del *diverso statuto* che alla nozione di “apparenza” compete nell’esercizio di queste due pratiche. *Altro*, dunque, è il modo d’essere e di operare dell’apparenza nel caso dell’arte, e *altro* è il suo modo d’essere e di operare nel caso invece della moda.

Se è vero infatti che, nell’arte, l’apparenza è il «vestito di un corpo invisibile», nel caso invece della moda l’apparenza si dà come qualcosa di totalizzante: la moda, fa notare contestualmente Adorno, è «vestito *in quanto* qualcosa di assoluto». Ora, che nell’arte l’apparenza sia il «vestito di un corpo invisibile» significa che, in essa, l’apparenza si istituisce come l’apparizione di un inapparente, o (in termini benjaminiani) di un “inespresso”<sup>38</sup>. È quello che Adorno, appunto, chiama il “più” del fenomeno, da intendersi come l’altro *dell’apparenza*, e cioè come la sua profondità non mai totalmente dicibile, non mai totalmente rappresentabile. Così concepito, il “più” è quell’implicitezza-indeterminatezza del senso che la forma artistica, simultaneamente, rivela e nasconde, occultandola nel momento stesso in cui la porta a manifestazione. Questo allora vuol dire che, nell’arte, l’immanenza implica sempre la trascendenza: contiene sempre il rinvio a un “oltre”, logicamente inesponibile, che eccede la determinatezza di ciò che è dato. Si tratta, però, di una profondità che risulta incorporata – come abbiamo precisato – nella stessa trama fenomenica del sensibile: nella stessa prossimità di ciò che, di volta in volta, si offre alla nostra percezione.

<sup>38</sup> Il riferimento, qui, è in particolare al fondamentale saggio che W. Benjamin dedica alle *Affinità elettive* di Goethe.

Nel caso della moda, invece, l'apparenza si dà come una superficie che risulta priva di ogni profondità. In questo caso, cioè, abbiamo a che fare con un'“apparenza” che esclude ogni “apparizione” e, quindi, ogni differimento. Proprio a motivo, infatti, della sua inclusione nel sistema del mercato, l'oggetto-moda, o l'oggetto “alla moda”, viene a configurarsi come l'espressione di un'autentica *idolatria dell'apparenza*, volendo con ciò indicare la sua consacrazione a oggetto di un “culto” nel quale ogni istanza di trascendimento viene preventivamente neutralizzata. Il che, appunto, si traduce in una assolutizzazione dell'immanenza, ossia dell'esistente “così com'è”: nell'imporsi, da parte di quest'ultimo, come qualcosa di irrevocabile e di non-modificabile.

Se arte e moda dunque – come scrive, qui, Adorno – «si comprendono», ciò non significa affatto che, in queste due pratiche, la nozione di “apparenza” dica il medesimo. Se arte e moda «si comprendono», piuttosto, è perché per entrambe *tutto si gioca a livello di apparenza*. Ad accomunarle, infatti, è quel “sapere della superficie” che, per Adorno – in ciò chiaramente debitore del gesto critico-genealogico compiuto da Nietzsche (e, segnatamente, dal Nietzsche teorico del “tragico”) –, fa tutt'uno con il riconoscimento della infinita eloquenza del sensibile, con l'affermazione cioè della sua capacità di porsi, proprio in virtù del tenore irriducibilmente “enigmatico” inerente al suo mostrarsi<sup>39</sup>, come luogo di una indefinita apertura al significare. Resta comunque il fatto che questa valorizzazione dell'apparenza (*di contro* a ogni sua possibile condanna “metafisica”) viene poi declinata e articolata, dall'arte e dalla moda, secondo posture e procedure che restano non-sovrapponibili, che escludono cioè la possibilità di una loro effettiva identificazione.

*Sapienza Università di Roma*  
[antonio.valentini@uniroma1.it](mailto:antonio.valentini@uniroma1.it)

---

<sup>39</sup> Sulla nozione di “enigma”, cfr. *TE*, pp. 159-181.





## A Note on the Nature of Philosophy

by  
JOŠKO ŽANIĆ

**ABSTRACT:** In this brief article I claim that philosophy consists in ways of seeing phenomena. I draw out three corollaries of this claim: philosophical positions have a certain degree of normative import; they have entailments, but, in most cases, no empirical consequences; though offering insight, they rarely achieve the status of truth or outright falsity (but they can encounter various forms of resistance, and also receive support). I claim that philosophy is not a science, neither an empirical one nor a logical one. I discuss the question of whether philosophy is always metaphorical and conclude that it needn't be. I end with a short point about philosophical progress.

**KEYWORDS:** philosophy, ways of seeing, science, conceptual metaphor

**ABSTRACT:** In questo breve articolo sostengo che la filosofia consiste in modi di vedere i fenomeni. Ne traggio tre corollari: le posizioni filosofiche hanno un certo grado di importanza normativa; esse hanno implicazioni, ma, nella maggior parte dei casi, non conseguenze empiriche; pur offrendo intuizioni, esse raramente raggiungono lo status di verità o di assoluta falsità (ma possono incontrare varie forme di resistenza, e anche ricevere sostegno). Sostengo che la filosofia non è una scienza, né empirica né logica. Discuto la questione se la filosofia sia sempre metaforica e concludo che non è necessario che lo sia. Concludo con una breve considerazione sul progresso filosofico.

**KEYWORDS:** filosofia, modo di vedere, scienza, metafora concettuale

Philosophy (when at its best, at least) consists in visions. This, and the corollaries of it, is what I aim to argue for in this brief article. Let me start off with some examples. I will pick a central claim by a key analytic philosopher, Quine, a central claim by a key continental philosopher, Hegel, and a central claim by a philosopher recognized by both traditions, namely Wittgenstein. Here they are (I am paraphrasing, of course):

Quine: *Our knowledge/science faces experience as an interconnected whole*<sup>1</sup>;

Hegel: *History is the self-development of Spirit*<sup>2</sup>;

(early) Wittgenstein: *Linguistic description is picturing*<sup>3</sup>.

What these theses express, I claim, are certain *ways of seeing* of phenomena. Quine invites us to see knowledge as facing the “tribunal of experience” not sentence by sentence, but as a “corporate body”. Hegel invites us (or commands) to see history as the self-development of the cosmic subject, *Geist*. Finally, the early Wittgenstein invites us to see the use of language (which can only be description) as building for ourselves pictures of facts (*Bilder der Sachverhalte*)<sup>4</sup>.

It is important to recognize that these philosophers are not proposing empirical claims. It is not as if we could perform an empirical investigation and come up with the same claims they are making (or that we could test their claims by experiment). Rather they are imposing certain ways of seeing, or visions, on the respective phenomena. I propose to give the underlying form of their claims as “see A as B”, where “A” refers to the phenomenon at issue, and “B” introduces the guise under which it is to be seen. Irrespective of the surface form of these claims, which is indicative, it is crucial to recognize how different they semantically are from a scientific claim such as “water is H<sub>2</sub>O”. This latter claim is an empirical discovery which tells us what water is, what it is made of. The philosophical claims, in contrast, present phenomena under certain guises, they prompt us to see them in a certain way, whereby no discovery is being made.

Is it possible for something other than philosophy to invite us to see things a certain way? Certainly – literature sometimes does this: it

---

<sup>1</sup> Cf. W. V. O. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, in Id., *From a Logical Point of View*, Harper & Row, New York 1961<sup>2</sup> [1951], pp. 20-46.

<sup>2</sup> This claim is made in several of Hegel’s works. For the interpretation of Hegel I am working with here, cf. C. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge (MA) 1975.

<sup>3</sup> Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. by C. K. Ogden, Routledge & Kegan Paul, London 1958 [1922].

<sup>4</sup> In J. Žanić, *On the Nature of Philosophy*, «Metaphilosophy» 51 (2020), pp. 3-13, of which this article is a development and modification, I listed seven examples, only some of which I classed as instances of *seeing-as* (here: ways of seeing). Now I would be prepared to characterize all of them as ways of seeing.

often invites us to see the human life-world in a certain way (as tragic, comic, etc.). So I am offering a necessary condition on philosophy, not a sufficient one.

I propose that philosophical claims in general, as exemplified by the three claims above, have three key properties: they have a certain degree of normative import; they have entailments but, in most cases, no empirical consequences; though offering insight, they rarely achieve the status of truth or outright falsity (but they can encounter various forms of resistance, and also receive support). I will discuss them in turn.

As to the normativity of philosophy<sup>5</sup>, this was already hinted at in the general form of a philosophical statement, which I gave as “see A as B”. Philosophical claims prompt us to see phenomena a certain way, they *invite* us to see them (construe them) under a certain guise. This is in general a relatively weak form of normativity, since an ordinary descriptive claim (such as the scientific claim named above) can also be said to invite us to consider a certain content as true. However, I propose that the basic degree of normativity of philosophical claims is somewhat stronger than in the case of the descriptive claim, because philosophy in general doesn’t receive much empirical support for its views, so it has to base itself on prompts, on recommendations to see things a certain way. Additionally, philosophy can attain a stronger degree of normativity, as when it expresses a program (e.g., to take a different example from Quine, when he says that epistemology is «a chapter of psychology») or when, as in ethics or political philosophy, it actually prescribes what to do or what kind of political community to build. In a weaker or stronger form, therefore, philosophy seems to tell us how we *should* think or act.

Now for the second property of philosophical claims: they have entailments, but, in most cases, no empirical consequences. Take Hegel’s claim above – it can be said to have the following entailment: if history is the self-development of Spirit, then different epochs in history can be seen as different *stages* of this self-development. This

---

<sup>5</sup> A reviewer asked whether philosophers have some special authority when it comes to telling us how to see the world. My reply is that the most charitable way we can read philosophical claims is as invitations to see phenomena a certain way (they are certainly not empirical claims). And there is no special authority, only the demand of a fellow rational agent to see things as s/he sees them, for which they try to make a convincing case.

is an entailment of his position (which he, of course, draws himself); but no *empirical* consequences follow from his claim, no way to test it. The same goes for Wittgenstein: an entailment of his view of languaging as picturing is e.g. that names in sentences correspond to elements in pictures; but no way to test his view empirically suggests itself. As for Quine, the entailments of his view of knowledge are well known: no part of the knowledge network is immune to revision, but we have a certain leeway as to which parts of the network to revise in the case of conflict with experience. This comes closest of the three examples to being a bona fide empirical consequence. However, I am not aware of any actual attempt to evaluate Quine's position on knowledge empirically. Sometimes, though, philosophical positions really venture into empirical territory, as is the case with Kant's views on space and time; then they are often refuted by science.

The third property of philosophical claims adduced above was that they rarely achieve the status of truth or outright falsity. Indeed, I don't think that either Quine's, or Hegel's, or Wittgenstein's claim above can be shown to be determinately true, *or* false. They are just more or less productive possibilities, ways of construing things. A definitely true way of seeing would come about when it is *the* way of seeing allowed by the phenomenon; a definitely false one when it is determinately excluded by the phenomenon. But this rarely happens.

Philosophical claims can, however, encounter various forms of resistance (and also receive support). Resistance can be internal, as when there is a contradiction in a philosophical position, or external. External resistance seems to occur when, so to speak, the phenomenon itself protests to being seen a certain way. For example, it could be claimed that the fact that language is linear, whereas pictures present their content simultaneously, belies Wittgenstein's view of languaging as picturing. Most philosophical positions are faced with more and more resistance as time goes by (as aspects of phenomena are pointed to that don't fit the bill), until they are finally relinquished; unless, of course, they are such powerful ways of construing a phenomenon that they have staying power despite the problems.

An essentialistically-minded philosopher might be irritated by my recourse to adverbs such as "rarely" or "often" in characterizing philosophy. However, I believe that philosophy is amenable to statistical characterization (although this characterization *is* a characterization of its nature).

The nature of philosophy is, therefore, that it proposes certain

ways of seeing phenomena. These ways of seeing are mostly not as simple as the condensed forms I gave as examples; they are normally embedded in elaborate theoretical frameworks. It follows from this characterization that argument is not crucial to philosophy. What is crucial is rhetoric: the “moves” one often hears spoken of in relation to philosophical texts (but not scientific ones) are rhetorical steps in the construction of a way of seeing. Analytic philosophy is better known for its arguments than continental philosophy; however, arguably, Quine or Wittgenstein don’t really argue, or argue well, for their claims (those listed above or others). And yet these belong to the most famous claims of analytic philosophy<sup>6</sup>.

It seems pressing now to give an account of the relation of philosophy to science. First off, let me briefly discuss the relation of philosophy to empirical science.

Is philosophy an empirical science? I would say “no”. Whereas empirical science (at its best) breaks into phenomena, yielding discoveries, philosophy presents phenomena under certain guises, offers us ways to see them. And these are mostly not the same phenomena (although there is an overlap). Namely, some phenomena are such that *perhaps* there just is no breaking into them, but only seeing them under different lights – these are human phenomena: art, morality, meaning, knowledge, history (no laws of these phenomena have so far been discovered, despite great effort). And they are the main subject matter of philosophy (statistically speaking). Of course, sometimes a way of empirically breaking into a phenomenon, discovering its laws is discovered; in such a case, philosophy turns into science. The latest case of this is the birth of cognitive science – it offers *some* hope of really discovering facts (and laws) of human cognition, instead of just seeing them in different ways. But this is a relatively rare development when it comes to philosophy.

Philosophy is, therefore, not continuous with science, in the sense of sharing its goals and methods. It does, admittedly, share the most abstract goal of science: offering insight. However, it does this in a markedly different way than science. Science, as already intimated,

---

<sup>6</sup> A reviewer objected to this characterization of the relation of argument to philosophy, so let me clarify. Most of philosophy does consist in arguments; however, when truly original philosophy, of a paradigm-changing sort, appears, it is often not accompanied by argument, or particularly good argument. The arguments come later.

gives us testable explanations as to what things are and how they function. Philosophy, on the other hand, gives us ways of seeing phenomena. But perhaps, as stated in the preceding paragraph, sometimes there is just nothing else to do in the way of offering insight but to prompt a way of seeing. This seems to be the case with human phenomena.

Science gives us discoveries, therefore, philosophy gives us perspectives, and thereby a sort of understanding. Some of the properties of understanding are the following<sup>7</sup>: it is holistic; it is seeing and creating connections in a large body of information; it is giving significance to individual truths in order to deepen what we already know; it can be non-factive, requiring deliberate distortion (as in idealization); it comes in degrees. Philosophy is also more personal than science: it expresses *attitudes*. Each way of seeing is a certain attitude towards a phenomenon, which we are invited to share.

But if it is not an empirical science, perhaps philosophy is a different kind of science? This seems to be what McGinn has in mind when he claims that philosophy consists of a set of *core problems*, of which it is a *logical science*, aiming at *clarification*<sup>8</sup>. I will dispute all three italicized points of McGinn.

First, as to the «core problems». McGinn says: «Philosophy consists of a fixed set of core problems that are invariant over time and social context»<sup>9</sup>. I don't believe this is true. In fact, you can have a philosophy of anything, as long as you present a rich and complex enough way of seeing it. Today there are such disciplines as the philosophy of sport, or motion pictures – certainly not among the time-honored set of McGinn's core problems, but philosophy none the less<sup>10</sup>.

As to the notion of a logical science, McGinn explains that «philosophy is concerned with *logical* questions – questions of definition, essence, entailment, and how things fit coherently together»<sup>11</sup>. He

---

<sup>7</sup> Cf. J. Mikkonen, *Philosophy, Literature and Understanding: On Reading and Cognition*, Bloomsbury, London 2021, pp. 51-52.

<sup>8</sup> C. McGinn, *Philosophical Philosophy*, «Syzetesis» 8 (2021), pp. 89-98. A reviewer pointed out that this is also the view of Timothy Williamson.

<sup>9</sup> C. McGinn, *art. cit.*, p. 90.

<sup>10</sup> A reviewer asks why we should count philosophy of sport or of motion pictures as genuine philosophy. I am relying on a common practice of calling (and classifying) it as philosophy, and my unawareness of any challenges to this. The reviewer also asks whether these kinds of philosophy also perhaps deal with some core problems. Maybe, but these certainly don't seem to be "invariant over time and social context".

<sup>11</sup> C. McGinn, *art. cit.*, p. 92 (italics in the original).

also calls philosophy a «formal science» and an «ontical science»<sup>12</sup>. I would counter that philosophy is an open set of ways of seeing, rather than any kind of science, even a logical one. Are the three examples we started with outcomes of a logical science, necessary in some way? In all likelihood not, and yet they are prime examples of philosophy. The point can be further appreciated if we reflect on the fact that the outcomes of philosophy are (almost) never necessary, even if they seem such to the authors. We could still claim today that knowledge faces experience sentence by sentence. We could claim that history is the self-destruction of Humankind. We could claim that the meaning of sentences is given in terms of use-conditions. An opposing point of view always seems possible, and if it is developed well enough, it becomes a serious contender.

It follows from this that philosophy is much less constrained than McGinn thinks. It has to be “logical” i.e. consistent, of course, but otherwise it’s a creative enterprise of coming up with ingenious ways of seeing, rather than a rigid discipline of working out entailments and discovering essences.

As for clarification as the aim of philosophy, this is also doubtful. How much has been achieved in this respect? Has Hegel in any way clarified history? And Wittgenstein language? Or have they made them more obscure? Certainly, as pointed out, philosophy aims at insight, but the guise it presents the phenomenon under can be really complex and hard to understand.

Looming in our discussion, especially in the light of Lakoff and Johnson<sup>13</sup>, is the following question: is philosophy crucially metaphorical? Lakoff and Johnson claim that all abstract concepts, and therefore all philosophy, is built on metaphor<sup>14</sup>. They see the process as proceeding in this way: a certain set of concepts, that originally belong to some sensori-motor domain, are transferred to an abstract domain to build an abstract concept. Philosophical positions are built the same way. In all cases, there is a source domain and a target domain, and the point of conceptual metaphor, as they call it, is to

---

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> G. Lakoff-M. Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, Basic Books, New York 1999.

<sup>14</sup> Of course, this was earlier claimed by J. Derrida, *White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy*, in Id., *Margins of Philosophy*, trans. by A. Bass, University of Chicago Press, Chicago 1982 [1971], pp. 207-271, but in a much less clear fashion.



structure the target domain in terms of the source domain, which is always sensori-motoric, and therefore easier to understand (because closer to basic experience). When I speak of “ways of seeing” or “insight”, I am deploying a conceptual metaphor in Lakoff and Johnson’s sense.

Is, then, philosophy always metaphorical? I would say that philosophy *can* be metaphorical, but needn’t be. Wittgenstein’s claim given above, to the effect that linguistic description is picturing, seems indeed to be an instance of conceptual metaphor, as Lakoff & Johnson understand it. The domain of picturing is sensori-motor, and so closer to our basic experience than linguistic meaning. It is therefore used by Wittgenstein to understand a more abstract domain, namely language. But Quine’s and Hegel’s claims given above don’t seem to rest on conceptual metaphors. The difference seems to be this: metaphoricity happens when the guise is concrete, but has to be interpreted abstractly (it has to be bleached). This is the case with Wittgenstein’s claim: one needs to abstract from certain aspects of picturing (such as what sort of projection is employed, or how color is handled) in order to apply the notion to linguistic meaning. There is no such bleaching in the case of Hegel or Quine<sup>15</sup>.

What of my own metaphors in this article? I would say they are dispensable. “Ways of seeing” could be rendered literally as “ways of conceptualizing”; I use the seeing metaphor for its greater poignancy (which is not to say it is only an ornament).

The final issue to be dealt with in this paper is the recently hotly debated problem of philosophical progress<sup>16</sup>. On behalf of the No-Progress view, it is claimed that there is no progress in philosophy. I basically agree in the sense that there is no growing body of factual knowledge that philosophy offers. Can we write a textbook beginning with “Today in philosophy we know...”? It seems not, whereas in science this can always be done (although the contents of the virtual book would change over time). Philosophy does move forward in a sense, it changes and develops, but this doesn’t seem to be movement towards a goal, which would constitute progress. The underlying reason seems to be that ways of seeing that can be imposed on a

---

<sup>15</sup> A reviewer is correct to point out that some of Quine’s language, such as “web of belief”, carries some metaphoricity. This does not endanger the claim defended above.

<sup>16</sup> For a book-length treatment see D. Stoljar, *Philosophical Progress: In Defence of a Reasonable Optimism*, Oxford University Press, Oxford 2017.



phenomenon are basically limitless. There doesn't seem to be an end in sight for philosophy – only ever new ways of seeing phenomena, which suit, more or less (constituting better or worse philosophy), the times they were made for. It could be asked<sup>17</sup> whether understanding, mentioned earlier, could not be a goal towards which philosophy moves, and whether some way of seeing might provide more understanding than another, thereby constituting progress? My reply would be that we do not have a criterion by which to decide whether one piece of philosophy provides more understanding than another. All we have are invitations to understand this way or that, and countless more to come. The best we can expect is that a certain way of understanding suits (in some way, which I cannot hope here to make clearer) the times it was made for.

What's the use of philosophy? Well, it is a common situation in philosophy that around each problem a set of positions forms, none of which can get the upper hand. The downside of this is that there almost never is a final resolution. The upside, on the other hand, is that each person interested in the issue can choose for him or herself the position, which philosophy has antecedently articulated, that best suits his/her needs or mentality. That is partly why I said above that philosophy is more personal than science.

Without philosophy we wouldn't know how to think about phenomena. Some of these ways of thinking (seeing) eventually turn into sciences, and that's when real knowledge comes into the picture. But without philosophy as an initial guide, we wouldn't know where to start.

*Independent Scholar*  
[josko\\_zanic@yahoo.com](mailto:josko_zanic@yahoo.com)

---

<sup>17</sup> A reviewer raises this issue.



# Pasolini e la filosofia

a cura di

PAOLO DESOGUS ed ENRICO PIERGIACOMI



## Premessa

Questa sezione monografica raccoglie i contributi selezionati attraverso la *call for papers* aperta dalla rivista *Syzetesis* nel gennaio 2022, in concomitanza con l'inizio del centenario pasoliniano. La scelta dei singoli saggi ha privilegiato quelle proposte di studio indirizzate all'analisi critica delle fonti filosofiche da cui Pasolini, talvolta anche in modo contraddittorio, problematico e persino polemico, ha attinto materia per le proprie riflessioni linguistiche, estetiche e socio-politiche.

L'indirizzo di massima che in questo modo abbiamo inteso dare alla ricerca è stato orientato dall'esigenza di superare tutte quelle letture che hanno offerto di Pasolini un'interpretazione essenzialmente irrazionalistica, spontaneistica e in definitiva anti-filosofica della sua opera. Ritornare alle fonti, non solo giovanili, ci sembrava la via migliore per poter restituire allo scrittore, intellettuale e cineasta la problematicità teorica e la densità di interrogativi di carattere filosofico che la ricezione ha non di rado trascurato, finendo per costruire un'immagine di Pasolini distorta e dipendente dalle mode intellettuali, così come dagli usi giornalistici.

Saranno i lettori a dirci se l'obiettivo è stato raggiunto. Di sicuro i testi qui raccolti introducono, nel grande cantiere di lavoro sul rapporto tra Pasolini e la filosofia, spunti eccellenti e materiale nuovo su cui potranno ulteriormente svilupparsi le ricerche.

La sezione monografica non sarebbe stata possibile senza l'impulso e l'aiuto di Francesco Verde e Marco Tedeschini. Li ringraziamo per l'opportunità e la fiducia. Un sentito riconoscimento anche a Gian Luca Picconi che ci ha aiutato nella stesura della *call for papers* e nella correzione finale dei testi.

Paris-Haifa, luglio 2023

*Paolo Desogus*

*Enrico Piergiacomi*



## Pasolini e la filosofia tra storicismo ed esistenzialismo\*

di

PAOLO DESOGUS

**ABSTRACT:** *Pasolini and Philosophy: Between Historicism and Existentialism.* This essay aims to explore selected philosophical themes present in Pier Paolo Pasolini's literary and intellectual corpus. The investigation starts by delving into the writer's earliest interest in existentialism through an extensive analysis of his literary texts. It also conducts some archive research that sheds light on Pasolini's university studies, especially his association with Felice Battaglia, professor of Moral Philosophy. Building upon Pasolini's early philosophical interest, the paper will underscore the diverse connections he forged with philosophical studies throughout his life, with a particular emphasis on his significant relationships with thinkers such as Adorno and Leopardi. Moreover, it uncovers a notable aspect of Pasolini's problematic relationship with the Hegelian concept of dialectics and Marxism.

**KEYWORDS:** Existentialism, Dialectics, Marxism, Hegel, Leopardi

**ABSTRACT:** L'obiettivo di questo saggio è quello di descrivere alcune delle principali traiettorie filosofiche che attraversano il corpus letterario e intellettuale di Pier Paolo Pasolini. In quest'ottica lo studio prende le mosse dal primissimo interesse dello scrittore verso l'esistenzialismo attraverso un'analisi dei testi e alcune ricerche di archivio relative agli studi universitari dell'autore, in cui spicca il rapporto con il suo docente di filosofia morale, Felice Battaglia. Alla luce di questo primo interesse filosofico, il saggio mette in evidenza i diversi rapporti che Pasolini ha mantenuto verso gli studi filosofici. In particolare emergono alcuni significativi rapporti con Adorno e Leopardi. Un ulteriore elemento di studio che emerge in questo scritto riguarda il problematico rapporto che lo scrittore ha intrattenuto con il concetto hegeliano di dialettica e con il marxismo.

**KEYWORDS:** Esistenzialismo, dialettica, Marxismo, Hegel, Leopardi

---

\* Desidero ringraziare Graziella Chiarcossi e Fabio Desideri per i dati ricavati dal Fondo Pasolini dell'Archivio contemporaneo Vieusseux, Andrea Daltri per i dati reperiti dall'Archivio storico dell'Università di Bologna e Gian Luca Picconi per il lungo confronto durante la genesi del presente saggio.

## I. «Senza filosofia»

In un lungo e importante saggio risalente ai primi anni Ottanta e avente come principale oggetto l'attività critico-letteraria di *Passione e ideologia* e di *Empirismo eretico*, Pier Vincenzo Mengaldo afferma che «il limite culturale maggiore di Pasolini è consistito nella povertà della cultura e degli interessi propriamente filosofici». Il suo sarebbe infatti un caso anomalo, se non «estremo», di «autentico critico senza filosofia»<sup>1</sup>.

È probabile che queste considerazioni risentano dell'influsso di Franco Fortini, che sin dai primi anni Cinquanta aveva rimproverato a Pasolini lo scarso rigore intellettuale e la debole familiarità con il pensiero marxista cui spesso si richiamava<sup>2</sup>. Proprio in quest'ottica, in un saggio più recente, Mengaldo giudica molto severamente il tratto politico della critica pasoliniana, a suo avviso riconducibile a una «sociologia passionale»<sup>3</sup> composta da «intuizioni senza categorie»<sup>4</sup>. Più che alla padronanza degli strumenti teorici e da un'approfondita coscienza delle implicazioni filosofiche derivanti dal loro uso, «l'eccellenza di tanti risultati critici» ottenuti da Pasolini discenderebbe dalla sua capacità di colmare il vuoto provocato dalla «povertà del suo impianto filosofico» e dalla «grande friabilità concettuale di tutte le categorie portanti»<sup>5</sup> con l'estro e l'afflato poetico. Quella di Pasolini non sarebbe infatti altro che una «critica violentemente

<sup>1</sup> P.V. Mengaldo, *Pasolini e la poesia italiana contemporanea*, «Revue des études italiennes» 28.2-3 (1981), pp. 140-185, poi in Id., *La tradizione del Novecento. Nuova serie*, Vellecchi, Firenze 1987, pp. 428-429.

<sup>2</sup> Non solo Mengaldo, ma anche in Siti hanno avuto grande influenza queste considerazioni di F. Fortini, *Attraverso Pasolini*, Quodlibet, Macerata 2022, pp. 193-194: «Quello che copre di un enorme dubbio il discorso etico-politico di Pasolini, quello che ci impedisce di considerarlo fraterno, è proprio questo cerchio atroce che tutto gli fa iniziare dal sé e concludere al sé; Pasolini, è terribile doverlo dire, non è stato mai né cristiano né comunista; è stato un rousseauiano del 1770 e un decadente del 1870 in lotta con una realtà del 1970. Per questo, seguendo il consiglio di Adorno, la sua più preziosa parcella di politica ossia la partecipazione alla vita collettiva, dobbiamo tornare a cercarla nelle raffigurazioni e trasposizioni poetiche, dove il manierismo della pittura tra barocco e arcadia gli serve ancora una volta per intonare una lacerante elegia sulla morte di un mondo. Non sono lontano dal credere che una delle operazioni di bonifica intellettuale e politica in Italia debba cominciare con la demolizione del modello rappresentato da Pasolini politico».

<sup>3</sup> Id., *Profili di critici del Novecento*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 81.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Ivi, p. 79.



soggettivistica»<sup>6</sup> a cui è impossibile chiedere rigore metodologico.

Non deve allora stupire più di tanto se nozioni quali il «regresso», l'«indiretto libero» (insieme alla sua variante cinematografica della «soggettiva libera indiretta»), così come l'«integrazione figurale», per citare alcuni dei principali luoghi teorici pasoliniani, non abbiano trovato alcun posto nella riflessione di Mengaldo (e, per la verità, nemmeno in gran parte della sterminata produzione critica dedicata allo scrittore-cineasta). La sua forza interpretativa non risiederebbe negli strumenti della ragione, ma altrove, nei contrasti interiori della sua personalità, nell'immaginario del suo mondo e nel tentativo di farne materia letteraria.

Anche Walter Siti ha lasciato poco spazio al confronto con la filosofia (a suo avviso «la materia dalla quale il tuttologo Pasolini era più lontano»<sup>7</sup>) e alle riflessioni teoriche elaborate in sede critica. Nei suoi scritti sono pochi i riferimenti a *Empirismo eretico*, ancora più scarsi e intermittenti quelli a *Passione ideologia*. Le sue analisi sono prevalentemente orientate allo studio dei romanzi e di quell'insieme di anomalie e fragilità che emergono nel meccanismo narrativo pasoliniano e che discenderebbero dall'immaginario preletterario di Pasolini.

Nella rinuncia di Siti a un confronto con *Passione e ideologia* e *Empirismo eretico* agisce probabilmente il rifiuto di cercare le chiavi di analisi dello stile e dell'opera letteraria nei saggi dello stesso autore. È del resto nota e ampiamente discussa la tendenza pasoliniana ad auto-analizzarsi, a puntellare il lavoro poetico con dichiarazioni, correzioni e assunzioni metodologiche che, in alcuni casi, possono spingersi sino a fornire esplicite ingiunzioni al lettore su come leggere e interpretare l'opera. Siti rifugge da questa sorta di trappola autoreferenziale e, attingendo al proprio bagaglio orlandiano, si propone anzi di smascherarne le cause attraverso verifiche e confronti – decisivi quelli con Proust – per risalire al «trauma omosessuale»<sup>8</sup> e alle motivazioni irriducibilmente intime e corporee che avrebbero perturbato l'atto creativo.

Da qui Siti giunge ad affermare che «Pasolini non è un romanziere»<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Ivi, p. 81.

<sup>7</sup> W. Siti, *La «seconda» vittoria di Pasolini*, «Quaderni Piacentini», 5 (1982), ora in Id., *Quindici riprese. Cinquant'anni di studi su Pasolini*, Rizzoli, Milano 2022, p. 202.

<sup>8</sup> Id., *L'opera rimasta sola*, in P.P. Pasolini, *Tutte le poesie*, vol. II, a cura di W. Siti, Mondadori, Milano 2003, ora in W. Siti, *Quindici riprese*, cit., p. 94.

<sup>9</sup> Id., *Descrivere, narrare, esporsi*, in P.P. Pasolini, *Romanzi e racconti. 1946-1961*, a cura di W. Siti-S. De Laude, Mondadori, Milano 1998, ora in W. Siti, *Quindici riprese*, cit.,

In lui agirebbe un'«incontenibile pulsione autobiografica»<sup>10</sup> che non consente ai personaggi di acquisire una propria autonomia psicologica e ideologica: «Pasolini è sempre sulla scena, è con lui che il lettore incessantemente si identifica»<sup>11</sup>, nell'intento di fissare la propria immagine e sottrarla alla vulnerabilità del tempo.

Nelle parole di Siti si riconosce la stretta sintonia con quanto scritto da Fortini sulla «sineciosi» e sull'avversione pasoliniana per la traiettoria storica, la trasformazione e conseguentemente verso il superamento e la sintesi dialettica<sup>12</sup>. Come del resto recita un celebre verso della *Scavatrice*: «piange ciò che muta»<sup>13</sup>. A Siti, tuttavia, non interessano o interessano poco le conseguenze politiche di questa «immobilità»: la sua attenzione è tutta per le implicazioni più strettamente psicologiche. Quella che lui chiama «renitenza al personaggio» è, nella sua riflessione, dovuta all'«impossibilità da parte di Pasolini di “donarsi”»<sup>14</sup> ed entrare in tensione dialogica con le proprie creazioni letterarie, che in questo modo finiscono per assumere il carattere di pretesto per il suo rispecchiamento. Non solo l'indiretto libero diventa impossibile, quello che viene meno è la stessa struttura elementare della narrazione: «il gusto di passare da una situazione A a una situazione B, il gusto di assistere alla trasformazione delle cose (e di sé stesso), non lo eccita e non lo coinvolge»<sup>15</sup>. Pasolini lavora per immagini e intensità fissate una volta per tutte nella volta celeste del proprio immaginario. La sua forza poetica non dipende mai dalla tessitura logico-narrativa: «i suoi intrecci sono spesso “presi in prestito”, esteriori e schematici»<sup>16</sup>.

In qualche passaggio Siti riconduce questi aspetti del romanzo pasoliniano a temi culturali più ampi, relativi alla «fine del simbolico» nell'età neocapitalistica di libero accesso al desiderio<sup>17</sup>, ma nei suoi

p. 162. Siti riprende un'affermazione dello stesso Pasolini contenuta in un'intervista rilasciata ad A. Chiesa, *Nel nuovo romanzo racconterò l'episodio*, «Paese sera» 5 luglio (1960), p. 11.

<sup>10</sup> Ivi, p. 201.

<sup>11</sup> Ivi, p. 164.

<sup>12</sup> F. Fortini, *Attraverso Pasolini*, cit., p. 34: «Pasolini è il poeta della molteplicità che si fa contraddizione e immobilità»,

<sup>13</sup> P.P. Pasolini, *Le ceneri di Gramsci*, Garzanti, Milano 1957, ora in Id., *Tutte le poesie*, vol. I, a cura di W. Siti, Mondadori, Milano 2003, p. 849.

<sup>14</sup> W. Siti, *Descrivere, narrare, esporsi*, cit., p. 164.

<sup>15</sup> Ivi, p. 163.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Id., *La «seconda vittoria» di Pasolini*, cit., p. 214.

scritti prevale sempre la ricerca delle «formazioni di compromesso»<sup>18</sup> messe in campo nel lavoro creativo di mascheramento. Stile, contenuti, questioni letterarie più generali, insieme agli annessi problemi di ordine filosofico, passano in secondo piano fino ad apparire come un espediente retorico generato dall'autore per trasfigurarsi nei visi e nei corpi dei suoi personaggi. È indubbio che molte delle analisi che Siti riesce ad imbastire attraverso questo taglio critico possiedano una notevole forza di indagine, soprattutto quando mette a nudo l'ingombrante falsità del mito pasoliniano. Per eterogenesi dei fini il suo lavoro finisce tuttavia per ribadire proprio ciò intendeva demistificare, ovvero la supremazia dell'autore (o del suo simulacro) a discapito dell'opera. In Siti la gestualità prende il sopravvento sulla testualità, il carattere sullo stile, la morale sull'impegno, la dimensione psicologica su quella teorico-filosofica. Ne scaturisce un fatale paradosso. Nel tentativo di mettere l'autore di fronte alle proprie responsabilità intime e soggettive, la critica sitiana si lascia intrappolare nel gioco di specchi da essa stessa allestito, che continua a tenere in ostaggio l'opera e, insieme all'opera, tutto il suo portato teorico, linguistico, stilistico, così come filosofico.

Lungo una linea più prudente sul piano metodologico e libera dai riferimenti biografici si pone invece la riflessione di Cesare Segre. Nell'introduzione al Meridiano dedicato agli scritti sulla letteratura e sull'arte di Pasolini<sup>19</sup>, Segre affronta i nodi che derivano dal paradossale connubio di stilistica e marxismo messo a punto negli scritti di *Passione e ideologia* e strettamente connesso ai problemi del plurilinguismo ripresi nelle pagine sul discorso indiretto libero di *Empirismo eretico*. Rispetto a molti altri studiosi, Segre affronta con maggiore puntualità il nesso tra stile e ideologia e presta molta attenzione al tema della lingua, così come alle tante implicazioni letterarie che si ricavano dai confronti critici che lungo il suo percorso Pasolini ha intrattenuto con i suoi contemporanei. Anche nelle pagine più acute il metodo pasoliniano sembra derivare da ragioni contingenti, quasi tattiche, determinate cioè non da esigenze interne al rapporto con i

---

<sup>18</sup> Cfr. Id., *Tracce scritte di un'opera vivente*, in *Pasolini, Romanzi e racconti. 1946-1961*, cit., ora in W. Siti, *Quindici riprese*, cit., p. 72. È questo forse il testo su Pasolini più orlandiano di Siti. Cfr. a questo proposito F. Orlando, *Per una lettura freudiana della letteratura*, Einaudi, Torino 1973.

<sup>19</sup> C. Segre, *Vitalità, passione, ideologia*, in P.P. Pasolini, *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, a cura di W. Siti-S. De Laude, Mondadori, Milano 1999.

testi letterari, ma dalla necessità di contenere i contrastanti impulsi socio-politici e stilistico-espressivi che coabitano nell'autore e che si manifestano nel suo sentire, nel suo agire intellettuale. Come si vede siamo sempre nei paraggi della «formazione di compromesso», anche se in questo caso la giunzione figurale è evocata dalla dialettica tra *passione* e *ideologia* e dai risvolti sentimentali dell'impegno gramsciano. Il risultato è comunque lo stesso. Come a Siti anche a Segre il motore del lavoro critico pasoliniano appare alimentato da un'ostinazione poetica irriducibile alla razionalità teorica: un puro agire frutto di trasporto erotico-passionale, di uno slancio innato e inspiegato verso i subalterni. Le incoerenze nel ricorso al marxismo e alla tradizione stilistica sarebbero dunque rivelatrici di una funzione strumentale e di mascheramento, attraverso cui Pasolini, per paradosso sarebbe nondimeno riuscito a risolvere questioni di ordine teorico. Un esempio di questa felice irrazionalità sarebbe riscontrabile nelle pagine dedicate al discorso indiretto libero. Nell'impiegare questa categoria, secondo Segre, «Pasolini non si era pienamente reso conto di aver applicato la dubbia etichetta del discorso indiretto libero a una vera e propria scoperta teorica»<sup>20</sup>, che riguarderebbe in realtà la polivocità individuata da Bachtin.

Non è ora importante verificare la correttezza di queste conclusioni, che nondimeno hanno il merito di restituire validità teorica a qualcosa che nella discussione degli anni Sessanta Segre aveva frettolosamente liquidato<sup>21</sup>. Più interessante è osservare come, nonostante questo sforzo, anche Segre, come prima Mengaldo, abbia finito per attribuire a Pasolini qualità di tipo rabadomantico, discendenti dal genio critico e non dal complesso rapporto col metodo, divenuto addirittura «conato di metodologia»<sup>22</sup> negli anni di dialogo con lo strutturalismo e con la teoria semiotica. Se infatti qualcosa ha dignità teorica, questo non dipende da una coscienza letteraria, ma ancora una volta dalla particolare personalità di Pasolini, dalla sua intelligenza *en poète*<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Ivi, p. XXXIX.

<sup>21</sup> C. Segre, *La volontà di Pasolini "a" essere dantista*, «Paragone» 16.190 (1965), pp. 80-84.

<sup>22</sup> Id., *Vitalità, passione e ideologia*, cit., p. XL.

<sup>23</sup> P.P. Pasolini, *Pasolini su Pasolini. 1968-1971. Conversazioni con Jon Halliday*, Guanda, Parma 1992, ora in Id., *Saggi sulla politica e sulla società*, a cura di W. Siti-S. De Laude, Mondadori, Milano 1999, p. 1386: «Quell'*en poète* significa soltanto che sono fatti da dilettante. Le mie teorie sono a livello linguistico: è impossibile stabilire un rapporto fra un grammatico e la poesia che può eventualmente scrivere; si tratta di due campi completamente diversi. Se la mia ricerca teorica fosse fatta su un piano este-

È probabile che nelle pur differenti traiettorie analitiche (Mengaldo e Segre ebbero proprio a polemizzare sul tema del Pasolini critico letterario<sup>24</sup>) abbia agito in modo paradossale lo spettro che, come osservano Fortini e Siti<sup>25</sup>, lo stesso Pasolini avrebbe in larga parte contribuito a costruire con il suo vitalismo, ma che i suoi critici hanno loro malgrado contribuito a consolidare insistendo sulla radice soggettiva, autoreferenziale e pervicacemente asistemica del suo lavoro. È forse proprio questo mito di irrazionalità, di carnale spontaneità miracolosamente acuta e penetrante che andava decostruito. E questo anche per favorirne la fruizione del grande pubblico. Soprattutto negli ultimi anni l'immagine pasoliniana *en poète* ha finito per sfuggire al controllo della critica andando ad alimentare il mito dello scrittore passionale, corporeo, fisico, dedito a coltivare una soggettività svincolata dal peso della riflessione. L'immagine che se ne ricava è quella di un "Pasolini pop" che non può essere preso troppo sul serio, perché vittima e complice del proprio narcisismo, della propria spontaneità, del proprio estro ineffabile, antiaccademico, apodittico, che spizzica brandelli di metodo in modo strumentale e che, di fronte alle difficoltà teoriche, avrebbe cercato le proprie pezze d'appoggio in quella che Fortini ha chiamato «l'irresponsabilità del nume poetico»<sup>26</sup>.

## 2. Pasolini e i filosofi

Il transito spesso affrettato, e verrebbe da dire «corsaro», tra le varie discipline, la reticenza nel menzionare puntualmente i propri riferimenti, l'abitudine di appropriarsi di nozioni e categorie altrui operando in esse profonde trasformazioni – si pensi al caso clamoroso del-

---

tico, potrebbe domandarmi quale rapporto esista fra teoria estetica e produzione estetica. Ma siccome le mie teorie sono su un piano linguistico e grammaticale, fra le due cose vi è uno iato qualitativo. Direi tuttavia che porto avanti i miei studi teorici sulla linguistica e sulla grammatica *en poète*, da dilettante, e che quindi in realtà un rapporto esiste: effettivamente, è stata la mia ricerca semiologica sul cinema che mi ha spiegato perché faccio dei film».

<sup>24</sup> Cfr. P.V. Mengaldo, *Pasolini, una eredità ingombrante*, «il Manifesto», 18 luglio 1988.

<sup>25</sup> Cfr. il carteggio tra Fortini e Siti in S. Cucchi, «Tu m'obsèdes toujours, même quand tu n'es pas là». *Sur la correspondance entre Franco Fortini et Walter Siti*, in A. Agliozzo-P. Desogus-L.B. Maver (eds.), *Franco Fortini. Les contradictions de la forme*, Mimésis, Milano 2022, pp. 235-254.

<sup>26</sup> F. Fortini, *Attraverso Pasolini*, cit., p. 13.

l'«*integrazione figurale*» attribuita ad Auerbach –, così come la ribadita professione di fede marxista, accompagnata da distinguo, ritrattazioni, accostamenti paradossali e riletture eretiche, hanno scoraggiato la critica a ricostruire la trama di quella coscienza teorica che pure Pasolini ha coltivato sin dagli anni giovanili. Ne ha fatto in particolare le spese lo studio delle fonti teoriche e in particolar modo filosofiche. La pubblicazione complessiva delle opere, iniziata alla fine degli anni Novanta, ha tuttavia mostrato che in realtà Pasolini si è cimentato sin dagli anni della formazione nella lettura di numerosi pensatori, quali Platone, Croce, Anceschi, Burke, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, Paci, Sartre, Maritain, Vico, Marx e naturalmente Gramsci. Non meno decisiva è la scoperta giovanile di Leopardi, a cui va aggiunta quella di Dostoevskij e di Freud, due autori su cui Pasolini è tornato più volte nel corso degli anni. Dal catalogo dei pochi libri rimasti nella sua biblioteca si scopre inoltre la presenza di testi di Aristotele, con ben tre edizioni della *Poetica*, così come di Kant e Schopenhauer<sup>27</sup>. Numerose evidenze testuali consentono di risalire a de Martino, Lukács, Spinoza, Benjamin, Adorno, Marcuse, Wittgenstein, Foucault e Illich. Da non trascurare infine i richiami critici a Hegel (presenti anche nel progetto di sceneggiatura per un film su San Paolo<sup>28</sup>), che suggeriscono un qualche contatto con le pagine della *Fenomenologia*, testimoniato peraltro anche dai ripetuti e decisivi riferimenti ai temi della dialettica e alla nozione di «cattiva infinità»<sup>29</sup>. La stessa formula «empirismo eretico», ripreso nel titolo della sua seconda raccolta di scritti teorici, si inserisce nella polemica antihegeliana<sup>30</sup>.

Un più chiaro e inequivocabile interesse verso le questioni di ordine filosofico riguarda la discussione degli anni Sessanta passata alle cronache come la «polemica dell'iconismo», che ha visto come pro-

<sup>27</sup> Che la biblioteca pasoliniana oggi esistente sia lacunosa è testimoniato, oltre che da clamorose mancanze, da W. Siti, *L'opera rimasta sola*, cit., p. 88.

<sup>28</sup> Cfr. W. Siti, *La seconda vittoria di Pasolini*, cit., pp. 202-218.

<sup>29</sup> P.P. Pasolini, *Petrolio*, Einaudi, Torino 1992, ora in Id., *Romanzi e racconti. 1962-1975*, a cura di W. Siti-S. De Laude, Mondadori, Milano 1998, p. 1668.

<sup>30</sup> S. Arecco, *Conversazione con Pier Paolo Pasolini*, in Id., *Pier Paolo Pasolini*, Partisan, Roma 1972, p. 75: «Io sono contro Hegel (esistenzialmente – empirismo eretico)». Questa lapidaria considerazione è speculare alla critica di Hegel verso l'empirismo e riguarda le pagine della *Fenomenologia dello spirito* sulla «certezza sensibile». Il tratto polemico di Pasolini potrebbe essere però stato propiziato da un documento di Franco Fortini per la redazione di «Officina», ora riportato in appendice da G.C. Ferretti, «Officina». *Cultura, letteratura e politica negli anni Cinquanta*, Einaudi, Torino 1975, pp. 434-438.

tagonisti Christian Metz, Emilio Garroni e soprattutto Umberto Eco, forse il maggiore detrattore del Pasolini semiologo, nonché uno dei suoi rivalutatori<sup>31</sup>. Dopo aver osteggiato duramente la riflessione di *Empirismo eretico* sul segno cinematografico nella *Struttura assente* e nel *Segno*, Eco ha successivamente ritrattato significativamente le proprie posizioni, del resto già messe a dura prova da Gilles Deleuze, tra i primissimi (secondo forse solo a Paci<sup>32</sup>) di una lunga lista di pensatori ad essersi interessati alle questioni di ordine filosofico del lascito pasoliniano.

A dispetto dei giudizi della critica si resta in effetti sbalorditi di fronte alla quantità di pagine dedicate a Pasolini da personalità filosofiche di ordine diverso. Oltre a Deleuze, Paci ed Eco, si annoverano Giorgio Agamben, Alain Badiou, Massimo Cacciari, Georges Didi-Huberman, Franco Cassano, Roberto Esposito, Tullio De Mauro, Stefano Gensini, Toni Negri, Pasquale Serra, Paolo Virno, René Scherer e Philippe Lacoue-Labarthe. Nessuno di loro può dirsi propriamente uno specialista dell'autore. Eppure il loro contributo si aggiunge al lavoro di quegli studiosi che negli ultimi anni hanno messo in rilievo i punti di contatto con la biopolitica di Michel Foucault e le riflessioni estetiche di Walter Benjamin: un risultato a dir poco sorprendente per un autore il cui limite sarebbe consistito nella «povertà della cultura e degli interessi propriamente filosofici».

Fatte salve alcune eccezioni, ciò che è rimasto escluso dall'indagine è invece lo studio delle fonti, come se il discorso filosofico fosse riconoscibile solo a valle, nell'interpretazione testuale e non a monte, nella coscienza pasoliniana. Rispetto ad altri scrittori, legati a specifiche letture coltivate nel tempo e in stretto dialogo con l'attività poetica, Pasolini appare infatti come un autore capace di offrire spunti filosofici a partire da un'opera nondimeno estranea al pensiero sistematico, felicemente incosciente.

È indubbio che Pasolini sia molto distante da personalità letterarie come Fortini o Sanguineti, le cui riflessioni su politica e letteratura sono sorrette da argomentazioni più chiare e soprattutto meno inclini all'ecclettismo o a paradossi di non semplice leggibilità, come ad e-

---

<sup>31</sup> Riprendo questa definizione dal titolo dell'importante volume di R. Fabbrichesi Leo, *La polemica sull'iconismo (1964-1975)*, E.S.I., Napoli 1986. La ritrattazione di Eco è invece in U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano 1997, p. 301.

<sup>32</sup> E. Paci, *Qualche osservazione filosofica sulla critica e sulla poesia*, «aut-aut», 61-62, gennaio-marzo 1961, con il titolo *Dialettica e intenzionalità nella critica e nella poesia*, in Id., *Relazioni e significati. III. Critica e dialettica*, Lampugnani Nigri, Milano 1966, pp. 309-310.



sempio il connubio di Contini e Gramsci<sup>33</sup>. Questo limite appare ancora più evidente se si apre lo sguardo ad altri autori italiani del Novecento. Mentre infatti risulta difficile studiare Pirandello e Svevo senza Schopenhauer e Nietzsche o, ancora, Gadda senza Leibniz, nel caso di Pasolini la critica ha proceduto trascurando largamente i diversi influssi filosofici. Persino l'apporto di Gramsci è rimasto ai margini, come se in fondo si trattasse anche in questo caso di un pretesto, di un travestimento politico con il quale mascherare qualcosa di invece più intimo e psicologico.

### 3. *Pasolini studente di filosofia*

L'omissione delle fonti filosofiche si è spinta fino a trascurare alcuni dati biografici, tutt'altro che secondari, relativi agli studi compiuti da Pasolini all'Università di Bologna, dove si era iscritto alla Facoltà di Lettere nel 1939 per poi laurearsi nel 1945. Tra i diversi corsi del piano di studi compaiono Storia della filosofia con Giuseppe Saitta, Estetica con Roberto Longhi e Filosofia morale con una figura molto trascurata della formazione pasoliniana, ovvero Felice Battaglia.

Pensatore cattolico di formazione giuridica e dalle forti ascendenze gentiliane, Battaglia a metà degli anni Quaranta ha sottoposto a rilettura critica il proprio neo-idealismo attraverso la sponda dell'esistenzialismo. Già dalla fine degli anni Trenta questa tendenza filosofica aveva trovato i primi esponenti italiani aperti al dibattito europeo e con riflessi anche su ambiti non direttamente filosofici, come si rileva nelle meditazioni poetiche pasoliniane degli anni Quaranta. All'inizio del 1943, dunque dopo aver sostenuto i primi esami di filosofia (tra cui Filosofia morale nell'ottobre dell'anno precedente), la rivista «Primato» pubblica per sei numeri una lunga e accesa inchiesta sull'esistenzialismo con testi di Abbagnano, Paci, Della Volpe, Luporini, Spirito, Banfi e Gentile. La discussione non deve essere sfuggita a Pasolini. Molti dei suoi articoli del periodo pubblicati sul «Setaccio»

---

<sup>33</sup> Il riferimento è alla nota formula pasoliniana secondo cui: «Il solo critico italiano i cui problemi siano stati i problemi letterari di Gramsci è Contini» (P.P. Pasolini, *Lo scandalo di Gramsci nella storia letteraria*, «Tempo», 3 gennaio 1975, col titolo Gianfranco Contini, «La letteratura italiana, tomo IV: Otto-Novecento»; Alberto Arbasino, «Specchio delle mie brame», in Id., *Descrizioni di descrizioni*, Einaudi, Torino 1979, ora in Id., *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., p. 2204).



fanno infatti riferimento alla rivista di Bottai e ai singoli numeri in cui compare l'inchiesta. Non mancano del resto delle evidenze. Se si guarda agli scritti del periodo e alle pagine di diario dei *Quaderni rossi* non stupisce che in una missiva del giugno del 1943 Pasolini scriva a Farolfi che «l'unica filosofia che io senta moltissimo vicina a me è l'esistenzialismo, con il suo poetico (e ancora vicinissimo a me) concetto di "angoscia", e la sua identificazione esistenza-filosofia»<sup>34</sup>, e nemmeno che suggerisca all'amico la lettura dell'*Esistenzialismo* di Enzo Paci, che contiene una sintetica ricognizione su autori come Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Jaspers e Abbagnano.

Il riferimento al concetto di «angoscia» e all'«identificazione di esistenza e filosofia» consentono di inquadrare un passaggio precedente della stessa lettera, dove Pasolini scrive che «i filosofi non mi interessano affatto se non in certi brani poetici». Al di là del tono decadente e della sprezzatura, abbastanza frequente nella corrispondenza con Farolfi – segno di un esibito distacco da ciò che in realtà è fin troppo collegato a propri turbamenti –, quello che traspare è un rapporto pratico con la filosofia, estraneo a qualsiasi concezione preordinata o panlogistica: «Quanto a cercare dell'esistenza una giustificazione logica, cioè filosofica, non la cerco nemmeno. Non mi interessano quelle cose astratte che sono Dio, Natura, Parola». E in effetti secondo Paci «la filosofia», per l'esistenzialismo, «non è metafisica nel senso tradizionale, non è nemmeno filosofia dell'esistenza: è senz'altro l'esistenza stessa. La filosofia è l'uomo, non il pensiero dell'uomo»<sup>35</sup>.

È in quest'ottica che negli anni universitari Pasolini si avvicina allo studio di pensatori come Nietzsche<sup>36</sup> e Kierkegaard. Quest'ultimo in particolare compare in una pagina dei *Quaderni rossi*, in una sezione dedicata a un abbozzo di romanzo intitolato *Pagine involontarie*, risalente al 1946-1947. Il riferimento riguarda in particolare le «vitali contraddizioni» di *Aut-Aut*<sup>37</sup> nelle quali Pasolini riconosce la propria esistenza irrisolta per via di un'omosessualità non ancora pienamen-

---

<sup>34</sup> P.P. Pasolini, *Le lettere*, a cura di A. Giordano-N. Naldini, Garzanti, Milano 2021, p. 454.

<sup>35</sup> E. Paci, *Lesistenzialismo*, Cedam, Padova 1943, p. 24.

<sup>36</sup> Sulla lettura di Nietzsche cfr. G.L. Picconi, *La 'sopravvivenza' di Pasolini: modernità delle tradizioni popolari*, in L. El Ghaoui-F. Tummillo (eds.), *Le tradizioni popolari nelle opere di Pier Paolo Pasolini e Dario Fo*, Fabrizio Serra, Pisa-Roma 2014, pp. 69-78.

<sup>37</sup> P.P. Pasolini, *Pagine involontarie*, estratto dei *Quaderni rossi*, in Id., *Romanzi e racconti. 1946-1961*, cit., p. 134

te accettata<sup>38</sup>, che lo spinge ad interrogarsi, come si ricava anche dal dialogo con Silvana Mauri<sup>39</sup>. È per questo interessante osservare che nelle carte autografe questo scritto riporta nel sottotitolo il riferimento a *Silvana M.*, amica con la quale Pasolini intrattiene un rapporto complesso, di confidenza e di affetto. Proprio a lei nel 1946 scrive una lettera in cui torna ancora una volta sull'«esistenzialismo», corrente che sintetizza «tutto quello che avevo pensato io»<sup>40</sup>.

È forse proprio per l'urgenza intorno a questi temi che dopo aver sostenuto la tesi su Pascoli con Carlo Calcaterra, Pasolini si iscrive al quarto anno di Filosofia per una seconda laurea. Le scarse testimonianze e i pochi dati reperibili dagli archivi non consentono di ricostruire con precisione questo nuovo percorso accademico. Dal registro custodito dall'Archivio dell'Università di Bologna risulta tuttavia che nei primi giorni del marzo 1947 Pasolini sostiene in pochi giorni quattro dei sette esami che gli avrebbero consentito di completare l'anno e il percorso di studi prima della tesi finale<sup>41</sup>. Questi esami sono Storia della filosofia e Filosofia teoretica, il cui titolare è ancora Giuseppe Saitta, insieme a Filosofia del diritto e Filosofia morale con Felice Battaglia<sup>42</sup>. Curiosamente non ritorna sul corso di Estetica con Roberto Longhi, tra le figure di questi anni più influenti e ricordate del percorso pasoliniano. Non è dato sapere con quanta assiduità Pasolini abbia assistito alle lezioni o se abbia partecipato agli esami interamente da non frequentante. Dai mesi dello sfollamento del 1943 Pasolini risiede in Friuli, seppure i suoi spostamenti a Bologna siano costanti, anche per i rapporti che continua a coltivare con gli amici, tra cui Giovanna Bemporad, Luca Cavazza e Luciano Serra. È in ogni

<sup>38</sup> Cfr. «*Un fatto privato*». *Appunti di una conversazione con Nico Naldini*, «Quaderni di critica omosessuale» 2 (1987), a cura di S. Casi, pp. 49-54. Molto critico verso i modi in cui Pasolini ha interpretato la sua omosessualità è W. Siti, di cui oltre ai saggi già menzionati, segnalo *Il mito di Pasolini*, «Micromega», 2006, riedito con varianti in «Le parole e le cose», 2 novembre (2015), ora in Id., *Quindici riprese*, cit., pp. 219-224. Su una prospettiva diversa si collocano invece G. Annovi, *Porno-Teo-Kolossal e i limiti dell'omocrazia pasoliniana*, «Studi pasoliniani» 16 (2022), pp. 177-191. Cfr. inoltre la voce «omosessualità» in M.A. Bazzocchi, *Alfabeto Pasolini*, Carocci, Roma 2022, pp. 113-115.

<sup>39</sup> P.P. Pasolini, *Le lettere*, cit., pp. 471-473.

<sup>40</sup> Ivi, p. 530.

<sup>41</sup> Archivio storico dell'Università di Bologna, Facoltà di Lettere e filosofia, Carriere degli studenti, reg. 56 (matricola 218). Il fascicolo universitario di Pasolini è consultabile all'indirizzo: <https://archiviositorio.unibo.it/> [05.08.2023].

<sup>42</sup> Archivio storico dell'Università di Bologna, Programmi dei corsi ufficiali, pos. 54/a, b. 9 (1945-1946 e 1946-1947).

caso molto plausibile che le ragioni che lo hanno spinto a intraprendere gli studi di filosofia siano strettamente legate all'esistenzialismo. Lo si deduce dalla lettera che scrive a Silvana Mauri di ritorno dal soggiorno bolognese del marzo 1947<sup>43</sup>, in cui racconta delle «macabre giornate su noiosissimi libri e tremende dispense “idealistiche”», e dove aggiunge che la tesi che ha «estorto a Battaglia è però bella: “i rapporti tra esistenzialismo e poetiche contemporanee”»<sup>44</sup>.

Dai documenti disponibili non è possibile risalire al tipo di rapporto che Pasolini ha intrattenuto con il suo illustre relatore, all'epoca preside di facoltà, carica preceduta da quella di commissario straordinario dell'ateneo bolognese nei mesi successivi alla Liberazione e seguita negli anni Cinquanta e Sessanta da quella di rettore per ben due mandati<sup>45</sup>. Il riferimento a Pasolini non figura nella corrispondenza di Battaglia. Dagli archivi risulta tuttavia che proprio dal 1945 al 1947 Battaglia abbia tenuto un corso intitolato *Lesistenzialismo e il problema morale*, accompagnato da un seminario, affidato a Giuseppe Masi sul *Concetto di angoscia* di Kierkegaard<sup>46</sup>, nonché supportato dagli appunti delle lezioni pubblicati in due distinte dispense<sup>47</sup>, tra il 1946 e il 1947, poi riprese con poche variazioni nel volume *Il problema morale nell'esistenzialismo* del 1949.

Pasolini supera l'esame di Filosofia del diritto il 6 marzo con 27/30. Il giorno seguente è la volta di Filosofia morale, passato invece con 30/30<sup>48</sup>. Relativamente a questo secondo corso la biblioteca pasoliniana non conserva alcun volume<sup>49</sup>. Il dato non deve tuttavia sorprendere dal momento che numerosi altri libri ampiamente studiati

---

<sup>43</sup> Dalla corrispondenza con Sergio Maldini si ricava più esattamente che Pasolini ha trascorso a Bologna quasi due settimane dal 27 febbraio al 9 marzo del 1947. Cfr. *Le lettere*, cit. pp. 554-555.

<sup>44</sup> P.P. Pasolini, *Le lettere*, cit., p. 559 corsivo nostro.

<sup>45</sup> S. Sallustri, *Felice Battaglia e l'università del dopoguerra*, «E-Review» 5 (2017): <https://e-review.it/sallustri-battaglia-e-universita-del-dopoguerra> [05.08.2023].

<sup>46</sup> Archivio storico dell'Università di Bologna, *Programmi dei corsi ufficiali*, pos. 54/a, b. 9 (1945-1946 e 1946-1947).

<sup>47</sup> F. Battaglia, *Lesistenzialismo e il problema morale. Lezioni tenute nella R. Università di Bologna nell'anno accademico 1945-1946*, UPEB, Bologna, 1946; e Id., *Lesistenzialismo e il problema, morale. Lezioni tenute nella Università di Bologna negli anni accademici 1945-46 e 1946-47*, UPEB, Bologna, 1947.

<sup>48</sup> Archivio storico dell'Università di Bologna, Facoltà di Lettere e filosofia, Carriere degli studenti, reg. 56 (matricola 218).

<sup>49</sup> Compare invece il manuale per il corso di «Filosofia del diritto»: F. Battaglia, *Corso di Filosofia del Diritto. Il concetto del diritto*, vol. II, Edizioni del foro italiano, Roma 1943.

da Pasolini risultano oggi assenti. Tra i casi più clamorosi ricordiamo *Autonomia ed eteronomia dell'arte* di Anceschi, *Letteratura e vita nazionale* di Gramsci e *Mimesis* di Auerbach<sup>50</sup>. È nondimeno altamente probabile che in vista dell'esame Pasolini abbia letto la prima delle due dispense di Battaglia, *L'esistenzialismo e il problema morale*, stampata a Bologna nel 1946 e contenente un'introduzione e tre ampi capitoli su Kierkegaard, Barth e Heidegger. Pasolini stesso, nella citata lettera a Silvana Mauri, evoca lo studio di alcune dispense. Non è dato sapere se si sia imbattuto in altre letture di Battaglia dedicate all'esistenzialismo o se abbia avuto qualche notizia riguardo alle riflessioni solo in parte pubblicate su rivista e poi raccolte nel 1948 all'interno del *Valore nella storia*, volume tutt'altro che secondario del percorso di Battaglia.

È comunque fuor di dubbio che sia stata la vicinanza ai temi dell'esistenzialismo ad aver guidato Pasolini nella scelta del relatore e della tesi. Nonostante la sua formazione, Battaglia aveva infatti mostrato di non condividere la netta stroncatura dell'esistenzialismo da parte di Croce, e, nell'ottica dell'ultimo Gentile<sup>51</sup>, non ritiene che le posizioni contro Hegel da parte di Kierkegaard, Nietzsche e dei loro interpreti ne pregiudicassero la rilevanza filosofica, ma fossero anzi da stimolo per il neoidealismo, soprattutto quando ormai diveniva sempre più chiara l'imminente fine del fascismo<sup>52</sup>. L'attenzione di Battaglia verso Kierkegaard, Jaspers e Heidegger si inserisce in questo difficile cammino di rinnovamento, alimentato dalle inquietudini sorte sul crinale del secondo dopoguerra verso quella concezione della storia che era stata ricavata dal «magno padre dell'idealismo, Hegel»<sup>53</sup> e che ora necessitava di essere rivista senza essere completamente archiviata: «Venute meno le grandi sintesi ottocentesche da Kant ad Hegel, di cui Croce e Gentile sono il compimento luminoso,

<sup>50</sup> G. Chiarocossi-F. Zabagli (eds.), *La biblioteca di P.P. Pasolini*, Olschki, Firenze 2017.

<sup>51</sup> È interessante osservare che, nel secondo dei due volumi di Giovanni Gentile presenti nella biblioteca pasoliniana, compaiono alcuni importanti riferimenti al «bisogno speculativo a cui l'esistenzialismo risponde», bisogno relativo al «momento dell'individualità nell'universalità dello spirito» (G. Gentile, *La filosofia contemporanea. Due scritti*, Sansoni, Firenze 1941, pp. 45-46).

<sup>52</sup> Id, *L'esistenzialismo in Italia*, «Primato» 6 (1943), p. 102: «Pretendere poi un esistenzialismo antidealistico perché tra i pensatori più originali del movimento ci sono stati avversari irriducibili dello hegelismo e del classico idealismo germanico, è fissarsi sulle frasche e lasciarsi sfuggire il ceppo e il fusto e i rami stessi più poderosi dell'albero».

<sup>53</sup> F. Battaglia, *Il problema morale nell'esistenzialismo*, UPEB, Bologna 1949, p. 3.

*il pensiero ha compreso di non potersi tutto risolvere nella ragione, poiché a voler puntare sulla ragione per intendere il mondo e l'uomo qualcosa rimane irrisolto, appunto irrazionale»<sup>54</sup>. Dalla necessità di ricomprendere l'irrazionale nasce il dialogo con l'esistenzialismo.*

Da parte di Battaglia si osserva tuttavia un atteggiamento oscillante fra importanti aperture, contenute nel *Valore nella storia*<sup>55</sup>, e pieghe invece più critiche, presenti nell'introduzione al *Problema morale nell'esistenzialismo* e in altri articoli del periodo<sup>56</sup>. In molte di queste pagine emerge in particolare l'influsso di Guido De Ruggiero, i cui studi, seppure molto critici verso l'esistenzialismo, presentano alcune significative affinità con il pensiero di Battaglia, soprattutto nella riflessione dedicata alla "dialettica aperta" elaborata sia in contrasto con alcune torsioni rilevate nel sistema hegeliano<sup>57</sup> che contro la sua radicale liquidazione<sup>58</sup>. Come Battaglia<sup>59</sup>, anche De Ruggiero ritiene infatti indispensabile che «l'irrazionale [sia] coinvolto nel processo di razionalizzazione, in atto di offrirgli continuamente la materia su cui può esercitarsi», di modo che «la dialettica [possa] spiegarsi

---

<sup>54</sup> F. Battaglia, *Bilancio dell'esistenzialismo*, Cooperativa tipografica Azzoguidi, Bologna 1947, p. 1 (corsivi miei).

<sup>55</sup> Cfr. F. Battaglia, *Il valore nella storia*, UPEB, Bologna 1948, ma anche Id., *Bilancio dell'esistenzialismo*, cit., pp. 1-16.

<sup>56</sup> F. Battaglia, *Il problema morale dell'esistenzialismo*, cit. p. VII.

<sup>57</sup> G. De Ruggiero, *Hegel*, Laterza, Bari 1947, p. 284. Come afferma poco oltre, «Hegel è infedele alla sua dialettica. Il teologismo, l'astratto razionalismo enciclopedico, lo spirito di sistema, la mania delle deduzioni, gli prendono la mano, ed egli converte la formula in una statica equazione [...]. L'immancabile conseguenza di questa iniziale deviazione è il panlogismo; una ragione definita, realizzata, che, simile a un letto di Procuste, tutto commisura sé, e coarta e mutila quel che eccede la misura» (ivi, pp. 284-285).

<sup>58</sup> In riferimento a Kierkegaard, G. De Ruggiero, *L'esistenzialismo*, Laterza, Bari 1943, p. 16, afferma: «Il centro del bersaglio polemico è il concetto hegeliano della mediazione o della sintesi degli opposti»; e poco più avanti (ivi, p. 27) si scaglia contro i pericoli della «dialettica abortiva», cioè senza sintesi.

<sup>59</sup> Secondo F. Battaglia, *Il valore nella storia*, cit., pp. 148-149, in modo molto prossimo a De Ruggiero: «Sintesi chiusa vuol dire compiuta logicità e razionalità della vita, che nel segno dello spirito si articola e si compone, si ordina e si fa perfettamente, in tutte le sue strutture e nel suo insieme, nei suoi ritmi particolari e nella complessiva risonanza, senza che nulla ne vada e si sottragga»; e poco oltre (*ibidem*) aggiunge «Così concepito l'idealismo uccide sé stesso e la sintesi conclusa è la morte della stessa storia». Cfr. anche P. Birtolo, «Sintesi chiusa» e «sintesi aperta»: *Gentile e Battaglia*, in G. Chiofalo (ed.), *Dall'uomo al filosofo. Atti del convegno di studi su Felice Battaglia*, Arti Grafiche Edizioni, Palmi 1991, pp. 45-75.

in una sistemazione sempre aperta»<sup>60</sup>. A differenza di De Ruggiero, Battaglia sfrutta questa apertura per ricercare i termini dell'irrazionale nel dialogo con l'esistenzialismo e con gli interrogativi posti dai suoi seguaci<sup>61</sup>.

Questo rapporto problematico con l'esistenzialismo non permette di spiegare le ragioni del contrastato entusiasmo di Pasolini per la tesi con Battaglia, né tantomeno offre elementi sulla rinuncia a completarla. Aiuta tuttavia a comprendere una parte del suo vocabolario filosofico, insieme ad alcuni aspetti della sua riflessione, riguardanti soprattutto quella tensione tra razionale e irrazionale che spesso emerge nella sua riflessione, anche negli scritti di molto successivi agli studi universitari, dove riaffiora la critica ad Hegel e al suo panlogismo.

Si direbbe infatti che Battaglia abbia lasciato una sorta di *imprinting* filosofico, una prima traccia che nel corso degli anni Pasolini ha poi sviluppato autonomamente. Questa immagine riguarda in particolare uno dei principali tratti filosofici che più contraddistinguono il lavoro pasoliniano e che, come si accennava, riguarda il conflitto tra l'ordine razionale, storico e politico tendente all'universale e gli elementi irrisolti e irriducibili che afferiscono all'individualità, alla concretezza dell'esistenza. Ideologia e passione, ma anche lingua e stile, prosa e poesia, storia e mito, realismo e decadentismo, materialismo e poesia: il *corpus* pasoliniano è attraversato da una lunga serie di dicotomie rispetto alle quali l'opposizione di razionale-irrazionale si pone come iperonimo. L'iniziale interesse verso l'esistenzialismo e la lettura che ne fa Battaglia ha suggerito in questo senso una direzione di indagine, uno schema generatore di polarità da cui ricavare spunti di riflessione per affrontare le inquietudini che maturano dalla metà degli anni Quaranta. Nell'ottica politica a cui si avvicina con la militanza comunista, Pasolini sente infatti il bisogno di confrontarsi anche con il materialismo, secondo una linea che, però, come scrive nel 1946, deve unire Leopardi a Marx<sup>62</sup>. Sia per le forti implicazioni con la letteratura decadentista, da cui Pasolini cerca di distaccarsi, che per il sopravvenire delle nuove istanze di lotta post-resistenziali<sup>63</sup>,

<sup>60</sup> G. De Ruggiero, *Hegel*, cit., p. 284.

<sup>61</sup> Più tardi dirà: «La crisi dialettica dell'idealismo è l'esistenzialismo» (F. Battaglia, *I valori fra la metafisica e la storia*, Zanichelli, Bologna 1957, p. 69).

<sup>62</sup> Cfr. P.P. Pasolini, *In margine all'esistenzialismo*, «Libertà» 30 giugno (1946), ora in Id., *Saggi sulla politica e la società*, cit., pp. 31-32.

<sup>63</sup> Nonostante le aperture, anche da sinistra fra i marxisti, si pensi a Luporini, pesano nel contesto dell'epoca le parole di Bobbio, riprese anche da Battaglia, secondo

la lettura di Kierkegaard, di Nietzsche o di altri autori inquadrati nell'esistenzialismo non era più sufficiente. Anche alla luce della sua produzione poetica si riconosce che, se in *Poesie a Casarsa* i componimenti riflettevano l'esigenza di un'interrogazione intima, tutta rivolta nell'interiorità, nella sfera privata, dalla seconda metà degli anni Quaranta questa forma di *nosce te ipsum* diviene possibile solo attraverso uno sguardo rivolto all'alterità, alla storia, al mondo pubblico dei conflitti e della lotta politica. Occorreva dunque uno slancio capace di cogliere l'individualità nel suo conflitto con il divenire e dunque di rivalutare la concretezza esistenziale nella razionalità della storia che, con la Liberazione, aveva permesso l'ingresso delle classi popolari subalterne nella vita politica nazionale.

Si tenga conto, a questo proposito, del percorso biografico segnato dalla progressiva partecipazione alla vita politica friulana e dai mutamenti nella poesia. Tra il 1946 e il 1947, anche la scrittura poetica pasoliniana si apre alla storia, seppure con la ferrea volontà di non rinnegare nulla della propria precedente produzione: né l'attenzione per il problema dello stile, né la rosa di affetti, sentimenti, empiti sensuali che sboccia nella parola lirica e che il dialetto casarsese rende ancora più singolare, intima, capace di far sorgere il sé l'«narcissico» pasoliniano<sup>64</sup>. Questo flusso vitale, che nei primi anni Quaranta aveva trovato nelle pagine degli esistenzialisti una chiave di lettura, negli anni del secondo dopoguerra, delle lotte contadine e della militanza nel Pci entra in tensione con la razionalità del marxismo. Ed è proprio in questo frangente che si inserisce l'insegnamento di Battaglia.

Già negli anni Trenta, Battaglia aveva iniziato una lunga e laboriosa critica al panlogismo hegeliano che, applicato alla comprensione del divenire storico, generava una spersonalizzazione dell'essere umano, della sua specificità, dei suoi tratti non giustificabili nel divenire. Secondo Battaglia, lo storicismo inteso come logicità e divenire della ragione rischia infatti di uccidere l'individualità e di giustificare, nei casi più estremi, il dominio dell'anonima massa sul singolo, dell'uno sul molteplice, dell'ordine esatto sul fatto inqualificato e irrazionale. Da qui segue la critica alla pretesa speculativa della sintesi chiusa che razionalizza la vita, la perimetra nella ferrea catena del divenire e ne sussume tutti i caratteri singolari nel genera-

---

cui l'esistenzialismo è una filosofia individualistica e aristocratica del disimpegno. Cfr. N. Bobbio, *La filosofia del decadentismo*, Chiantore, Torino 1943, pp. 80-81.

<sup>64</sup> G. Contini, *Al limite della poesia dialettale*, «Corriere del Ticino», 24 aprile 1943.



le. Lungo questo cammino, culminato nel *Valore della storia*, Battaglia torna sull'idea di «sintesi aperta», che nella sua ottica non pretende di sottomettere alla propria logica l'intera realtà, ma che anzi coltiva un fecondo rapporto con ciò che le resiste, ovvero con quei «residui» estranei alla necessità su cui si articola la totalità storica<sup>65</sup>.

Sono molte le pagine pasoliniane in cui si ritrovano conclusioni simili o comunque rispondenti al medesimo rifiuto di un'idea di processo storico che tutto riassume, tutto ordina e giustifica. Le prime tracce emergono già nei *Quaderni rossi* e nelle prose scritte a cavallo tra gli anni Quaranta e Cinquanta (*Atti impuri*, *Amado mio*, *Operetta marina*, *Disprezzo della provincia*), in particolare nelle pagine in cui Pasolini si confronta con Proust e dove si osserva l'influenza di Kierkegaard. Altre evidenze compaiono nell'importante introduzione al *Canzoniere italiano* del 1955 dove Pasolini polemizza con gli studi sui canti popolari di Ernesto de Martino e dove al suo storicismo «senza residuo»<sup>66</sup> oppone l'«infelice antitesi»<sup>67</sup> prodotta dal carico umano ed esistenziale della poesia nata fra i gruppi subalterni. A questa fase risale anche la stesura delle *Ceneri di Gramsci*, in cui spiccano i celeberrimi versi «con te e contro te», i quali mettono in evidenza i contrasti, senza conciliazione, tra la prospettiva marxista e il vitalismo spontaneo delle classi popolari. Segue, fra i componimenti di *Poesia in forma di rosa* dei primi anni Sessanta, la meditazione sulla «dopostoria»<sup>68</sup> con la quale lo scrittore indica l'impossibilità di una nuova civiltà gramsciana («la

<sup>65</sup> F. Battaglia, *Il valore nella storia*, cit., p. 147.

<sup>66</sup> Proprio nella fase di maggior distanza da Pasolini, de Martino prende una posizione inequivocabilmente distante dalla prospettiva adottata nell'introduzione del *Canzoniere italiano*. Cfr. E. de Martino, *Coscienza religiosa e coscienza storica: in margine a un congresso*, «Nuovi Argomenti», 14 (1955), p. 89: «Che cos'è lo storicismo? È una visione della vita e del mondo fondata sulla persuasione critica che la realtà si risolve, senza residuo, nella storia e che la realtà storica umana, nelle sue individuali manifestazioni, è integrale opera dell'uomo ed è conoscibile senza residuo dal pensiero umano». Sul rapporto tra de Martino e Pasolini e sulle implicazioni sullo storicismo e sulla dialettica, mi permetto di segnalare P. Desogus, *L'infelice antitesi. De Martino e Pasolini nei primi anni Cinquanta*, in P. Desogus-R. Gaperina Geroni-G.L. Picconi (eds.), *De Martino e la letteratura. Fonti, confronti e prospettive*, Carocci, Roma 2021, pp. 96-109.

<sup>67</sup> La formula compare nell'introduzione del *Canzoniere italiano* edito da Guanda nel 1955 poi ripresa in P.P. Pasolini, *Passione e ideologia*, Garzanti, Milano 1960, ora in Id., *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., p. 888.

<sup>68</sup> P.P. Pasolini, *Poesia in forma di rosa*, Garzanti Milano 1964, ora in Id., *Tutte le poesie*, cit., p. 1256.



Rivoluzione non è più che un sentimento»<sup>69</sup>) e la fine di un qualsiasi sbocco «nazionale-popolare» per via dell'affermazione del neocapitalismo che vanifica la lotta di classe mutandola in «lotta tra razze»<sup>70</sup>. Negli anni Sessanta fa quindi capolino la ricerca del mito classico, del sacro e dell'eros come momenti metastorici irriducibilmente antagonisti, ovvero come qualcosa che non muta, che persiste nelle profondità dell'umano. Insieme a *Edipo Re* e *Medea*, si inseriscono in questo percorso *Teorema* e *Porcile*, dove Pasolini manifesta l'impossibile (o se possibile «atroce»<sup>71</sup>) sintesi tra umano e classe borghese in un'ottica antihegeliana e ostile a qualsiasi panlogismo. Coeve a queste due opere sono alcune significative considerazioni:

Hegel! Sade! Il mito! Eh già. Quando parlo di natura bisogna sempre intendere «mito della natura»: mito antihegeliano e antidialettico, perché la natura non conosce superamenti<sup>72</sup>.

Io sono contro Hegel (esistenzialmente – empirismo eretico). Tesi? Antitesi? Sintesi? Mi sembra troppo comodo. La mia dialettica non più ternaria ma binaria. Ci sono solo opposizioni, inconciliabili<sup>73</sup>.

Pasolini stesso stempera queste affermazioni in altri passaggi dove evoca la lotta di classe e dove afferma che nel suo lavoro «si nasconde il misero tumulto di un pensiero che ora è dialettico ora è addirittura antidialettico!»<sup>74</sup>. Sarebbe tuttavia un errore leggere queste diverse

---

<sup>69</sup> Ivi, p. 1099.

<sup>70</sup> Come afferma nel risvolto di copertina di *Poesia in forma di rosa*, l'essere umano è «diviso in due Razze, ormai, più che in due Classi» (P.P. Pasolini, *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., p. 2240).

<sup>71</sup> S. Arecco, *Conversazione con Pier Paolo Pasolini*, cit., p. 69.

<sup>72</sup> P.P. Pasolini, *Il sogno del centauro*, Editori Riuniti, Roma 1983, in Id., *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 1460.

<sup>73</sup> S. Arecco, *Conversazione con Pier Paolo Pasolini*, cit., p. 75.

<sup>74</sup> Ivi, p. 77. Alcune pagine prima Pasolini afferma: «Io (nel mio corpo mortale) vivo i problemi della storia *ambiguamente*. La storia è la storia della lotta di classe: ma mentre io vivo la lotta contro la borghesia (contro me stesso) nel tempo stesso sono consumato dalla borghesia, ed è la borghesia che mi offre i modi e i mezzi della produzione. Questa contraddizione è insanabile: non ammette di essere vissuta altrimenti che come è vissuta. Cioè ambiguamente [...]. Da ciò mi deriva una continua incertezza – e cosa altro può derivare a chi vive nell'ambiguità? Nessuno ha notato il procedere dialettico (sia pur continuamente infranto, ostacolato, eluso) di *Porcile*: una situazione di “tesi” (deserto, silenzio, metastoria) e una situazione

posizioni come una forma di incoerenza o di fragilità filosofica. Le oscillazioni sulla dialettica hanno origine nelle lacerazioni sorte negli anni Quaranta, dal loro incontro con il problema politico del divenire storico in un contesto in cui progressivamente, già negli anni Cinquanta, Pasolini sente tramontare la possibilità di un'alternativa al capitalismo e la traiettoria temporale smette di essere reale «progresso» per assumere la forma dello «sviluppo» tecnologico alienante e disumanizzante. Il moto pendolare tra la dialettica e il distanziamento dal suo agonismo prospettico cresce dalla seconda metà degli anni Sessanta nella misura in cui il divenire marcia irreversibilmente in direzione dell'involuzione consumistica, della mercificazione dell'umano, dei corpi, dell'eros, e dell'esaurimento di tutti i residui vitali non ancora conquistati dal neocapitalismo. Maggiore è il suo grado di penetrazione e più Pasolini accentua le note polemiche verso la dialettica e persino verso il concetto di storia.

Per avere un'idea del movimento vorticoso di queste oscillazioni si leggano in contrapposizione due esempi risalenti agli anni in cui è più accesa la polemica antihegeliana. Il primo è offerto dai versi di *Callas* composti nel 1969, dove Pasolini spiega che «[l]a storia non c'è»: «Sii, sii scienziato con le tue sintesi / che ti fanno procedere (e progredire) nel tempo (che non c'è), / ma sii anche mistico curando democraticamente / nel medesimo tabernacolo, con sintesi, tesi e antitesi»<sup>75</sup>. Il secondo è invece tratto da un articolo del 1971 pubblicato su «Nuovi Argomenti», dove Pasolini si propone di spiegare che «la Storia ha avuto inizio nel momento in cui l'uomo ha smesso di vivere soltanto ed è cominciato a vivere attraverso dei pretesti», cioè marxianamente quando è uscito dal dominio dei bisogni e ha iniziato dotarsi di sovrastrutture simboliche, tra le quali Pasolini riconosce anche la letteratura. «*Che cosa potrebbe essere la vita senza la storia*, è naturalmente impensabile o imparlabile», sostiene poco oltre. La stessa «letteratura è» secondo Pasolini «l'attività umana più incomprensibile fuori dalla storia», ma allo stesso tempo è anche «l'unica attività che (sempre in termini storici) può far intravedere o perlomeno pensare a cosa sarebbe la vita senza storia»<sup>76</sup>. La letteratura e per estensione le arti sarebbero in altre

---

di “antitesi” (città, parola, storia): e tutto il film (giocando un gioco atroce, però) è pur fondato sull'ottimistica fiducia nella possibilità di una sintesi: la totalità di un mondo repressivo che si pone come oggetto sfuggente di condanna» (ivi, pp. 68-69).

<sup>75</sup> P.P. Pasolini, *Tutte le poesie*, vol. II, cit., p. 262.

<sup>76</sup> Id., *I sogni ideologici*, «Nuovi Argomenti» 22 (1971), ora in Id., *Saggi sulla politica e la*

parole in grado di descrivere mondi alternativi e allo stesso tempo di dare senso a ciò che nella razionalità del divenire non è giustificato, si disperde nella logica dei superamenti.

Essere contro Hegel – un Hegel panlogista, ricavato dagli anni Quaranta – significa in questo senso non tanto essere contro la storia *tout-court*, ma contro le operazioni di razionalizzazione che riconducono all'umano solo ciò che concorre al suo divenire, trascurando il molteplice della vita che il tempo dissolve, ma che la letteratura è in grado di far sopravvivere nel presente<sup>77</sup>. Significa in questo senso contrastare quelle concezioni del tempo umano che non ammettono scarti e che in quest'opera di occultamento cadono in un fatalismo ottimistico in nome di una ragione il cui dispiegarsi, agli occhi di Pasolini, dalla fine degli anni Sessanta, si presenta sempre più rovinoso e alienante. Significa insomma non tanto liquidare il principio dialettico della contraddizione che – contro Hegel ma con il suo armamentario teorico – persiste come «cattiva infinità»<sup>78</sup>; vuol dire anzi scongiurare la sintesi che concretamente Pasolini vede realizzarsi nel suo presente, ovvero la nuova preistoria priva di alternativa, di grandi attese collettive; vuol dire in definitiva mettere l'accento su un tema che caratterizza il pensiero del Novecento, ovvero la crisi del pensiero dialettico, la sua difficoltà storica in un momento in cui il progresso appare sganciato dalla volontà collettiva<sup>79</sup>.

Nello studio di Pasolini occorre proprio per questo leggere ogni affermazione nel suo movimento oscillatorio con ciò che la contraddice. Alle dichiarazioni anti-dialettiche corrisponde di fatto la descrizione schiettamente dialettica della chiusura storica operata del neocapitalismo attraverso l'integrazione dei soggetti antagonisti, operai, contadini, sottoproletari, nella logica della società dei con-

---

società, cit., pp. 226-227.

<sup>77</sup> Una più ampia riflessione sulla "filosofia della storia" di Pasolini è contenuta in G.L. Picconi, *Un nuovo soffio della storia: Benjamin e Poesia in forma di rosa*, «Studi pasoliniani» 13 (2019), pp. 57-69.

<sup>78</sup> Pasolini, *Petrolio*, cit., p. 1668: «La contraddizione non è che intermittenza di coesistenza. Hegel naturalmente si è, sia pur divinamente, sbagliato. L'unica vera infinità è quella che egli chiama "cattiva infinità" (dunque lo sapeva!). Di conseguenza i due termini della contraddizione non si superano affatto, ma procedono nell'infinità scambiandosi il diritto ad esistere».

<sup>79</sup> La posizione pasoliniana andrebbe in questo senso riletta anche alla luce delle riflessioni sulla crisi del pensiero dialettico proposte da R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, edizione ampliata, il Mulino, Bologna 2016, spec. pp. 347-379.

sumi e della frammentazione delle coscienze individuali. Allo stesso modo, ai numerosi proclami contro l'*Aufhebung* hegeliana corrisponde l'amara constatazione della sintesi storica conseguentemente all'avanzamento neocapitalistico che lascia dietro di sé le rovine del mondo contadino, della pluralità dei dialetti, di una vita che era stata eletta a baluardo antiborghese.

Molte delle pagine degli *Scritti corsari* così come delle *Lettere luterane* rovesciano la posizione pasoliniana anti-dialettica, del resto fin troppo sbandierata per non apparire in senso pasoliniano «pretestuosa» e dunque come il più ostinato e dolorosissimo atto di resistenza, di rifiuto ultimo; al loro interno diviene oggetto di indagine il compimento storico della modernità, condotta per mezzo delle acute analisi sull'alienazione e l'omologazione elaborate parallelamente alla riflessione estetica. Più che sinonimo di immobilità o depotenziamento del conflitto o ancora di adesione al postmoderno, l'opposizione alla sintesi è l'opposizione disperata contro la prospettiva che concretamente Pasolini vede radicarsi nel processo storico, ovvero l'«universo orrendo» del capitale definito anche come «nuovo fascismo»<sup>80</sup> e trasfigurato nelle immagini del vecchio fascismo in *Salò o le 120 giornate di Sodoma*.

#### 4. Le opposizioni inconciliabili e il problema dello stile

Il tema della dialettica interrotta, binaria o anti-dialettica, attraversa tutta l'opera di Pasolini dagli anni Quaranta sino a *Salò* passando per *Petrolio*, la *Divina Mimesis* e *Trasumanar e organizzar*. Lungo questo itinerario si riconoscono diversi momenti di passaggio culminanti in una forma di estremizzazione oppositiva: tanto più la dialettica del divenire tende a compiersi e a lasciare dietro di sé solo vecchie macerie, tanto più la ricerca di un fuori dalla storia si fa intensa e

---

<sup>80</sup> La nozione di «nuovo fascismo» è intimamente legata alla dicotomia sviluppo-progresso. Oltre ai due articoli su questo tema precedentemente citati *supra*, n. 66, si segnalano: P.P. Pasolini, *La vera sfida*, «Il Mondo», 29 marzo 1974, col titolo *Previsione della vittoria al «referendum»*, in Id., *Scritti corsari*, cit., ora in Id., *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., pp. 297-300; Id., *Sono contro l'aborto*, «Corriere della Sera» 19 gennaio (1975), con il titolo *Il coito, l'aborto, la falsa tolleranza del potere, il conformismo dei progressisti*, in Id., *Scritti corsari*, ora in Id., *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., pp. 372-379; Id., *I giovani infelici*, in Id., *Lettere luterane*, Einaudi, Torino 1976, ora Id., *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., pp. 541-547.

la contraddizione si accende di toni radicali e a tratti persino apocalittici. Questo atteggiamento ha prodotto non pochi interrogativi tra gli interpreti, soprattutto in riferimento alle posizioni politiche dell'autore e ai diversi richiami a Marx e a Gramsci, indubbiamente lontani dal panlogismo idealistico, ma non certo anti-dialettici<sup>81</sup>. Del marxismo, cui si è richiamato sino alla fine, Pasolini ha del resto sempre rifiutato il mito palinogenetico e teleologico di trapasso verso una forma di comunismo in cui l'umanità sarebbe finalmente liberata e risolta: «Nel restare / dentro l'inferno con marmorea / volontà di capirlo, è da cercare / la salvezza»<sup>82</sup>.

Nell'ideale politico di Pasolini non trova spazio alcuna terra promessa. Il suo sguardo non è rivolto al futuro, verso il quale non nutre alcuna speranza di liberazione. Soprattutto dagli anni di *Poesia in forma di rosa* la lotta politica pasoliniana è invece tutta orientata alla difesa dell'umano colto nelle sue contraddizioni, nelle sue ambiguità, nella sua fragilità, in ciò che resiste alla composizione dell'*Aufhebung*. In questo umanesimo affluiscono creaturalismo cristiano, elementi esistenzialisti e pensiero gramsciano. *Pietas* e precarietà ontologica si intrecciano in questo modo al realismo marxista tenacemente ancorato alle contraddizioni dell'umano nella storia più che alle pacificazioni della sintesi<sup>83</sup>.

Il principale banco di prova in cui Pasolini ha sottoposto a verifica questa concezione è la riflessione sullo stile in letteratura e nel cinema. Pochi autori nel corso del Novecento hanno dedicato così tanta attenzione al problema della formazione espressiva e al rapporto tra la sua foggia individuale e le determinazioni storiche che concorrono a plasmarla. Significativo è a questo proposito il forte scarto con la neoavanguardia che, nella polemica pasoliniana, è stata il bersaglio privilegiato per riaffermare da un lato la necessità di preservare il rapporto tra fenomeni artistici e realtà e dall'altro per contrastare

---

<sup>81</sup> F. Verde, *Contraddizione e opposizione: per la critica di Pasolini alla dialettica ('hegeliana')*, «Studi pasoliniani» 14 (2020), pp. 59-70, pp. 67-68, suggerisce in questo senso un raffronto delle posizioni di Pasolini con la riflessione di Colletti contenuta in *Marxismo e dialettica* raccolta in L. Colletti, *Intervista politico-filosofica*, Laterza, Roma-Bari 1975.

<sup>82</sup> Pasolini, *Le ceneri di Gramsci*, cit., p. 793.

<sup>83</sup> Scrive A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, p. 1320: «La filosofia della *praxis* non tende a risolvere pacificamente le contraddizioni esistenti nella storia e nella società, anzi è la stessa teoria di tali contraddizioni».

l'idea che lo stile possa essere ridotto a velleitaria rottura formale con la produzione precedente.

Anche in questo frangente agisce in modo significativo l'influsso gramsciano e della dialettica tra tradizione e innovazione, che tiene conto sia delle possibilità linguistiche offerte da un determinato momento storico che del legame tra le forme espressive e i processi sociali<sup>84</sup>. Come ha osservato Gian Luca Picconi, per Pasolini la poesia non trascende mai l'orizzonte storico da cui nasce; ne è anzi sempre implicata senza tuttavia potersi ridurre esclusivamente al suo divenire<sup>85</sup>. Non è, rispetto a Croce, pura intuizione o «espressione dell'impressione», né, rispetto a Lukács, universale che si individualizza in figure concrete. E non è nemmeno frammentarietà o gestualità che si illude di essere sciolta e indipendente dalla processualità storica, come accade nelle estetiche postmoderne. In Pasolini il lavoro poetico è compenetrazione tra razionale e irrazionale, là dove per irrazionale non si intende anarchia del singolo, ma logicità rispondente all'espressione individuale, al lavoro compositivo, mai pienamente sussumibile alla logica della totalità storica. Anche sul piano dello stile e della poesia agisce insomma lo stesso schema che l'autore ha cominciato a elaborare negli anni Quaranta nei suoi studi sull'esistenzialismo.

Tale concezione conosce numerosi momenti di elaborazione culminanti in alcune significative pagine di *Petrolio* e di un saggio del 1975, in cui Pasolini invoca la necessità di un «terzo ebreo» dopo Marx

<sup>84</sup> P.P. Pasolini, *Le nuove questioni linguistiche*, «Rinascita» 51 (1964), poi in Id., *Empirismo eretico*, Garzanti, Milano 1972, ora in Id., *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., pp. 1269-1270: «In seno a questa nuova realtà linguistica, il fine della lotta del letterato sarà l'espressività linguistica: che viene radicalmente a coincidere con la libertà dell'uomo rispetto alla sua meccanizzazione. E non sarà la sua una lotta arida e velleitaria, se egli possiederà come proprio problema la lingua del nuovo tipo di civiltà. Come appropriarsi di questa lingua? Per un letterato borghese, d'ideologia borghese, la prospettiva è quella di essere prima o poi soppresso dalla lingua partorita da quello stesso potere a cui egli non si oppone e contro cui non combatte: quindi ha ben ragione di levare la sua *querelle* sulla propria condanna all'incomprensione, cioè alla sua morte preceduta da una lunga agonia formalistica. Per un letterato non ideologicamente borghese si tratta di ricordare ancora una volta, con Gramsci, che se la nuova realtà italiana produce una nuova lingua, l'italiano nazionale, l'unico modo per impossessarsene e farlo proprio, è conoscere con assoluta chiarezza e coraggio qual è e cos'è quella realtà nazionale che lo produce. Mai come oggi il problema della poesia è un problema culturale, e mai come oggi la letteratura ha richiesto un modo di conoscenza scientifico e razionale, cioè politico».

<sup>85</sup> Cfr. il saggio di Picconi in questo volume *infra*, pp. 243-277.

e Freud, di cui offre un breve e significativo ritratto nell'ottica della dualità, della lacerazione e della demistificazione: Marx avrebbe infatti smascherato l'innocenza borghese e mostrato il dualismo tra processi materiali e falsa coscienza; mentre Freud avrebbe invece mostrato l'opposizione tra conscio e inconscio. Entrambi avrebbero dunque demistificato la concezione idealistica e moraleggiante che concepisce la società e l'individuo come totalità unitaria e coesa. Pasolini avverte nondimeno una mancanza. Insieme a Marx e Freud anche l'arte avrebbe bisogno del suo *ebreo* capace di individuare la medesima lacerazione nel fatto estetico e nei procedimenti artistici. Dopo aver brevemente passato in rassegna le proposte teoriche del formalismo russo, in particolare di Sklovskij, e dello strutturalismo, Pasolini si lamenta degli esiti insoddisfacenti e intrisi di idealismo della critica marxista, accusata di moralismo:

Anche l'arte è divisa, anche l'arte contiene due arti, anche in essa non vi è quella purezza che «la falsa coscienza» dei teorici anche marxisti postula. E lo strano è che ogni giorno, anzi ad ogni istante, leggendo e guardando opere d'arte non facciamo altro che sperimentare in esse delle contraddizioni, degli elementi inconciliabili. Ma ci passiamo sopra conservando solo, a proposito dell'arte, un «sentimento di ambiguità» che ci appare come colpevole<sup>86</sup>.

Non è chiaro chi sia il bersaglio polemico di Pasolini, se la critica marxista degli anni Cinquanta di Salinari e Muscetta, o se invece sia quella dell'amico Fortini, il quale avrebbe nondimeno avuto molte carte in regola per diventare quel terzo ebreo che manca agli studi sulla letteratura e sull'arte; e questo non solo per le proprie origini, ma per la comune attenzione verso il tema contraddizione che accompagna molti versi fortiniani.

Anche alcuni dei pensatori della scuola di Francoforte avrebbero potuto occupare quel ruolo. Nonostante la mancanza di espliciti riferimenti è infatti abbastanza sicuro che Pasolini avesse conoscenza delle *Tesi sulla storia* di Benjamin, contenute nel volume *Angelus novus*, edite nel 1962<sup>87</sup>. Gli indizi sono del resto tanti e riguardano soprattutto

---

<sup>86</sup> P.P. Pasolini, *Tre riflessioni sul cinema*, in *La biennale di Venezia. Annuario 1975. Eventi del 1974*, a cura dell'Archivio storico delle Arti contemporanee, Biennale di Venezia, Venezia 1975, ora in Id., *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., p. 2704.

<sup>87</sup> È molto convincente la ricostruzione filologica sul rapporto tra Pasolini e Benjamin proposta da G.L. Picconi, *Un nuovo soffio della storia*, cit., pp. 62-65.



l'eterodossia marxista e le particolari posizioni sulla dialettica.

Ancora più stringente appare forse il possibile parallelismo con Adorno. Alcune tracce suggeriscono la conoscenza della *Dialettica dell'illuminismo*, un testo del resto celeberrimo, largamente letto e studiato dal pubblico intellettuale del secondo dopoguerra, ma mai citato da Pasolini e questo nonostante le molte affinità con la critica del mito della ragione e della società tardo-industriale. Di Adorno Pasolini menziona invece lo scritto del 1958 intitolato *La conciliazione sforzata* nato in polemica con Lukács. Si tratta di un testo non molto lungo in cui il pensatore tedesco riassume alcune delle principali questioni inerenti alla sua teoria estetica e alla critica del pensiero dialettico<sup>88</sup>. In particolare, vi compaiono alcuni degli stessi bersagli polemici presi di mira da Pasolini qualche anno prima<sup>89</sup>, come il «colore moralistico dei concetti critici di Lukács»<sup>90</sup> e «l'ottimismo ufficiale» del «prospettivismo»<sup>91</sup>. In opposizione al suo avversario, Adorno rivaluta infatti il potenziale estetico della dissonanza, della disarmonia e di tutte quelle poetiche che esibiscono le lacerazioni espressive nel loro rapporto con il reale smascherandone le contraddizioni nascoste<sup>92</sup>. Come si osserva dalla metà degli anni Sessanta, in particolare nelle *Nuove questioni linguistiche*, anche per Pasolini non era infatti più possibile considerare la crisi delle forme compositive, a cui lui nel corso degli anni ha fortemente contribuito con il suo sperimentalismo, come un fenomeno culturale riconducibile all'evoluzione della classe borghese. L'avvento del neocapitalismo aveva

<sup>88</sup> Mi pare per questo corretta l'ipotesi che Francesco Verde formula circa la possibilità di leggere Pasolini in parallelo con la *Dialettica negativa* di Adorno. Cfr. F. Verde, *Contraddizione e opposizione*, cit., p. 69.

<sup>89</sup> P.P. Pasolini, *La posizione*, «Officina» 6 (1956), ora in Id. *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., p. 630.

<sup>90</sup> T.W. Adorno, *La conciliazione sforzata*, «Tempo presente» 4.3 (1959), ora in Id., *Note per la letteratura. 1943-1961*, Einaudi, Torino 1979, p. 258.

<sup>91</sup> Ivi, p. 256.

<sup>92</sup> Ivi, p. 251: «L'arte non conosce la realtà perché la riproduce fotograficamente o "prospettivamente", bensì perché in virtù della sua costituzione autonoma enuncia ciò che viene celato dalla configurazione empirica della realtà. Anche il gesto dell'inconoscibile età del mondo, che Lukács biasima così indefessamente in autori come Eliot o Joyce, può diventare un momento di conoscenza, quello della frattura tra il mondo delle cose, iperpotente e inassimilabile, e l'esperienza che è impotente ne scivola via. Lukács semplifica l'unità dialettica di arte e scienza rendendola asettica identità, come se le opere d'arte attraverso la prospettiva anticipassero semplicemente qualcosa di ciò che poi da brave le scienze sociali riprenderanno».



trasformato le strutture culturali e la civiltà letteraria in un senso inedito che obbligava a sondare le involuzioni dialettiche anche attraverso la meditazione sulle forme espressive.

La lettura della *Conciliazione sforzata* è stata probabilmente effettuata troppo in anticipo sui tempi. Pasolini evoca questo scritto in almeno due occasioni tra il 1959 e il 1960<sup>93</sup>, dunque negli anni in cui tentava ancora di recuperare la poetica di *Ragazzi di vita* e *Una vita violenta* attraverso il cinema, nonostante avesse coscienza delle trasformazioni culturali e sociali in atto, che rendono sempre più difficile la via del realismo delle borgate. Solo con i primi due tentativi, ossia *Accattone* e *Mamma Roma*, Pasolini inizia a maturare quella crisi del simbolico attraverso le poetiche laboratoriali di cui sono una prima testimonianza *La ricotta* e *Poesia in forma di rosa*<sup>94</sup> e dove, parafrasando Croce, l'atto espressivo diviene «espressione di espressione», per poi maturare ulteriormente e volgere, con la *Divina Mimesis* e *Petrolio*, in «espressione dell'impossibilità di espressione», secondo un'ottica della frammentazione, dell'inconoscibilità e dell'esibizione della lacerazione non molto lontana da quella teorizzata da Adorno nella sua *Conciliazione sforzata*.

Non è da escludere che il riferimento al terzo ebreo riguardi in realtà lo stesso Pasolini. A riprova vi sono alcuni accenni autobiografici presenti soprattutto nei componimenti come ad esempio *Progetto di opere future*, («io Ebreo offeso di pietà»<sup>95</sup>) e *Poesia su commissione* («sono ridivenuto un ebreo»<sup>96</sup>). A questi possono essere affiancati anche i versi del *Monologo sugli ebrei* («Io so cosa vuol dire essere diversi, / segnati da un destino delicato»<sup>97</sup>) e quelli della *Realtà* («Ah Negri, Ebrei, povere schiere / di segnati e diversi, nati da ventri / innocenti, a primavera»<sup>98</sup>) dove con il tema del razzismo Pasolini allude alla propria omosessualità riprendendo in questo modo un parallelismo tipi-

---

<sup>93</sup> Cfr. P.P. Pasolini, *Dove va la poesia?*, «L'Approdo letterario» 6 (1959), ora in Id., *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., pp. 2738-2739; e *La reazione stilistica*, «Ulisse» 13.38 (1960), p. 2295.

<sup>94</sup> Sulla poetica laboratoriale, mi permetto di segnalare P. Desogus, *Laboratorio Pasolini. Teoria del segno e del cinema*, Quodlibet, Macerata 2018.

<sup>95</sup> Pasolini, *Poesia in forma di rosa*, cit., p. 1246.

<sup>96</sup> Id., *Trasumanar e organizzar*, Garzanti, Milano 1971 ora in Id., *Tutte le poesie*, vol. II, cit., p. 19.

<sup>97</sup> P.P. Pasolini, *Monologo sugli ebrei*, «L'Europa letteraria» febbraio (1963), ora in Id., *Tutte le poesie*, vol. I, cit., p. 1344.

<sup>98</sup> Id., *Poesia in forma di rosa*, cit., p. 1123.

camente proustiano<sup>99</sup>. Un ulteriore riferimento è dato dai versi della sezione di *Poesia in forma di rosa* intitolata *Israele*, dove questa volta Pasolini si identifica anche nella condizione dei dominanti («noi ebrei, anzi israeliani») che prevalgono sugli arabi delle terre occupate<sup>100</sup>.

Un ultimo indizio è dato da alcune pagine autobiografiche contenute nei *Parlanti*, dove lo scrittore accenna a una lontana origine della madre, nipote di «un'ebrea polacca» emigrata in Piemonte, da cui avrebbe ereditato il nome di Susanna<sup>101</sup> e dalla cui discendenza, secondo una testimonianza del cugino Naldini<sup>102</sup>, Pasolini avrebbe fatto risalire la propria omosessualità<sup>103</sup>. Non è chiaro quanto vi sia di reale o quanto invece sia parte di un'auto-narrazione leggendaria. Quello che è in ogni caso significativo è che nella sua produzione letteraria l'ebreo è certamente un perseguitato, una vittima, ma è anche un occidentale legato alla grande cultura borghese: è colui che esprime una posizione limite, di confine, quella di chi ha fatto l'esperienza dell'esclusione, giungendo a maturare quella «cultura del sospetto» di cui Marx e Freud sono stati due dei principali maestri<sup>104</sup>. È in altre parole il portatore di uno scarto che consente a Pasolini di incarnare quel dualismo riconosciuto nel marxismo e nella psicoanalisi, e che occorre trovare anche nelle arti.

Interrogandosi sulla necessità del terzo ebreo Pasolini si chiede se «l'universo dell'arte ha la grandezza e la totalità dell'universo sociale o dell'universo interiore» e se il primo rispetto al secondo possa «esserne staccato e reso autonomo»<sup>105</sup>. Il formalismo, la stilcritica e lo strutturalismo lo porterebbero a una risposta affermativa, se non fosse che l'autonomia dell'estetico rischia proprio di riprodurre

<sup>99</sup> Il primo ad aver riconosciuto l'origine proustiana del rapporto ebreo-omosessuale è S. Casi, *Esempi di rappresentazione della consapevolezza omosessuale*, in Id., «Quaderni di critica omosessuale», cit., p. 14.

<sup>100</sup> Pasolini, *Poesia in forma di rosa*, cit., p. 1221.

<sup>101</sup> Id., *I parlanti*, «Botteghe Oscure» 8 (1951), ora in Id., *Romanzi e racconti. 1962-1975*, cit., pp. 184-185. Il racconto è stato poi ripreso da S. Colussi, *Il film dei miei ricordi*, a cura di G. Chiarcossi, Archinto, Milano 2010, pp. 11-44.

<sup>102</sup> N. Naldini, «Un fatto privato», cit., pp. 49-50.

<sup>103</sup> Il fatto ritorna anche nei versi di *Cocodrillo* risalenti al 1969, ora in Pasolini, *Tutte le poesie*, vol. II, cit., p. 226: «Ma la nonna veniva da Cascinale, capoluogo di mandamento / che doveva poi rivelarsi Terra di autolesionisti e orecchioni».

<sup>104</sup> Il terzo maestro del sospetto, secondo la definizione foucaultiana resa poi celebre da Ricoeur, è Nietzsche, che secondo Davide Luglio è strettamente implicato nella ricerca pasoliniana del terzo ebreo, cfr. in questo volume il suo articolo.

<sup>105</sup> P.P. Pasolini, *Tre riflessioni sul cinema*, cit., p. 2704.

quell'idea di falsa unità che occorre smascherare, esattamente come marxismo e psicoanalisi avevano fatto con la falsa innocenza della società borghese e della psiche:

Bisognerebbe cercare quali sono le reali forze che si scontrano nel suo interno – vanificando la presupposta innocente unità – e definirle autonomamente. Solo così sarebbe possibile alla fine vedere se lo scontro di tali forze avviene secondo le leggi della logica dialettica, oppure, mettiamo, pre-dialettica, puramente oppositiva: se, dunque, l'ambiguità dell'arte è una forma particolare, misteriosa, di sintesi, oppure non è altro che il prodotto cristallizzato ma profondamente fluttuante di un'inconciabile opposizione<sup>106</sup>.

Nel tentativo di trovare una risposta, Pasolini tenta l'opzione marxista, anche se con malcelata reticenza: «*Indubbiamente* i critici migliori sono *in genere* i critici marxisti»<sup>107</sup>. Come del resto aveva osservato in altre occasioni, ai marxisti manca la capacità di riconoscere e problematizzare l'irrazionale, e questo ha ricadute metodologiche nella critica letteraria<sup>108</sup>. La risposta sta allora forse a metà strada:

L'ambiguità dunque è totale: all'interno dell'opera si svolge una lotta all'ultimo sangue, una contraddizione insanabile; e, in tal caso, l'ambiguità dell'opera sarebbe l'unico possibile superamento, l'unica possibile sintesi<sup>109</sup>.

Neanche questa soluzione lo soddisfa pienamente («In tutto questo

---

<sup>106</sup> Ivi, p. 2705.

<sup>107</sup> Ivi, p. 2706.

<sup>108</sup> P.P. Pasolini, *8 domande sulla critica letteraria in Italia*, «Nuovi Argomenti» 44-45 (1960), ora in Id., *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., pp. 2762-2763: «il momento irrazionale della poesia non è mai stato studiato seriamente dalla critica marxista: che non ha, dunque, preparato gli strumenti per individuarlo e metterlo sul tavolo del laboratorio. Ora il momento dell'irrazionalità, ossia il momento più estremamente individuale dell'opera d'arte, in quanto è esso che la rende irripetibile e necessaria, è il punto dolente, il problema centrale per chi si ponga la necessità di una nuova metodologia critica. Si tende generalmente a identificare l'irrazionalità con l'irrazionalità del decadentismo: ed è per questo che la critica marxista – che ha giustamente individuato l'irrazionalità come il limite «evasivo» del decadentismo – è riluttante a occuparsi del problema» In conclusione, Pasolini propone di unire critica marxista e critica stilistica (ivi, p. 2767).

<sup>109</sup> P.P. Pasolini, *Tre riflessioni sul cinema*, cit., p. 2706.

però [...] c'è qualcosa di sbagliato»<sup>110</sup>), e probabilmente non può perché qualsiasi formula rischia sempre di cadere in un compromesso che cristallizza le forze che si agitano nell'opera d'arte. Pasolini persiste dunque nella posizione instabile, costituita dal movimento oscillante tra irrazionale e razionale, tra eros e storia, tra essere e divenire o ancora tra passione e ideologia.

La prima traccia di questa meditazione risale proprio agli anni in cui Pasolini vagheggia intorno alla possibilità di realizzare con Felice Battaglia la tesi di laurea in filosofia e compare attraverso il significativo confronto con Giacomo Leopardi e il suo *Infinito*, all'interno di due testi pubblicati tra il 1946 e il 1947 e intitolati rispettivamente *In margine all'esistenzialismo* e *L'ispirazione dei contemporanei*. Che sia proprio il grande poeta e filosofo recanatese ad aver propiziato la riflessione teorica sul concetto di stile e sulle implicazioni filosofiche che esso determina non deve stupire. Nell'ottica pasoliniana, Leopardi è «un precursore dell'esistenzialismo»<sup>111</sup>. Anche in lui dimorano la dualità e il conflitto irriducibile tra ragione e vita in un'ottica che è al contempo esistenziale e politica<sup>112</sup>. La sua stessa idea di sublime nasce dalla coincidenza degli opposti fra finito e infinito, forma e amorfo, il qui e l'altrove, immaginazione e pensiero, esclusione e inclusione di ciò che è posto di fronte ai sensi<sup>113</sup>. Ne è un esempio proprio *L'infinito* dove emerge il contrasto tra la siepe che «il guardo esclude» e gli «interminati / spazi di là da quella» o tra lo «stormir tra queste piante» e i «sovrumani / silenzi» o, ancora, in un senso storico-esistenziale, tra «le morte stagioni» e «la presente / e viva, e il suon di lei», cui segue il celeberrimo ossimoro «il naufragare m'è dolce in questo mare».

Attraverso l'analisi delle varianti di questo componimento Pasolini si accorge che Leopardi giunge alla versione definitiva attraverso un graduale lavoro di comprensione che potremmo definire di *sforzo razionale di comprensione dell'irrazionale*, il quale ribalta i luoghi comuni sul rapporto tra poesia e spontaneità. Prendendo in esame una prima redazione dell'*Infinito* (la «stesura-sfogo»<sup>114</sup>), dominata

<sup>110</sup> *Ibidem*.

<sup>111</sup> P.P. Pasolini, *In margine all'esistenzialismo*, cit., p. 29.

<sup>112</sup> Si prendano a questo proposito le riflessioni leopardiane sulla rivoluzione francese e alle critiche rivolte ai giacobini di «geometrizzare tutta la vita» (Zib., 160, 8 luglio 1820). Cfr. inoltre Zib., 358, 27 novembre 1820.

<sup>113</sup> Cfr. R. Bodei, *Leopardi e la filosofia*, a cura di G. Polizzi, Mimesis, Milano 2022, p. 71.

<sup>114</sup> P.P. Pasolini, *L'ispirazione dei contemporanei*, «La Fiera letteraria», 2.10 (1947), ora in Id., *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., p. 209.

dall'impeto poetico non ancora controllato, non ancora sottomesso alla ragione, Pasolini rileva la forte presenza di concrezioni retoriche che mascherano l'io poetico, lo banalizzano, lo rendono ridicibile alle immagini stilizzate del già detto. Da qui giunge a una considerazione in apparenza contraddittoria: quanto più la scrittura poetica è ingenua e irriflessa, tanto più il suo esito sarà «razionale», nel senso di cognitivamente afferrabile, segmentabile e sussumibile in uno schema di senso circoscrivibile e uniforme; quanto più sarà invece mediata dalla coscienza poetica, tanto più la scrittura riuscirà invece a «liberare l'irrazionale», da intendersi in questo caso non come libero gioco, sfogo istintivo o giustapposizione casuale, ma come maturo movimento che unisce gli elementi espressivi secondo una logica rispondente all'esperienza irriducibilmente singolare del poeta, esperienza calata nella storia e nella disputa tra io e mondo. In questo senso *L'infinito* non pone il rapporto tra opposti solo nel testo, ma anche nell'atto creativo, nel momento di scrittura dei suoi versi.

La scrittura poetica è dunque possibile attraverso un movimento paradossale, esattamente come, secondo Pasolini, ha svelato la poesia moderna di Baudelaire, Rimbaud e Valéry, in Francia, e di Leopardi, seguito da Montale, in Italia. Con loro «la poesia comincia a prender coscienza di sé stessa in quanto poesia»<sup>115</sup>, si libera dall'«ingenua irrazionalità» dei romantici, che lungi dal dischiudere la parola all'io poetante la comprime nelle usurate forme estetizzanti, moralistiche e sentimentali del pensare comune. Come infatti scrive in un passo dal sapore anceschiano: «In seguito a questa coscienza l'irrazionale si libera diligentemente, diviene un nuovo mito assai diverso da quello che per i romantici era l'ingenuità»<sup>116</sup>.

Seppure a distanza di quasi trent'anni, sia nel Pasolini del 1946-1947, sia nel Pasolini della tarda maturità alla ricerca del terzo ebreo agisce la medesima ricerca delle forze contrastanti alla base della creazione poetica e della ricerca stilistica. La traiettoria del percorso pasoliniano lascia del resto pochi dubbi, soprattutto se la si segue in parallelo alle riflessioni linguistiche sui dialetti (1942-1955), poi sulla lingua (1953-1964), successivamente sul cinema (1965-1972) e, negli anni corsari e luterani, sui mutamenti antropologici (1973-1975). In nessun momento del suo lavoro letterario e cinematografico Pasolini rinuncia al confronto con la tradizione e con la ricerca delle condi-

---

<sup>115</sup> Ivi, p. 207.

<sup>116</sup> Ivi, p. 203.

zioni di possibilità espressive offerte dai sistemi linguistici di volta in volta adottati. La scrittura letteraria o cinematografica non è mai sganciata dalla riflessione sociale, dall'aderenza ai fatti concreti dei segni verbali o visivi; non è mai atto sciolto, impulso o moto istintivo, ma è liberazione cosciente e critica del vitale soggettivo per mezzo dello stile. Nell'*Ispirazione nei contemporanei* l'atto di poesia è più esattamente un atto razionale orientato verso una forma di «irrazionalità [...] cosciente»<sup>117</sup> che dà luogo a una parola individuale, non riconducibile alle astrazioni, e che, per far questo, necessita di tutte le risorse della coscienza letteraria ottenute per mezzo di un'opera di demistificazione, di liberazione da «coloro che usano ancora relegarla, nel suo senso minore, tra gl'idoli sconscacrati», ovvero all'ispirazione romantica che predica lo spontaneismo poetico, lo stesso spontaneismo attribuito molto frettolosamente anche a Pasolini.

Fedele a questa concezione, Pasolini ha portato avanti il lavoro letterario parallelamente all'opera di continua e indefessa costruzione della propria coscienza poetica, dove convergono studio della stilistica, ricerca linguistica, più tardi semiologica, e indagine sui nessi tra fenomeni espressivi e processi sociali e politici. È in questo frangente che Contini si unisce a Gramsci, la stilistica di Spitzer alla lotta per «il nuovo tipo di civiltà»<sup>118</sup>, la difesa dell'irrazionale poetico, depurato dai romanticismi, al conflitto di classe. A dispetto dell'immagine spontaneista tutta nervi, tutta viscere e anti-filosofica, buona per la commercializzazione dell'autore o per l'omologazione della sua opera alle mode giornalistiche e persino accademiche, l'atto artistico pasoliniano è dato dal lavoro di mediazione che ha come fine la libertà espressiva e dunque la liberazione della lingua, verbale o cinematografica, da ciò che la maschera, la astrae in forme convenzionali e la chiude alla voce del poeta/cineasta.

Questo metodo di lavoro attraversa tutto il percorso artistico e critico letterario pasoliniano, seppure sempre rinnovato, ridefinito in base al contesto. Lo si riconosce negli scritti del 1945-1946, così come in quelli successivi, ad esempio nella riflessione sulla nozione di «regresso», attraverso cui Pasolini indica le forme di appropriazione della parola altrui e che nel diario dell'*Italiano è ladro* definisce non a caso come un movimento che si traduce nel «regredire e riaffiorare,

<sup>117</sup> Ivi, p. 204: «Non vuol dir nulla se tale irrazionalità è, ora, cosciente».

<sup>118</sup> P.P. Pasolini, *Le nuove questioni linguistiche*, cit. p. 1269. L'espressione riprende la nota § 3 del quaderno 23, Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 2187.

indietro e avanti, in moto Logica-Illogica e viceversa»<sup>119</sup>. Su questa scia si inserisce anche la ricerca sul discorso indiretto libero o anzi «libero indiretto», con il quale Pasolini si riferisce all'integrazione di elementi linguistici vitali e afferenti all'irriflesso vivere e sentire il mondo dei subalterni nella parola cosciente dell'autore. Attraverso questo espediente, tempo storico dell'autore e tempo vitale dei borgatari si intrecciano, si sovrappongono, istituiscono una dialettica binaria che si riverbera anche nella costruzione dello spazio diegetico, in cui la prospettiva alta e totalizzante dell'autore confligge con quella invece bassa, umile e terrestre dei ragazzi di vita.

Nella stessa ottica si inserisce la riflessione sull'integrazione figurale, mutuata dalla concezione figurale che Auerbach ha individuato nella *Commedia* dantesca, ma che Pasolini rimodula all'interno del suo schema binario. Se in Dante «la figura» è qualche cosa di reale, di storico, che rappresenta e annuncia qualche altra cosa, anch'essa reale e storica»<sup>120</sup>, in Pasolini è invece un «inespresso nel presente», ovvero qualcosa che nella dialettica della storia è divenuto residuo, dato superstite, inutile che ha perso la propria possibilità espressiva e la cui riattualizzazione nel presente necessita di una mediazione linguistica. Una tematizzazione dell'integrazione figurale è offerta da Pasolini nella *Ricotta*, dove un regista cinematografico, *alter ego* di Pasolini, cerca di realizzare un film sulla passione di Cristo servendosi di attori non professionisti appartenenti alle borgate. Nella parte in bianco e nero i borgatari sono «figure», mentre negli intermezzi a colori, che rappresentano il film nel film, i borgatari appaiono come personaggi il cui destino estetico, in un senso prossimo alla lettura dantesca di Auerbach, ha trovato «compimento espressivo». L'integrazione figurale si attua nei *tableaux vivants* realizzati con la mediazione della coscienza – in questo caso «pittorica» – ottenuta dalla riproduzione di due opere di Pontormo e Rosso Fiorentino, con la quale i sottoproletari escono dall'anonimato, dai margini della storia, e acquisiscono una dignità artistica che altrimenti non avrebbero potuto mostrare con la propria fisicità, i propri volti, la propria gestualità, ovvero nella pienezza espressiva che la razionalità della storia delle classi dominanti ha escluso.

---

<sup>119</sup> P.P. Pasolini, *Diario de «L'italiano è ladro» e appunti*, in Id. *Tutte le poesie*, vol. II, cit., p. 872.

<sup>120</sup> E. Auerbach, *Studi su Dante*, a cura di D. Della Terza-M.L. De Pieri Bonino, Feltrinelli, Milano 1963, p. 190.

Insieme al regresso, il discorso libero indiretto (nel cinema, soggettiva libera indiretta) e l'integrazione figurale, si possono citare altri momenti in cui Pasolini, da filosofo terzo ebreo, cerca di smascherare il mito dell'unità dell'arte per rivelare il potenziale artistico delle forze contrastanti emergenti dalla coscienza poetica. Tra questi si possono ricordare, l'uso irregolare dell'endecasillabo, il *pastiche*, il calligramma, il racconto per appunti e numerosi altri espedienti stilistici impiegati per tradurre in parole e immagini il conflitto presente nell'atto espressivo.

Resta un interrogativo, perché Pasolini non si è identificato esplicitamente con il terzo ebreo? Una prima risposta riguarda l'eccesso di presunzione che avrebbe manifestato nel mettersi accanto a due dei maggiori pensatori occidentali, come appunto Freud e Marx. Vi è forse un'ulteriore ragione dovuta all'impossibilità di mantener viva quella dialettica binaria o anti-dialettica in una realtà in cui si afferma in modo sempre più evidente e inesorabile la sintesi post-storica operata dal neocapitalismo, dove la ricerca di un'opposizione vitale e irriducibile degrada nella mera petizione verbale, nell'impegno frivolo e persino complice perché sguarnito di effettualità e di concretezza politica. Trarsi fuori è forse allora un tentativo di lasciare il testimone, è un modo per affermare che la ricerca del terzo ebreo non è ancora finita ed è ancora possibile.

*Sorbonne Université*

[paolo.desogus@sorbonne-universite.fr](mailto:paolo.desogus@sorbonne-universite.fr)



## Una filosofia da poeta

di

ENRICO PIERGIACOMI

**ABSTRACT:** *A Poet's Philosophy.* The main intent of this text is to synthesize the contributions of the present dossier, whose purpose is to valorize Pasolini as a “philosopher” and to highlight his knowledge of philosophy. § 2 is entirely dedicated to this goal. However, this reasoned synthesis is part of a broader discourse. On one hand, it is preceded by a brief section that reconstructs what “philosophy” and “philosopher” mean for Pasolini. The achieved result is that he considers philosophical activity as a poetic form of life, namely one that coincides with the poetry of the «written language of reality»: the vision that the world is a vast poem to interpret and rewrite. On the other hand, the synthesis of the contributions is followed by a section that identifies many other philosophical readings of Pasolini and hopes to encourage future scholars to conduct further investigations.

**KEYWORDS:** Language, Philosophy, Poetry, Revolution, Vision

**ABSTRACT:** Il principale intento di questo testo è sintetizzare i contributi raccolti nel fascicolo, accomunati dallo scopo di valorizzare il Pasolini “filosofo” e di evidenziare le sue conoscenze di filosofia. A tale scopo, è dedicato interamente il § 2. Tuttavia, questa sintesi ragionata è inscritta in un discorso più ampio. Da un lato, essa è preceduta da una breve sezione che ricostruisce che cosa significhino per Pasolini le parole “filosofia” e “filosofo”. Il risultato raggiunto è che egli consideri l’attività filosofica come una forma poetica di vita, ossia che quella coincida con la poesia del «linguaggio scritto della realtà»: la visione che il mondo è un grande poema da interpretare e riscrivere. Dall’altro lato, la sintesi dei contributi è seguita da una sezione che individua molte altre letture filosofiche di Pasolini e si augura di invitare i futuri studiosi a condurre alcuni approfondimenti.

**KEYWORDS:** Filosofia, Linguaggio, Poesia, Rivoluzione, Visione

### 1. *Filosofia e poesia nell’opera pasoliniana: un indistinto confine?*

Scrittore, cineasta, saggista, critico, sceneggiatore, intellettuale, drammaturgo, attivista, giornalista, soprattutto poeta: questi sono alcuni

Contributo sottoposto a *double-blind peer review*. Ricevuto: 08.07.2023; accettato: 05.09.2023.  
© L’Autore 2023. Pubblicato da Syzetesis - Associazione filosofica. Questo è un articolo Open Access, distribuito ai sensi della licenza CC BY-NC 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), che ne consente la riproduzione e distribuzione non commerciale, a condizione che l’opera originale non sia alterata o trasformata in alcun modo e che sia opportunamente citata. Per utilizzi commerciali contattare [associazione@syzetesis.it](mailto:associazione@syzetesis.it).

degli epiteti spesso usati per qualificare la magmatica e a volte sfuggente figura di Pier Paolo Pasolini. È con molta meno spontaneità e frequenza, invece, che egli viene anche chiamato “filosofo”. Questa tendenza sembra a prima vista giustificata da alcuni dati incontestabili, ad esempio che Pasolini non scrisse mai un testo di filosofia, o almeno uno in cui articola in modo sistematico e coerente il suo pensiero sulle cose, sulla storia, sull’universo. È poi egli stesso a dichiarare di non voler esser chiamato “filosofo”, ammettendo di mancare degli strumenti per affrontare e risolvere alcune questioni filosofiche complesse:

[...] Non sono filosofo, e non seguo studi specifici di filosofia, non sono competente fino al punto di poterli seguire (P.P. Pasolini, *Una discussione del '64*, in Id., *Saggi sulla politica e sulla società*, a cura di W. Siti-S. De Laude, Mondadori, Milano 1999, p. 771)

Non ho la competenza necessaria per affrontare un problema per il quale occorrono cognizioni filosofiche, politiche, ecc. che io, in quanto letterato, che si occupa sì di filosofia e di politica, ma che non fa della filosofia e della politica la propria specializzazione, non potrei affrontare (Id., *Marxismo e cristianesimo*, in Id., *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 799)

Eppure, Pasolini rivela, nel secondo estratto citato, di occuparsi in realtà di «filosofia». Uno sguardo agli scritti di teoria cinematografica raccolti nel *corpus* della sua opera conferma questa auto-testimonianza, anzi ci mette di fronte a una tesi ben più forte. Pasolini dice di aver elaborato «la più concreta delle filosofie possibili», che avrebbe cercato di vivere soprattutto tramite il cinema<sup>1</sup>. L’affermazione sembra essere volutamente paradossale, visto che i suoi scritti di teoria cinematografica sono altrettanto espliciti nel riferire che la grammatica o la “lingua” di un film è costituita da «immagini» e azioni concrete, le

---

<sup>1</sup> Così P.P. Pasolini, *La fine dell'avanguardia*, in Id. 3, p. 1416: «Facendo il cinema io vivevo finalmente secondo la mia filosofia. Ecco tutto»; Id., *La lingua scritta della realtà*, in Id., *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, vol. I, a cura di W. Siti-S. De Laude, Mondadori, Milano 1999, p. 1513; “*Res sunt nomina*”, in *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., vol. I, p. 1585; *Poesie e varie d'occasione*, in Id., *Tutte le poesie*, vol. I, a cura di W. Siti, Mondadori, Milano 2003, p. 1272 («Poiché il cinema non è solo un’esperienza linguistica, ma, proprio in quanto ricerca linguistica, è un’esperienza filosofica»). Cfr. anche Id., *I segni viventi e i poeti morti*, in *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., vol. I, p. 1574, in cui si sostiene che la semiologia «non ha ancora compiuto il passo che la porterebbe a essere Filosofia in quanto descrizione della Realtà come linguaggio».

quali non sono veicolo di significazione astratta e concettuale diretta, come accade appunto nelle argomentazioni filosofiche, bensì espressione della «più concreta delle filosofie possibili»<sup>2</sup>.

Un altro elemento interessante che traspare dal *corpus* pasoliniano è una sorta di equivalenza tra l'aggettivo "filosofico" e i termini "politico", "ideologico", "rivoluzionario"<sup>3</sup>. La filosofia di Pasolini ha, pertanto, una dichiarata direzione pratica, prima ancora che teoretica. Ciò si armonizza bene con la sua affermazione che la ricerca filosofica è un «modo di vivere»<sup>4</sup>, o più in generale con la concezione sopra intravista del linguaggio – cinematografico e non – come una forma di «azione», pertanto come "presa" e persino trasformazione immediata del reale.

Già questo rapido spoglio – che meriterebbe ben altro approfondimento – mostra come l'atteggiamento pasoliniano verso la filosofia viva sotto il segno del paradosso, forse anche della contraddizione. Pasolini ora ammette di non essere un filosofo e di non voler né poter creare delle prospettive filosofiche, ora di avere una sua «filosofia» che pervade ambiti molto differenti della sua attività. Per usare le sue stesse parole, potremmo dire che il paradosso consiste nell'essere un non-filosofo con una propria filosofia. Scrive infatti lo stesso Pasolini in una lettera aperta a Marco Bellocchio: «una semiologia della realtà come azione rappresentatrice sarebbe, senza presentarsi come filosofia, la più reale ricerca filosofica dei nostri anni»<sup>5</sup>. Come si può ricomporre tale paradosso/contraddizione?

<sup>2</sup> Id., *Il cinema di poesia e La lingua scritta della realtà*, in *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., vol. I, pp. 1463, 1468, 1477, 1504-1506.

<sup>3</sup> Id., *Rital e raton e La Divina Mimesis*, in Id., *Romanzi e racconti*, vol. II, a cura di W. Siti-S. De Laude, Mondadori, Milano 1998, pp. 882 e 1106; *La libertà stilistica e Diario linguistico*, in *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., vol. I, pp. 1233-1234 e p. 1303; *9 domande sul romanzo*, in *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., vol. II, pp. 2743-2745; *Il sogno del centauro*, in *Saggi sulla politica e sulla società*, cit. p. 1459. Cfr. però la dissociazione tra filosofico e ideologico in Id., *Poesia popolare. Un secolo di studi, Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., vol. I, p. 873.

<sup>4</sup> Id., *Battute sul cinema*, *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., vol. I, p. 1544 («...si può individuare il rapporto della mia nozione grammaticale del cinema con quella che è, o almeno io credo essere, la mia filosofia, o il mio modo di vivere»). Del tutto indipendentemente, egli arriva così a una concezione prossima a quella di P. Hadot, *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, trad. it. di A.C. Peduzzi-L. Cremonesi, Einaudi, Torino 2008. In un diverso contesto, cfr. anche la filosofia o modo di vivere delle borgate, e.g. P.P. Pasolini, *Il gergo di Roma*, in *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., vol. I, p. 697.

<sup>5</sup> Id., *Uno scambio epistolare Pasolini-Bellocchio*, *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., vol. II,

A fornirci la risposta è di nuovo Pasolini stesso, il quale evidenzia un'altra produttiva e intrigante tensione nella sua attività. Egli sostiene, da un lato, di interessarsi alla filosofia come «poeta impaziente del suo specifico lavoro», dall'altro di ritenere generalmente i poeti come «campioni della rabbia intellettuale, della furia filosofica», capaci di scuotere un'umanità addormentata dall'ipocrisia e dal conformismo. Infine, egli considera poeti e filosofi come entrambi capaci di capire o «ri-capire» il mondo, pur non avendo mai successivamente il tempo «per modificarlo nelle coscienze altrui»<sup>6</sup>. Si tratta di un maturo sviluppo di un'intuizione giovanile di Pasolini, testimoniataci da una nota lettera inviata a Franco Farolfi il 19 giugno 1943. Qui si legge che la filosofia viene apprezzata solo quando si avvicina alla poesia o per certi suoi brani poetici<sup>7</sup>. Filosofare è così un «modo di vivere» poeticamente il mondo, il cui punto decisivo sembra essere l'assecondare un possente «amore per la realtà» che è «filosofico e reverenziale»<sup>8</sup>. Il punto è sintetizzato in un'intervista rilasciata ad Adriano Aprà e Luigi Faccini nel 1966:

...un allucinato, infantile e pragmatico amore per la realtà. Religioso in quanto si fonda in qualche modo, per analogia, con una sorta di immenso feticismo sessuale. Il mondo non sembra essere, per me, che un insieme di padri e di madri: verso cui ho un trasporto totale, fatto di rispetto venerante, e di bisogno di violare tale rispetto venerante attraverso dissacrazioni anche violente e scandalose<sup>9</sup>.

---

p. 2809. Cfr. anche Id., *Il cinema di poesia*, in *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., vol. I, pp. 1463, 1468, 1477; *Battute sul cinema*, cit., p. 1543: «Non sono per nulla un filosofo, ma potrei dire, con la mia filosofia (sic)»; *La lingua scritta della realtà*, cit., pp. 1504-1506.

<sup>6</sup> La prima citazione è in Id., *Battute sul cinema*, cit., p. 1513, la seconda nella sceneggiatura del film *La rabbia* (Id., *Per il cinema*, a cura di W. Siti-F. Zabagli, con due scritti di B. Bertolucci e M. Martone e un saggio introduttivo di V. Cerami, Mondadori, Milano 2001, p. 407), la terza nell'appendice di *L'italiano è ladro*, in *Tutte le poesie*, cit., vol. II, p. 867. Utile anche l'allusione implicita a questo concetto in Id., *Una discussione del '64*, cit., p. 755.

<sup>7</sup> Id., *Le lettere*, a cura di A. Giordano-N. Naldini, Garzanti, Milano 2021, p. 454. Per approfondire questo documento, rinvio ai contributi di Desogus (*supra*, p. 105), Trotta e Tinelli (*infra*, pp. 151 e 283-286).

<sup>8</sup> P.P. Pasolini, *Pasolini su Pasolini*, in Id., *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., vol. II, p. 1310.

<sup>9</sup> Originariamente pubblicata con il titolo *Dialogo I*, «Cinema e Film» I.1 (1966-1967), pp. 9-14, ora in Id., *Battute sul cinema*, cit., p. 1544.

Tale prospettiva erotica e allucinata comporta una sorta di «priorità della poesia sulla filosofia»<sup>10</sup>. Essa consente, inoltre, di dipanare il paradosso della ricerca filosofica di un Pasolini non-filosofo. Non è infatti contraddittorio parlare di una filosofia pasoliniana, se si intende quest'ultima come un modo di approfondire razionalmente una visione-guida di caratura irrazionale, o a-razionale. Detto in altre parole, Pasolini è ritroso a definirsi filosofo perché è consapevole di praticare la ricerca filosofica in maniera non convenzionale. Al tempo stesso, non ha paura di parlare di una sua filosofia perché, in fondo, essa coincide con la sua poetica.

Si giunge così, in ultima analisi, a rilevare un “indistinto confine” nella ricerca di Pasolini. Filosofia e poesia sono due modi diversi per indicare la stessa attività di esprimere/profanare la realtà venerabile – un'identica bussola per vivere, con linguaggi e risorse complementari, il grande mistero di esistere.

## 2. La presente sezione monografica

Non è dunque incongruo parlare di una filosofia di Pasolini. Essa dischiude, infatti, promettenti piste di ricerca in molti ambiti o aspetti del discorso filosofico, dall'estetica alla teoria del linguaggio, dalla psicologia all'etica, dalla politica alla “fenomenologia” della religione, e via dicendo.

Non sono ovviamente mancati precedenti tentativi di parlare del Pasolini “filosofo”. Lo attestano – per limitarsi solo agli studi molto recenti – i libri di Agon Hamza sul confronto con Althusser, di Andrea Cerica sulla ricezione di alcuni momenti del pensiero antico, di Franco Ricordi sul concetto di libertà, di Georgios Katsantonis sulle tensioni tra il Pasolini intellettuale e il Pasolini drammaturgo, di Marco Antonio Bazzocchi sulla teoria filosofica del cinema<sup>11</sup>, così come due ottimi fascicoli che si concentrano sulla riflessione politica pasoliniana e sul suo

---

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> A. Hamza, *Althusser and Pasolini. Philosophy, Marxism, and Film*, Palgrave Macmillan, New York 2016; A. Cerica, *Pasolini e i poeti antichi. Scuola, poesia, teatri*, Mimesis, Milano-Udine 2022; F. Ricordi, *Pasolini filosofo della libertà: il cedimento dell'essere e l'apologia dell'apparire*, Mimesis, Milano-Udine 2013; G. Katsantonis, *Anatomia del potere. “Orgia”, “Porcile”, “Calderón”. Pasolini drammaturgo vs Pasolini filosofo*, Metauro edizioni, Pesaro 2021; M.A. Bazzocchi, *I burattini filosofi: Pasolini dalla letteratura al cinema*, Mondadori, Milano 2007.

rapporto soprattutto con i grandi pensatori del Novecento<sup>12</sup>. Il presente numero monografico della rivista *Syzetesis* si propone di approfondire ancora di più questo tema. Si ritiene, in particolare, che i contributi qui raccolti abbiano il merito di studiare Pasolini da un punto di vista storico-filosofico, vale a dire di concentrarsi con grande acutezza sulle fonti della filosofia pasoliniana, nonché di isolare l'impatto del suo pensiero su importanti pensatori contemporanei.

Il saggio di apertura è di Francesco Giuseppe Trotta (*Eros, politica e poesia. Tracce platoniche in Pasolini*). Come avverte l'autore, l'ombra platonica sul pensiero pasoliniano è stata abbastanza studiata per quel che riguarda la sua influenza sulla genesi delle tragedie in versi. Trotta si distingue però dagli studiosi precedenti nel procedere in modo diacronico, individuando in Pasolini persino una precoce lettura esistenzialista di Platone, mutuata da Paci, e nell'identificare un "filo rosso" tra filosofia, politica, poetica nella visione platonico-pasoliniana, vale a dire l'eros. La centralità dell'erotica comporta così un rifiuto delle interpretazioni del platonismo come dottrina che respinge i sensi e la passionalità per aprire solo alle idee intelligibili, ma anche un potente criterio con cui analizzare la pervasività del potere e ipotizzare un modo per opporvisi creativamente. Il Platone di Pasolini evidenzia tanto «il rapporto tra amore, sessualità, violenza e potere», quanto la valorizzazione della poesia come forma di eros che conduce a uno spazio di riflessione-azione irriducibile alla realtà opprimente del presente. Va accennato, infine, che Trotta aggiunge delle interessanti considerazioni su Socrate, protagonista di molti dialoghi socratici, e sul suo proposito di fare un film su di lui.

Con il contributo di Alexandra Khagani («*La vera nascita è la seconda nascita*»). *La dimension philosophique de l'initiation dans l'œuvre de Pier Paolo Pasolini*, si resta nell'alveo dell'antico, approfondendo stavolta un lato "mistico" della filosofia pasoliniana. L'autrice si concentra sull'interesse di Pasolini verso la ritualità primitiva, che risente (*i.a.*) dell'influenza di George Thomson, che la studiosa definisce «philosophe marxiste», e dello storico delle religioni Mircea Eliade, mostrando come essa abbia un valore paradigmatico e operativo. Da un lato, la sparizione dalla società contemporanea della dimensione del rito – inteso come esperienza di una trasformazione radicale dell'individuo nel corpo

---

<sup>12</sup> A. Lucci-L. De Fiore (eds.), *Pier Paolo Pasolini: resistenze, dissidenze, ibridazioni*, «Lo Sguardo» 19.3 (2015), pp. 19-96; T. Hildebrandt-G. Tusa (eds.), *PPPP: Pier Paolo Pasolini Philosopher*, Mimesis International, Milano-Udine 2022.

come nel linguaggio – implica la diagnosi di un cambio di paradigma esperienziale, basato ora sull'imitazione di codici di comportamento imposti dall'alto e, pertanto, su una forma di omologazione. Dall'altro lato, Pasolini ricorre alla simbologia di questa (perduta) ritualità come modo per arginare la deriva negativa contemporanea, soprattutto nella sua opera narrativa. L'esempio forse più icastico è la relazione sessuale della famiglia borghese con il misterioso ospite di *Teorema*, che suggerisce come l'irruenza del sacro possa ancora oggi trasformare radicalmente persino strutture sociali incancrenite, quale appunto la borghesia. Incidentalmente, lo studio di Khagani conferma come Pasolini faccia filosofia attraverso la narrativa e la poesia.

Dopo aver ricostruito la fortuna di Nietzsche tra l'Italia e la Francia degli anni Quaranta-Sessanta del Novecento, in particolare l'importanza avuta da Deleuze in questo processo storico-filosofico, Davide Luglio (*Pasolini e Nietzsche. Elementi per una genealogia*) si sofferma attentamente su possibili "rifrazioni" del pensiero nietzschiano sull'opera pasoliniana. L'autore identifica quattro ambiti in cui il dialogo tra i due autori è avvenuto. Il primo è la trasvalutazione dei valori e la negazione della verità assoluta di questi ultimi, che Pasolini recupera riducendo il concetto di "vero" a una forma di ideologia e ponendolo sempre in conflitto con la realtà. Un secondo ambito è la riflessione sul segno, il cui significato non sarebbe fondato su essenze assolute e imm modificabili, bensì su un continuo mutamento dello stesso «a seconda della forza che se ne appropria». Questa prospettiva di Nietzsche che (*de facto*) riduce il fenomeno a una perenne interpretazione verrebbe applicata da Pasolini alla sua teoria del linguaggio come scrittura della realtà. Il terzo tema in cui sarebbe avvenuto il dialogo tra i due pensatori è il rapporto della verità con il potere. Sia Nietzsche che Pasolini evidenzerebbero come il vero è sempre arbitrario e imposto con la violenza, dunque che sia l'esito di un'imposizione dogmatica. Infine, la prospettiva nietzschiana dell'arte come forma di menzogna che aiuta a credere nella vita e a imporvi la propria volontà si riverbererebbe nella critica pasoliniana dell'innocenza della poesia, la quale è invece intimamente legata agli ambiti anche più "impuri" dell'esistenza.

Silvia De Laude (*Pasolini e Freud*) ci introduce invece nella controversa ricezione della psicoanalisi. L'interesse di Pasolini verso il "padre fondatore" della disciplina sarebbe «precocissimo e spregiudicato». Non a caso, infatti, egli ricorre sin dalla sua produzione giovanile al lessico e all'impianto teorico freudiano, tra cui le celebri nozioni di



«complesso di Edipo» e «inconscio». La ricostruzione della studiosa si sofferma su molte creazioni pasoliniane in cui lo schema edipico (amore/odio di matrice sessuale del figlio verso il padre e la madre) viene appunto applicato, a partire dalle prime opere drammaturgiche che compongono un autentico “romanzo familiare” (e.g. *Edipo all'alba*, *La poesia o la gioia*), fino ai testi più maturi come *Affabulazione*, *Edipo re*, *Petrolio*, o *Bestia da stile*. Un tratto ricorrente di questa produzione è la tendenza di Pasolini a trasformare il proprio portato auto-biografico in poesia, presentando così ironicamente sé stesso al contempo come un «caso clinico» e come mito poetico. La potente influenza di Freud su Pasolini spiegherebbe, inoltre, la frequenza del ricorso nelle opere del secondo ai sogni, a ricordi infantili, alla “confessione” delle proprie pulsioni erotiche omosessuali, o anche alla rappresentazione di donne in vesti maschili, o di uomini in panni femminili. Il saggio presenta, infine, l'intrigante ipotesi che la riflessione pasoliniana si emancipi gradualmente dall'ombra freudiana, portando all'apertura verso differenti modi di intendere la psicoanalisi e al tentativo di temperare – magari anche superare – il complesso edipico.

Il contributo di Gian Luca Picconi («*Uno che proviene dalla critica letteraria*»: *materiali su Pasolini e Croce*) è un affondo in un autentico paradosso. Pur avendo posto a suoi maestri due “crociani” come Gianfranco Contini e Antonio Gramsci, Pasolini è un autore nettamente distante da Benedetto Croce e soprattutto dal crocianesimo. Picconi mette bene in evidenza come il filosofo napoletano venga rimproverato di scarsa coscienza storica e di aver distinto troppo artificialmente la razionalità dall'irrazionalismo (= poesia e non-poesia), così come il sentimento dell'individuo dall'esperienza collettiva. Queste dimensioni andrebbero di contro integrate, secondo l'ottica pasoliniana, nello studio critico-storicistico, che in un certo senso cerca di dare espressione razionale all'irrazionale e di individuare le relazioni che uniscono il singolo alla collettività. Come se non bastasse, Croce ignora la poesia contemporanea ed è refrattario all'analisi delle strutture culturali-sociali che si innervano profondamente sia nelle opere sia nelle attività umane. Al contrario, Pasolini è fortemente interessato all'una e all'altra. Il contributo di Picconi si distanzia così da una linea esegetica che propende a qualificare come inconsciamente crociane la poetica e la critica letteraria pasoliniana. D'altro canto, lo studioso non manca di osservare alcune concessioni positive di Pasolini a Croce, seppure anche queste vengano in larghissima parte liquidate come non più attuali, o valide solo in parte. Esse



includono il riconoscimento di aver elaborato un “metodo” e di aver negato il carattere concettuale-utilitaristico dell’arte, a partire dalla definizione crociana della poesia come intuizione lirica. Il fondatore del crocianesimo – pur nell’errore – risulta più rispettabile e vitale dei suoi epigoni.

Dichiaratamente meno filologica, ma non per questo meno rigorosa dal punto di vista storico-interpretativo, è l’analisi di Giacomo Tinelli (*La “mania pedagogica”. Fonti e trame della passione educativa in Pasolini*). Partendo dal dato che Pasolini fu originariamente un insegnante e che la sua prima produzione saggistica riguardò proprio il problema della didattica a scuola, l’autore si cimenta in una profonda analisi intertestuale che ravvisa, dietro ogni dichiarazione pasoliniana (poetica, politica, critica, ecc.), la voce di un appassionato pedagogo ed «educatore di massa». Se Tinelli propone un saggio del genere in un fascicolo dedicato alla filosofia pasoliniana, è perché egli intende dimostrare che alcune letture filosofiche dei primi anni di attività didattica (di certo Paci e Freud, forse Dewey e Gramsci, più tardi Illich) plasmarono la sua passione o “mania pedagogica”, che rimane sostanzialmente immutata fino alla riflessione matura del «trattatello» *Gennariello*. La pedagogia di Pasolini consisterebbe in un’originale identificazione con la poesia. Insegnare significherebbe facilitare nell’allievo un processo di auto-coscienza e di attiva espressione della propria autonomia, dunque destare un’appassionata vitalità e curiosità verso le cose, che non è altro che un modo di relazionarsi poeticamente o senza conformismo con il mondo. Uno degli aspetti più affascinanti della ricostruzione di Tinelli è il confronto con la contemporaneità. Pasolini è artefice di una visione “inattuale” della pedagogia che meriterebbe di essere recuperata per arginare la tendenza odierna a pensare la relazione educativa in termini astratti, funzionalisti, meramente tecnici, in una parola senza passione e poesia.

Raoul Kirchmayr (*Dire la verità. Pasolini e il posizionamento dell’intellettuale, tra Sartre, Foucault e Marcuse*) contestualizza l’attività pasoliniana all’interno della più ampia cornice del tramonto della figura dell’intellettuale. Il suo proposito è individuare in Pasolini qualche elemento capace di ripensare il ruolo che gli intellettuali ormai marginalizzati dovrebbero assolvere nella società contemporanea. Attraverso un confronto serrato con i precedenti di Sartre e Foucault, i quali diagnosticavano in modi diversi la pervasività del potere in ogni aspetto della società e riponevano il «compito etico» dell’intellettuale nella *parrhesia* (= lo sforzo di cercare ed esprimere sempre la verità),

Kirchmayr coglie un atteggiamento analogo nella pratica pasoliniana. Centrali nel suo discorso sono i concetti di «posizionamento» e «insubordinazione». Pasolini si collocherebbe «né dentro né fuori» il sistema del “nuovo potere” che neutralizza il dissenso assorbendolo entro una cornice di falsa tolleranza, proprio perché criticerebbe entro tale spazio «liminare» l’ipocrita permissivismo dei potenti e ne denuncierebbe, con il suo discorso di verità “parresiasica”, le contraddizioni e le anomalie. La prospettiva pasoliniana è così prossima alla nozione di «grande rifiuto» di Marcuse, rispetto alla quale però Kirchmayr individua anche delle marcate differenze, dunque un suo voluto adattamento alle nuove condizioni sociali e materiali.

Chiude il fascicolo lo studio di Sara Fortuna (*Il mistero del «linguaggio della realtà» e l’enigma dell’«immagine interna»: Un dialogo tra Pier Paolo Pasolini ed Emilio Garroni*), che stavolta non indaga la ricezione di uno o più filosofi da parte di Pasolini, ma la ricezione di Pasolini da parte di un filosofo. La prima parte del contributo si focalizza sulla fase iniziale del confronto di Garroni con la teoria pasoliniana del linguaggio, avvenuta negli anni Settanta e marcatamente polemica. Egli rimprovera Pasolini, infatti, di aver peccato di «referenzialismo» estremo ed ingenuo con la sua tesi dell’azione o delle cose come “fonemi” del linguaggio della realtà, pur ammettendo che la sua prospettiva manifesti grande fascino e intensità lirica. Nella seconda parte, invece, Fortuna propone che l’ultimo Garroni approdi, nella fase finale della sua ricerca estetica, ad alcune profonde affinità con l’estetica pasoliniana. Le vicinanze risultano lampanti, in particolare, in margine all’immagine filmica/pittorica e alla sua incapacità di riflettere alla perfezione la realtà da cui è tratta. Il reale si mostra così intrinsecamente enigmatico o misterioso. Il confronto tra Pasolini e Garroni può essere interpretato, inoltre, anche come un dialogo tra due riletture contemporanee di due grandi filosofie della modernità: rispettivamente il realismo di Vico, che suppone che la realtà sia di per sé dotata di poeticità/linguisticità, e l’antirealismo di Kant, che coglie il fatto estetico tramite l’esercizio trascendentale del giudizio riflettente.

### 3. *Future prospettive di ricerca*

Si ritiene, in conclusione, che i contributi qui raccolti diano un utile approfondimento della prospettiva filosofica pasoliniana, attraverso l’analisi della ricezione e trasformazione di alcune sue fonti filosofi-

che particolarmente rappresentative. Ma nello spirito di un'amichevole ricerca in comune, o della συζήτης che dà il titolo alla stessa rivista che accoglie i testi, si auspica che la presente raccolta apra ulteriori prospettive di ricerca sulla filosofia del poeta o non-filosofo Pasolini.

Sarebbe anzitutto interessante ricostruire quelle che egli qualifica come le "filosofie" dei non-filosofi, per esempio le prospettive di poeti come Pascoli, di scrittori come Gadda, di movimenti religiosi (Zen e induismo), di cineasti come Godard, o persino di politici come Lenin<sup>13</sup>. Oltre a realizzare degli interessanti casi di studio concreti, tale attività potrebbe aiutare ad approfondire l'indistinzione pasoliniana tra filosofia e poesia. Non si può escludere che le filosofie in questione siano un rispecchiamento dell'affascinante "indistinto confine" di Pasolini.

Altrettanto meritevole di studio è la critica pasoliniana alle prospettive filosofiche negative, ossia eccessivamente irrazionalistiche. Queste includono il pragmatismo e, curiosamente, il fascismo, all'interno del quale Pasolini intravede persino delle sinistre consonanze con il suo pensiero. Egli ammette, infatti, che la sua «filosofia» veneta di irrazionalismo e religiosità verso il reale ha il limite di essere influenzata dai «dati più negativi e pericolosi della mia civiltà. I dati stessi, per es., di un certo fascismo»<sup>14</sup>. Un simile caso di studio comporterebbe, tra i suoi esiti, la ricostruzione di una sincera auto-critica in Pasolini.

Venendo al confronto con i filosofi in senso proprio, a cominciare da quelli antichi, va notato come l'interesse pasoliniano va oltre Socrate e Platone. Un fugace riferimento – nel frammento dell'incompiuto romanzo giovanile sul mare – alla «filosofia ionica» nella descrizione del «sogno geografico» di Coleo di Samo suggerisce che l'interessamento si estendesse fino ai Presocratici, tra cui Talete<sup>15</sup>. In

---

<sup>13</sup> Cfr. in merito P.P. Pasolini, *Antologia della lirica pascoliana: introduzione e commenti*, a cura di M.A. Bazzocchi, con un saggio di M.A. Bazzocchi ed E. Raimondi, Einaudi, Torino 1997, pp. 15, 20-23, 60; Id., *Descrizioni di descrizioni*, in *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., vol. II, pp. 1851, 1962, 1976, 2402, 2599; *Il pensiero filosofico in Russia*, *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., pp. 922-923; *Pasolini su Pasolini*, cit., pp. 1357-1358.

<sup>14</sup> Id., *Petrolio*, in *Romanzi e racconti*, cit., vol. II, p. 1479; *Battute sul cinema*, cit., p. 1554; *Ideologia e poetica*, in *Per il cinema*, cit., vol. II, pp. 2992-2994. Sui pericoli e l'eredità dei portati irrazionalistici dei "tempi" di Pasolini, cfr. anche *La lingua scritta della realtà*, cit., pp. 1505-1506, e *La sceneggiatura come «struttura...»*, *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., vol. I, p. 1515.

<sup>15</sup> Id., *Coleo di Samo*, in *Romanzi e racconti*, cit., vol. I, pp. 361-362. Non sembrano però

parte critica è la ricezione di Aristotele: Pasolini attacca la morale del giusto mezzo e il principio di non-contraddizione, invalidato dalla scoperta dell'inconscio, ma sembra apprezzarne la poetica<sup>16</sup>. Di Plutarco non pare avere una conoscenza diretta, dato che le citazioni dai suoi *Moralia* e i riferimenti alle sue *Vite parallele* sono tratte dai volumi *Induismo e buddismo* di Coomaraswamy e da *Alessandro di Citati*<sup>17</sup>. Plotino viene genericamente richiamato in *Bestia da stile*<sup>18</sup>. Sarebbe poi interessante chiedersi la ragione che indusse Pasolini a chiamare due personaggi dell'appunto 101 da *Petrolio* con i nomi di due Padri della Chiesa latini, ossia Tertulliano e Agostino – il secondo dei quali è anche ricordato come un ex «ragazzo di vita» che rivela nelle *Confessioni* la propria passata omosessualità<sup>19</sup>.

Va spesa qualche parola in più sul curioso atteggiamento verso due grandi correnti del pensiero ellenistico: epicureismo e stoicismo. L'elemento intrigante è che Pasolini le analizza come due movimenti filosofici complementari. Egli ricorre in più punti della sua opera, infatti, all'ossimoro «stoico-epicureo» per far riferimento a una forma di morale «pre-cattolica» che osserva la vita con ironico e “nichilistico” distacco, ossia che identifica il fulcro della propria esistenza non nell'amore evangelico, bensì nel piacere o nell'onore: fini che in positivo conducono alla protesta contro l'idealizzazione del reale, in negativo portano a un acritico conformismo verso un reale immo-

---

esservi occorrenze esplicite di Talete e altri Presocratici. Cfr. sul tema A. Cerica, *Pasolini e i poeti antichi*, cit., pp. 180-197.

<sup>16</sup> P.P. Pasolini, *Petrolio*, cit., pp. 1148-1149, 1383 e 1638; *Dialoghi con i lettori*, in *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 1204; appendice a *Porcile [versione teatrale]*, in *Teatro*, a cura di W. Siti-Silvia De Laude, con due interviste a L. Ronconi e S. Nordey, Mondadori, Milano 2001, p. 651 («L'inconscio non si fonda sui principi aristotelici»). Sulla ricezione positiva della poetica aristotelica, cfr. Desogus, *supra*, p. 102, e P.P. Pasolini, *Appunti per un film su san Paolo*, in *Per il cinema*, cit., vol. II, p. 2025.

<sup>17</sup> Id., *Descrizioni di descrizioni*, cit. pp. 1888, 2171 e 2173, su A.K. Coomaraswamy, *Induismo e buddismo*, trad. it. di U. Lalino, Rusconi, Milano 1973, e P. Citati, *Alessandro*, con *I Diari e le Lettere* a cura di F. Sisti, Rizzoli, Milano 1974.

<sup>18</sup> P.P. Pasolini, *Bestia da stile*, in *Teatro*, cit., p. 851.

<sup>19</sup> Id., *Petrolio*, cit. pp. 1683-1691; *Diario del «caso Lavorini» e Febbraio 1975. Cani*, in *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., pp. 191 e 390. L'ironia è manifestata soprattutto in *Petrolio*, cit., p. 1685, dove il personaggio di Agostino viene caratterizzato come un uomo che obbedisce al principio che Agostino (d'Ippona) avrebbe pronunciato nel *De spiritu et littera*: «Non unitevi con le parole, ma unitevi alla parola fatta carne». Tale citazione non si trova però in quest'opera agostiniana, a meno di non identificarla con una parafrasi del § 24.41 (*tunc verbum, quod adsumpta carne carni apparuit, ostendet se ipsum dilectoribus suis*).

dificabile, dunque all'accettazione assoluta del potere<sup>20</sup>. Un caso di studio interessante consisterebbe nel capire perché, a partire da tale concezione dell'epicureismo e dello stoicismo, Pasolini ponga in esergo ad alcuni paragrafi del racconto *La notte brava* della raccolta *Ali dagli occhi azzurri* ora le sentenze di Epicuro, ora i pensieri morali di Seneca<sup>21</sup>. Potrebbe darsi che queste citazioni esprimano l'idea che i «ragazzi di vita» del sottoproletariato siano, appunto, stoici-epicurei che non credono in nulla e riempiono questo vuoto seguendo il proprio piacere, oppure regolandosi in base al senso dell'onore.

Ma l'influenza antica che meriterebbe una ricostruzione approfondita è quella del cinismo antico, mediata dalle opere del filosofo-scrittore Luciano di Samosata. Pasolini si sofferma ampiamente sui *Dialoghi* di quest'ultimo, laddove recensisce la versione italiana del testo a cura di Luigi Settembrini, pubblicata nel 1974. Il punto principale che sembra emergere dalla recensione è che i cinici protagonisti di molti di questi dialoghi, ossia Diogene di Sinope e Menippo, furono grandi demistificatori e derisori della cultura del proprio tempo, pertanto che in un certo senso furono artefici di una commedia filosofica. Laddove però l'ironia cinica si limitava appunto a ridere della società, Luciano si spinge oltre e investe il suo riso contro la vita stessa, insistendo soprattutto sul motivo della sua caducità e brevità<sup>22</sup>. Il cinismo – luciano e non – viene inoltre usato da Pasolini per

---

<sup>20</sup> Cfr. (e.g.) *Donne di Roma*, in *Romanzi e racconti*, cit., vol. I, p. 1549; *Passione e ideologia*, in *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., vol. I, p. 1060; *Descrizioni di descrizioni*, cit., p. 1854; «*Viaggio d'inverno*», in *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., vol. II, p. 2582; *8 domande sulla critica letteraria in Italia*, in *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., vol. II, p. 2762; *Il sogno del centauro*, cit., p. 1442-1444; *Una visione del mondo epico-religiosa*, in *Per il cinema*, cit., vol. II, pp. 2853-2854; *Quant'eri bella Roma*, in *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 1707. L'ultimo punto emerge, in particolare, dalla recensione-critica della raccolta *Satura* di Montale («*Satura*», in *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., vol. II, pp. 2563-2564).

<sup>21</sup> Id. *La notte brava*, in *Ali dagli occhi azzurri*, in Id., *Romanzi e racconti*, cit., vol. II, pp. 497, 523, 554, 574. Non sono riuscito a identificare le sentenze senecane. Di Epicuro, invece, Pasolini cita le massime epicuree 33 e 41 del *Gnomologium vaticanum* – cfr. G. Arrighetti (ed.), *Epicuro: Opere*, nuova edizione riveduta e ampliata, Einaudi, Torino 1973, pp. 146-149.

<sup>22</sup> P.P. Pasolini, *Descrizioni di descrizioni*, cit., pp. 2185-2190, su L. Settembrini (ed.), *Luciano di Samosata: I dialoghi*, con un saggio introduttivo di L. Sciascia, Einaudi, Torino 1974, con A. Cerica, *Pasolini e i poeti antichi*, cit., pp. 381-399. Sul nesso tra umorismo e filosofia, cfr. anche P.P. Pasolini, *Descrizioni di descrizioni*, cit., p. 2397: «Sicché il comico resta caratterizzato dall'idea che esso nasca da un fatto pratico che dissacri ogni precedente filosofia o illusione».

descrivere il carattere del disilluso in *Petrolio*, ma viene anche guardata con sospetto perché il riso “cinico” può trasformarsi in nichilismo e conformismo<sup>23</sup>. Si può osservare, pertanto, come la ricezione di Pasolini non differisca molto dalla sua interpretazione di epicureismo e stoicismo. Future ricerche sul tema potrebbero chiarire meglio le ragioni sia storiche sia teoriche di questo intarsio.

Ancora tutto da scoprire è il confronto con le filosofie del Medioevo, che si ritiene essere particolarmente proficuo se si pensa al profondo dialogo avvenuto tra Pasolini e gli scrittori/poeti medievali, *i.a.* Dante, Petrarca e Boccaccio. Di notevole interesse la riflessione sull’epistolario di Pietro Abelardo a Eloisa. Pasolini avrebbe voluto dedicare all’argomento un mai realizzato film che avrebbe dovuto esplorare due temi. Abbiamo, da un lato, la castrazione di Abelardo e la brusca interruzione/sublimazione dell’appassionato rapporto carnale con Eloisa, dall’altro il rapporto conflittuale del filosofo con la cultura della sua epoca. Dal film sarebbe dovuto trasparire il carattere rivoluzionario del suo pensiero, tanto che, sostiene Pasolini, esso anticipò numerose correnti filosofiche successive, *i.a.* l’illuminismo e il libertinismo. Questi due temi sarebbero stati alla fine sostituiti dal conflitto tra Eloisa e Abelardo, con l’una che rievoca il passato e a tratti sottolinea l’innocenza del peccaminoso rapporto carnale, con l’altro che cerca invece di dimenticarlo<sup>24</sup>. Altri filosofi medioevali che vengono menzionati sono Meister Eckhart, ritenuto un esistenzialista *ante litteram*<sup>25</sup>, e Tommaso d’Aquino, di cui si cita la definizione di austerità in *Petrolio*, probabilmente nota tramite Illich<sup>26</sup>.

L’interesse di Pasolini verso la filosofia del Rinascimento è limitato a pochi autori. Egli si sofferma, anzitutto, sul platonico Gemisto Pletone, a cui attribuisce le parole «Sono Dei per gaiezza»<sup>27</sup>, di incerta identificazione e dal significato enigmatico. Pasolini fa riferimento poi alla teologia dell’infinito di Cusano, secondo cui nell’infinità (= in

<sup>23</sup> Id., *La divina Mimesis*, cit., p. 1122; *Petrolio*, cit., pp. 1649-1651; *Descrizioni di descrizioni*, cit., p. 1866; *Perché vado a Venezia*, «Sacer» e *Lettere luterane*, in *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., pp. 168, 384, 630; *Dialoghi con i lettori*, cit., pp. 1096-1097.

<sup>24</sup> Id., *Descrizioni di descrizioni*, cit., pp. 2196-2202. L’unica altra menzione diretta di Abelardo è citata da Picconi, *infra*, p. 246.

<sup>25</sup> P.P. Pasolini, *In margine all’esistenzialismo*, in *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 31.

<sup>26</sup> Id., *Petrolio*, cit., p. 1295

<sup>27</sup> Id., *Descrizioni di descrizioni*, cit., p. 2050, e *Bestia da stile*, cit., p. 851.

Dio) si annullerebbero i contrari<sup>28</sup>. Ancora, egli cita, in forma leggermente modificata, un passo dalle *Istorie fiorentine* di Machiavelli (libro III, cap. 3: «Coloro che vincono, in qualunque modo vincono, mai non ne riportono vergogna»), conosciuta attraverso il programma di sala *Giulietta e Romeo* di Zeffirelli e che fu di ispirazione per la composizione sia di un racconto di *Ali degli occhi azzurri*, sia di una scena di *Uccellacci e uccellini*<sup>29</sup>. Molto significativa, però, è l'ammissione di un amore incondizionato per Giordano Bruno:

...amo troppo Giordano Bruno, lo considero così familiare e sublime, che qualsiasi messa in scena del *Candelaio* non mi accontenterebbe (P.P. Pasolini, *Dialoghi con i lettori*, cit., p. 1136).

Purtroppo, il *Candelaio* è l'unica opera bruniana a essere esplicitamente citata e non è pertanto facile misurare l'entità dell'influenza del filosofo domenicano su Pasolini<sup>30</sup>. Tuttavia, il riferimento positivo all'eros verso l'infinito «che estinse Bruno sul rogo»<sup>31</sup> può costituire un utile punto di partenza per valutare se e quanto tale concezione dell'infinità si riverberi nell'opera pasoliniana.

Un altro *desideratum* è la ricezione dei pensatori del XVII-XVIII secolo. Se escludiamo Spinoza, il quale sarebbe dovuto essere un personaggio della versione originaria di *Porcile* e la cui filosofia viene paragonata al pensiero indiano<sup>32</sup>, non esistono per ora contributi mirati che studiano il confronto con i filosofi di quest'epoca. Forse la ragione di un simile silenzio è dovuta al fatto che, perlopiù, ci troviamo di fronte a riferimenti generici o di seconda mano per quel che

---

<sup>28</sup> Id., appendice ad *Atti impuri*, in *Romanzi e racconti*, cit., vol. I, p. 134.

<sup>29</sup> Id., *Ali dagli occhi azzurri*, cit., vol. II, pp. 538-543; *Uccellacci e uccellini*, in *Per il cinema*, cit., vol. I, p. 696; *Progetto di uno spettacolo sullo spettacolo*, in *Teatro*, cit., p. 241.

<sup>30</sup> Per ora esistono solo gli studi comparativi di G. Zingari, *Il pensiero in fumo. Giordano Bruno e Pier Paolo Pasolini: gli eretici totali*, a cura di M. Caponera, Rogas, Roma 2016, e R. Quarta, *Eretici indecenti. Il rogo delle verità in Bruno, Caravaggio e Pasolini*, Tempesta, Roma 2018.

<sup>31</sup> P.P. Pasolini, *Ragionamento sul dolore civile*, in *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 22.

<sup>32</sup> Id., *Porcile [versione cinematografica]*, in *Per il cinema*, cit., vol. I, pp. 1163-1168, e *Porcile [versione teatrale]*, in *Teatro*, cit., pp. 630-636. Sul tema, cfr. M. Gragnolati-F.E. Holzhey, *Una passività attiva? Spinoza nel Porcile di Pasolini*, in A. Lucci-L. De Fiore, *Pier Paolo Pasolini*, cit., pp. 23-32, e F. Tuscano-L. Vinciguerra, *Identificare il nulla. Il personaggio di Spinoza in Porcile di Pasolini*, in D. Bostrenghi-C. Santinelli, S. Visentin, *Spinoza nella cultura del Novecento. Percorsi attraverso la letteratura e le arti*, Le Lettere, Bagno a Ripoli 2022, pp. 237-261.



riguarda Descartes, Newton, Herder, Diderot, Leibniz<sup>33</sup>, ma non manca del materiale di ricerca interessante. Hobbes è assimilato ai cinici e pare che Pasolini conoscesse il suo *Leviatano*, accostato al *Trattato sul governo* di Locke<sup>34</sup>. Coleridge sembra aver avuto un qualche impatto non solo come poeta, ma anche come filosofo che distinse fantasia (*fancy*) e immaginazione (*imagination*)<sup>35</sup>. Pascal viene ammirato per la visione dell'infinito espressa nei suoi *Pensieri*, che il Pasolini maturo considererà «IL» libro della sua giovinezza. Egli sfrutta quest'opera in più occasioni creative: in una scena di *Uccellacci e uccellini*, nel primo atto del dramma *Nel '46!*, in un'epigrafe a una sezione della raccolta poetica *L'Usignolo della chiesa cattolica*<sup>36</sup>. Rousseau è lodato per la sua concezione del buon selvaggio, che Pasolini ritiene esista oggettivamente e sopravviva in alcuni popoli semi-primitivi (e.g. i Dinka del Sudan), nonché considerato un anticipatore del culto romantico della poesia pura e dell'autonomia dell'arte<sup>37</sup>. Questo secondo punto vale anche per Kant<sup>38</sup>, il quale è però anche apprezzato, sul piano etico-epistemologico, come colui che ha «scolpito» e confutato la categoria del buon senso, che ha prodotto l'etica conformistica della borghesia<sup>39</sup>. Ogni borghese che legge l'opera kantiana – come Klotz

<sup>33</sup> Cfr. P.P. Pasolini, *Passione e ideologia*, cit., pp. 862 e 874; *Descrizioni di descrizioni*, cit., pp. 1888 e 2197; *Porcile [versione cinematografica]*, cit., pp. 1166 e 1168; *Nel '46!*, in *Teatro*, cit., p. 207; *Porcile [versione teatrale]*, cit., pp. 633 e 635.

<sup>34</sup> Cfr. Id., *Petrolio*, cit., p. 655, e «*Sacer*», cit., p. 384.

<sup>35</sup> Id., *Antologia della lirica pascoliana*, cit., p. 48; *L'ispirazione nei contemporanei* e *Sulla poesia dialettale*, in *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., vol. I, pp. 205 e 252.

<sup>36</sup> Id., *Di questo lontano Friuli*, in *Romanzi e racconti*, cit., vol. I p. 1305; *Volontà poetica ed evoluzione della lingua, I nomi o il grido della rana greca, Nota all'«Usignolo della chiesa cattolica»*, e *Voci nella città di Dio*, in *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, vol. I, pp. 161, 196, 366, 394; *Passione e ideologia*, cit., p. 1162; *Descrizioni di descrizioni*, cit., p. 2020; *Non ho amato Claudel*, in *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, vol. II, p. 2721; *Uccellacci e uccellini*, cit., p. 705; *Nel '46!*, cit., pp. 182-183; *L'Usignolo della chiesa cattolica* e *La religione del mio tempo*, in *Tutte le poesie*, cit., vol. I, pp. 433 e 967; *Antologia della lirica pascoliana*, cit., p. 49.

<sup>37</sup> Id., *Passione e ideologia*, cit., p. 861; *Nell'Africa nera resta un vuoto fra i millenni*, in *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 211; *Altre interviste*, in *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., pp. 1666-1667 e 1709-1710.

<sup>38</sup> Questa riflessione risale, in realtà, agli scritti giovanili (*Poesia di sinistra e poesia di destra, Tranquilla polemica sullo Zorutti, e Benedetto Croce e la poesia pura*, in Id. *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., vol. I, pp. 168, 177, 358). Andrebbe verificato se tale concezione kantiana sopravviva nel Pasolini maturo.

<sup>39</sup> Id., *Empirismo eretico*, in *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., vol. I, p. 1291; *Il Friuli autonomo*, e *I due proletari*, in *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., pp. 41 e 70; *Dialoghi*



di *Porcile*<sup>40</sup> – senza esserne radicalmente trasformato è perciò in profonda malafede.

Resta da considerare l'interesse di Pasolini per il XIX-XX secolo. Tale epoca è stata di certo ben studiata per quel che riguarda la ricezione di Hegel, Marx, Freud, Adorno, Gramsci, Benjamin, Barthes<sup>41</sup>. Il presente fascicolo ha inoltre colmato molte lacune. E tuttavia, restano ancora molte aree inesplorate, persino in seno al marxismo. Sorprendentemente, ad esempio, mancano studi accurati e filologici sulla ricezione non priva di polemica di marxisti come Lukács, in particolare della sua concezione dell'«individuo problematico» che si pone al confine tra critica stilistica e analisi sociologica<sup>42</sup>, o Lévi-Strauss, criticato – ricorrendo, peraltro, a Merleau-Ponty – per aver abbracciato una «filosofia ingenua» che pecca di iper-razionalismo e meta-storicismo<sup>43</sup>. Al di fuori del marxismo, l'analisi potrebbe essere estesa a Schopenhauer<sup>44</sup>; alla nozione di «angoscia» di Kierkegaard che dà dignità agli esseri umani e alle sue «vitali» contraddizioni<sup>45</sup>; alla ripresa dei concetti psicologici di «memoria collettiva» di Jung e di «autorità» di Jaspers<sup>46</sup>; al «metodo» fenomenologico di Husserl che

---

con i lettori, cit., p. 1279. Sulla polemica kantiana contro il buon senso, cfr. F. Albergamo (ed.), *Immanuel Kant: Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, Laterza, Roma-Bari 1948, p. 59. Pasolini non sembra invece esprimersi sull'imperativo categorico, che viene menzionato in *Descrizioni di descrizioni*, cit., pp. 1751-1752.

<sup>40</sup> P.P. Pasolini, *Porcile [versione cinematografica]*, cit., p. 1149.

<sup>41</sup> Per la bibliografia in merito, rimando all'introduzione di Desogus in questo volume.

<sup>42</sup> Cfr. P.P. Pasolini, *La confusione degli stili*, in *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., vol. I, p. 1083. L'individuo problematico è menzionato (i.a.) in *Petrolio* (cit., p. 1192), *Lettura in forma di giornale del «Gazzarra»* e *Uno scambio epistolare Pasolini-Bellocchio* (in *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., vol. II, pp. 2477 e 2808).

<sup>43</sup> Cfr. in particolare Id., *Dal laboratorio*, e *La sceneggiatura come «struttura...»*, in *Empirismo eretico*, cit., pp. 1321, 1338-1342, 1501-1502. Un buon avviamento sul tema è in L. Peloso, *Riformare lo strutturalismo? Pasolini critico di Lévi-Strauss*, in A. Lucci-L. De Fiore, *Pier Paolo Pasolini*, cit., pp. 191-214.

<sup>44</sup> Egli è menzionato un'unica volta (P.P. Pasolini, *Descrizioni di descrizioni*, cit., p. 1846), ma era stato molto probabilmente letto da Pasolini (cfr. P. Desogus, *supra*, p. 102).

<sup>45</sup> P.P. Pasolini, appendice ad *Atti impuri*, cit., p. 134; Id., *In margine all'esistenzialismo*, cit., p. 30.

<sup>46</sup> Id., *Dal laboratorio*, cit., p. 1329; Cesare Zavattini, «Stricarm' in d'na parola», *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., vol. II, p. 2045; *Il sogno del centauro*, cit., pp. 1480-1481; *Le due condizioni*, in *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., p. 74. Tali aperture confermano la proposta di S. De Laude, *infra*, pp. 239-241, di una graduale emancipazione di Pasolini dalla psicoanalisi di Freud.

Pasolini accosta alla sua «filosofia» cinematografica<sup>47</sup>; al *behaviorism* di Skinner il cui pensiero viene assimilato ad alcune istanze della «filosofia» indiana<sup>48</sup>; ai debiti verso Saussure e Jakobson (i quali, però, avrebbero il limite di non essersi spinti fino a comprendere la “lingua” delle origini)<sup>49</sup>; alla teoria del tempo di Bergson che sembra essere presupposta in alcuni punti della riflessione pasoliniana<sup>50</sup>. Ma sarebbe degna di analisi anche la linguistica filosofica di Wittgenstein, che Pasolini richiama due sole volte e, tuttavia, ha delle forti consonanze con la sua filosofia del linguaggio, in particolare il concepirlo come una «forma di vita»<sup>51</sup>. Infine, sarebbe opportuno approfondire il rapporto con Enzo Paci. Pur essendo citato un’unica volta da Pasolini in sua opera della giovinezza<sup>52</sup>, non si può escludere che la sua influenza sia stata “invisibile”, vale a dire che essa abbia foggato e guidato gli studi/interessi filosofici pasoliniani degli anni successivi.

Questa mappatura ha isolato solo alcuni tra i forse innumerevoli spunti possibili di studio e ricerca in comune. Essa è però sufficiente a mostrare quanto vasta fosse la cultura filosofica di Pasolini e suggerisce alcuni temi che hanno contribuito alla genesi del suo pensiero inconsueto: la sua filosofia da poeta.

Technion/Israel Institute of Technology (Haifa)  
[enrico.p@technion.ac.il](mailto:enrico.p@technion.ac.il)

---

<sup>47</sup> P.P. Pasolini, *La lingua scritta della realtà*, cit., p. 1506.

<sup>48</sup> Id., *Descrizioni di descrizioni*, cit., pp. 1888-1889.

<sup>49</sup> Id., *Dal laboratorio*, cit., pp. 1332 e 1338; *Battute sul cinema*, cit., p. 1550-1552; *Il non verbale come altra verbalità, Il cinema e la lingua orale, Il codice dei codici*, in *Empirismo eretico*, cit., pp. 1593, 1597, 1614; *Pasolini su Pasolini*, cit., p. 1307; *Il sogno del centauro*, cit., pp. 1475 e 1491-1493.

<sup>50</sup> Id., *Empirismo eretico*, cit., p. 1341, e *Dialoghi con i lettori*, cit., p. 919. Bergson sembra essere apprezzato sin dalla giovinezza di Pasolini: cfr. *Squarci di notti romane, Romanzi e racconti*, cit., vol. II, p. 349, e *Toti Scialoja*, in *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., vol. I, p. 540.

<sup>51</sup> Id., *Lettere luterane*, cit., pp. 706 e 710, e appendice a *Epigramma ad ignoto*, in *Tutte le poesie*, cit., vol. II, p. 1700, nonché le considerazioni espresse *supra*, pp. 131-132, a cui ora andrebbe aggiunto P. Hadot, *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, trad. it. di B. Chitussi, Bollati Boringhieri, Torino 2016.

<sup>52</sup> Cfr. il contributo di F.G. Trotta, *infra*, pp. 150-155.

## Eros, politica e poesia: Tracce platoniche in Pasolini

di

FRANCESCO GIUSEPPE TROTTA

**ABSTRACT:** *Eros, Politics, and Poetry: Platonic Traces in Pasolini.* Enigmatic and surprising references to Plato's thought are evident in Pasolini's works, spanning from the 1940s to one of his last writings, *Lettera luterana a Italo Calvino*. This paper aims to examine these references. Firstly, it focuses on two texts by Pasolini: the first, written in 1947, interprets Plato as an existentialist philosopher; the second, from 1970, views Plato's dialogues as a model for Pasolini's tragedies in verse. In the latter, Pasolini asserts that the political nature of his works should be understood in the context of the «Platonic politics of the *Symposium* and the *Phaedrus*». The second part of the paper aims to shed light on certain aspects of Pasolini's "Platonic politics" by exploring the themes of eros and power. Ultimately, these "Platonic traces" appear to guide us toward the poetic dimension of Pasolini's thought.

**KEYWORDS:** Pasolini, Plato, Eros, *Symposium*, Poetry

**ABSTRACT:** Nel *corpus* pasoliniano compagno, dagli anni Quaranta sino a uno degli ultimi scritti, la *Lettera luterana a Italo Calvino*, enigmatici riferimenti al pensiero di Platone. Il presente contributo ricostruisce alcuni di questi luoghi testuali, provando a svilupparne delle possibili letture. In particolare, la parte iniziale dell'articolo si sofferma su due testi di Pasolini: nel primo, risalente al 1947, Platone è interpretato come filosofo esistenzialista; nel secondo, del 1970, il dialogo platonico è assunto come modello per le tragedie in versi pasoliniane. Rispetto a queste ultime, e alla dimensione politica della propria opera artistica, Pasolini afferma inoltre di intenderla come una «politica platonica, del *Convito* e del *Fedro*». La seconda parte del contributo tenta dunque di chiarire alcuni aspetti di questa pasoliniana «politica platonica» indagando la questione di eros e potere. Le "tracce platoniche" sembrano, infine, condurre alla dimensione poetica del pensiero di Pasolini.

**KEYWORDS:** Pasolini, Platone, eros, *Simposio*, poesia

## 1. Introduzione

Giovane pittore, poeta mimetico, tragico, avverso alla pubblica quiete della *polis*; sensuale e libertino pedagogo, amante dei discorsi e dei ragazzi, condannato a morte violenta<sup>1</sup>. Difficilmente si potrebbe trovare una figura in apparenza tanto più lontana da certi assunti platonici quanto più prossima alla vocazione socratica di quella di Pasolini. E non è allora forse un caso che dalla sua opera magmatica, sterminata, affiorino a volte, in maniera del tutto estemporanea, sorprendente, a prima vista incidentale, dei sottili richiami “platonici”. Questi non sono d’altra parte sfuggiti all’attenzione di alcuni studiosi<sup>2</sup>. Eppure, l’erratica presenza di Platone, di tracce platoniche in Pasolini rimane avvolta da una certa opacità. Né peraltro essa verrebbe essenzialmente a chiarirsi all’estensivo conteggio e a una diacronica elencazione delle sue occorrenze. Da queste sarebbe difficile districare gli usi più sommari, generici (ad esempio, degli aggettivi “platonico” o “socratico”), dalle più incisive indicazioni che lambiscono l’illuminazione profana. Per provare a tratteggiare i bordi di questa volatile presenza nell’opera di Pasolini, è forse più opportuno affidarsi all’intensità e

<sup>1</sup> Le parole con cui viene qui caratterizzato Pasolini sono da lui stesso impiegate per descrivere Socrate: cfr. *Contro la televisione*, in P.P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società* (d’ora in poi *SPS*), a cura di W. Siti-S. De Laude, Mondadori, Milano 1999, pp. 137-138; e P.P. Pasolini, *M. Daniel – A. Baudry: Gli omosessuali*, in *SPS*, pp. 490-491.

<sup>2</sup> Tra i primi studiosi a porre l’attenzione sulla presenza di Platone in Pasolini, in particolare rispetto alla sfera pedagogica, è stato E. Golino, *Pasolini. Il sogno di una cosa*, il Mulino, Bologna 1985, pp. 40 ss. Un confronto con Platone sul tema dell’eros è invece sinteticamente svolto in S. Parussa, *Leros onnipotente. Erotismo, letteratura e impegno nell’opera di Pier Paolo Pasolini e Jean Genet*, Tirrenia, Torino 2003. Ma la critica si è concentrata in special modo sul nesso tra il pensiero platonico e il teatro di parola pasoliniano. In questo senso, ha potuto parlare di Platone come «principale ispiratore» del teatro di parola E. Liccioli, *La scena della parola. Teatro e poesia in Pier Paolo Pasolini*, Le Lettere, Firenze 1997, p. 38. E sul tema sono tornati, tra gli altri, ancora: A. Attisani, *Oltre la scena occidente*, Cafoscarina, Venezia 1999, pp. 210-211; A. Panicali, *Il teatro di parola: mito e rito*, in E. Fabbro (ed.), *Il mito greco nell’opera di Pasolini*, Forum Editrice Universitaria Udinese, Udine 2004, pp. 43-54; S. Casi, *I teatri di Pasolini*, Ubulibri, Milano 2005, pp. 174-181; M. Fusillo, *La Grecia secondo Pasolini. Mito e cinema*, Carocci, Roma 2012, pp. 23-24, 174; e infine, riassumendo diverse di queste prospettive critiche e avanzando l’ipotesi di un «platonismo di Pasolini», E. Piergiacomini, *Contro la riesumazione estetica: la critica dell’originario in Pasolini*, «Annali d’italianistica» 40 (2022), pp. 291-310. A partire da ciò, nel presente contributo si tenterà di ricostruire l’immagine di Platone che attraversa i diversi scritti di Pasolini, intersecando piano filosofico, politico e poetico sotto il segno dell’erotica.

alla concentrazione – alla sincronia – di tali occorrenze. Qualcosa di simile può essere suggerito dalla composizione metodologica «a strati» di *La Divina Mimesis* o dalla formazione «a brulichio», caotico ma concentrato, in luogo della «schidionata», ordinata ma lineare-estensiva, di *Petrolio*. Concentrandosi in particolare su due passi di Pasolini, l'analisi proverà a svilupparne alcuni possibili dispiegamenti, mostrando delle inattese continuità. Il primo – probabilmente l'occorrenza più precoce – si trova in un breve articolo comparso nel giugno 1947 sul terzo numero di «Quaderno romanzo», dal titolo *Il Friuli autonomo*. Il secondo, di natura autobiografica, è nella prefazione, intitolata *Al lettore nuovo*, a una raccolta antologica di poesie per Garzanti del 1970.

## 2. Esistenzialismo e poesia

Nel primo testo, per il giovane poeta, fondatore dell'*Academiuta di lenga furlana*, in discussione è una giustificazione della causa friulana in forza del problema segnatamente linguistico e, perciò, poetico, che pone la riflessione e sperimentazione di Pasolini sotto il segno della diglossia: «una poetica della poesia dialettale come anti-dialetto, cioè come lingua»<sup>3</sup>. Se per un lato risulta chiaro come, per l'autore, ogni questione della lingua implichi anche un fatto politico, per l'altro viene qui evidenziato come ogni istanza poetica sia anche un'istanza «sentimentale». Si tratta, anzi, di chiarire la natura di quelli che sono detti i «sentimenti del simbolismo». Tali sentimenti presuppongono una tradizione in lingua, e non in dialetto, e tuttavia sono, per essenza, «inesprimibili» in quanto in certo modo indecidibili: «sospesi» tra il concetto e la musica, tra la più arida consapevolezza estetica e la più vaga suggestione irrazionale<sup>4</sup>. È proprio rispetto a questa posizione di sospensione dei sentimenti simbolici nella duplicità, interna al linguaggio, di concetto e musicalità che si innesta il riferimento, a prima vista oscuro, a Platone, in particolare, a *Repubblica* I 352e: «la funzione (*ergon*), sia del cavallo, sia di qualsiasi altro animale, è ciò che solamente può fare, e nel modo più perfetto, quel dato animale».

---

<sup>3</sup> P.P. Pasolini, *Il Friuli autonomo*, in *SPS*, p. 41. Sulla questione del bilinguismo v. G. Agamben, *Prefazione a P.P. Pasolini, «I Turcs tal Friül»*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 5-24.

<sup>4</sup> Cfr. P.P. Pasolini, *Il Friuli autonomo*, cit., p. 43.

Commenta Pasolini: «l'*ergon* è postulato dunque da una *arete*, essenza ideale, idea. Ma non è detto poi che questa risoluzione di funzione in razionalità richieda assolutamente che sia razionale colui che compie una data funzione»<sup>5</sup>. Il senso di questo passo platonico e il motivo della sua menzione si chiariscono però solo nella citazione immediatamente successiva dal saggio *Il significato storico dell'esistenzialismo* di Enzo Paci, pubblicato nel 1941: «Alla tripartizione (dell'anima aristotelica [*sic*]) corrisponde in Platone, si sa, quella delle tre diverse classi dello stato ideale. Ora la determinazione della funzione particolare dei guerrieri, che corrisponde al *thumos*, non è certo raggiunta negando ai guerrieri stessi le qualità derivanti dal *thumos* che indica un movimento di reazione spontanea dell'animo che può indicarsi sia come ira che come collera. Il *thumos* dunque, ed analogo ragionamento potrebbe ripetersi per l'*epithumia* a proposito della terza classe (gli artigiani), compie la sua funzione razionale non negandosi nelle sue qualità a-razionali, ma facendo compiere a queste il loro compito, essenziale per l'ordine ideale di uno Stato perfetto»<sup>6</sup>.

Ciò che è qui in questione per Paci e, di riflesso, per Pasolini, è la determinazione di un'istanza «esistenzialista», in virtù della quale il piano razionale non distrugga i suoi «moventi sentimentali», il logico illogico, individuata, in modo inatteso e per certi versi eterodosso, in quel Platone tradizionalmente identificato come padre dell'idealismo filosofico. Dal punto di vista pasoliniano della questione friulana, coniugata in senso poetico-linguistico, si tratta qui di armonizzare la posizione detta, in termini vagamente marxisti, «rivoluzionaria» e «razionalizzante» – che valorizzi il passato come *esperienza*, non vezzeggiandolo secondo i canoni di una storia, con Nietzsche, antiquaria e monumentale, bensì secondo quelli di una storia critica – con la necessità di salvaguardare il polo «sentimentale» e «musicale»<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Ivi, p. 45. Questo tentativo di tenere insieme elemento razionale e movente irrazionale contrassegna l'opera pasoliniana, si veda ancora, ad esempio, l'intervista *Razionalità e metafora in Pier Paolo Pasolini* del '67, in P.P. Pasolini, *Per il cinema (PC)*, vol. II, a cura di W. Siti-F. Zabagli, Mondadori, Milano 2001, pp. 2915-2916.

<sup>6</sup> Id., *Il Friuli autonomo*, cit., p. 45, da E. Paci, *Il significato storico dell'esistenzialismo*, «Studi filosofici» 2 (1941), pp. 134-150, pp. 139-140. Pasolini qui confonde erroneamente la tripartizione «aristotelica» con quella platonica dell'anima, svolta nel *Fedro*, che Paci connette alle tre classi della *kallipolis*.

<sup>7</sup> P.P. Pasolini, *Il Friuli autonomo*, cit., p. 47. Pasolini aveva letto l'edizione Einaudi 1943 delle *Considerazioni sulla storia* di Nietzsche – cfr. G. Chiarocossi-F. Zabagli (eds.), *La biblioteca di Pier Paolo Pasolini*, Olschki, Firenze 2017, p. 20. Su suggestioni

È opportuno porre l'attenzione sul saggio di Paci citato da Pasolini. Sono anni, questi, in cui a una certa insofferenza per la metodologia filosofica, in particolare per l'idealismo tedesco, si affianca invece un vivace interesse di Pasolini per la «filosofia dell'esistenza», assunta, in special modo, negli aspetti che maggiormente si rivelano funzionali alla sua poetica e alla sua politica. Già in una lettera del '43 Pasolini, lamentando con l'amico Franco Farolfi il disinteresse per la giustificazione filosofica, aveva tuttavia salvato, per così dire, la filosofia esistenzialista, «l'unica che io senta moltissimo vicina a me [...], con il suo poetico (e ancora vicinissimo a me) concetto di *angoscia*, e la sua identificazione esistenza-filosofia»; suggerendo inoltre, a Farolfi, la lettura del libro *L'esistenzialismo* di Paci, pubblicato nel '42<sup>8</sup>. Più tardi, nel breve scritto *In margine all'esistenzialismo* del 1946, partendo dall'ipotesi di indagine di un Leopardi precursore dell'esistenzialismo, Pasolini ne individua alcune «vette» in Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé e, per altro verso, in Kierkegaard e Freud. Ma soprattutto, Pasolini definisce qui come compito dell'esistenzialismo la riabilitazione del materialismo solo provvisoriamente superato, e tuttavia ai suoi occhi indebolito, dalla reazione dell'idealismo crociano<sup>9</sup>. È in questo senso, dunque, che, parallelamente al primo “incontro” con Gramsci<sup>10</sup>, si intrecciano nel giovane Pasolini filosofia, poetica e politica.

Ora, gli scritti di Paci dovevano avere un certo ascendente su Pasolini se ancora nell'articolo del '47 il filosofo è citato in sostegno alla tesi platonica tratta dalla *Repubblica*<sup>11</sup>. Nel saggio di Paci *Il significato stori-*

---

nietzschiane in Pasolini v. L. Gasparotto, *Narciso trasfigurato. Comparsa dell'Anticristo nella poesia di Pasolini*, in A. Cinquegrani (ed.), *Anticristo. Letteratura Cinema Storia Teologia Filosofia Psicoanalisi*, Il Poligrafo, Padova 2012, pp. 203-215.

<sup>8</sup> Cfr. P.P. Pasolini, *Le lettere*, a cura di A. Giordano-N. Naldini, Garzanti, Milano 2021, p. 454. In una lettera a Silvana Mauri dell'11 marzo 1947 (ivi, p. 559), lamentando «le macabre giornate su noiosissimi libri e tremende dispense *idealistiche*», Pasolini afferma di aver però «estorto» una «bella» tesi a Battaglia: «i rapporti tra esistenzialismo e poetiche contemporanee», tesi che non verrà mai realizzata. V. anche E. Siciliano, *Vita di Pasolini*, Giunti, Firenze 1995, p. 86.

<sup>9</sup> Cfr. P.P. Pasolini, *In margine all'esistenzialismo*, in *SPS*, pp. 29-32.

<sup>10</sup> In cui pure Pasolini ritrova l'integrazione di «sentire» e «comprendere», v. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, 4 voll., a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, vol. II, q. II, § 67. Pasolini dichiarerà di aver letto Gramsci intorno al 1946-1947, cfr. appendice a *Orgia*, in *Teatro*, a cura di W. Siti-S. De Laude, Mondadori, Milano 2001, pp. 329-330. Sul confronto Pasolini-Gramsci v. P. Desogus, *Laboratorio Pasolini. Teoria del segno e del cinema*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 97-115.

<sup>11</sup> Già in *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Principato, Milano 1938,



co dell'esistenzialismo Pasolini trova sviluppata, in seno a Platone, l'idea di una filosofia che, contrariamente a quella aristotelico-hegeliana, non viola il piano esistenziale, identificato da Paci stesso con quello della *doxa*<sup>12</sup>. Nella lettura di quest'ultimo, la dialettica platonica non presuppone l'identità di razionale e reale e non conduce, pertanto, alla riduzione dell'esistenza al concetto, della *doxa* e del *mythos* al *logos*. Come gli affetti o le *Stimmungen* del *thymos* e dell'*epithymia* non sono schematicamente ricondotte e neutralizzate nel *logos*, così, per Paci, persino nella condanna della poesia omerica e nel bando dell'arte tradizionale dalla *polis*, l'arte risulta non funzionalizzata dialetticamente nel movimento del *Geist*, bensì riconosciuta nella propria autonomia e libertà<sup>13</sup>. Non determinando tutte le forme dell'essere come momenti dialettici posti dalla ragione, e arrestando il movimento di quest'ultima appena innanzi all'«arazionale» o all'«irrazionale», Platone avrebbe lasciato «lo spazio libero per una filosofia dell'esistenza (per esempio quella del *Simposio*) e per una filosofia dello spirito (per esempio, oltre al *Simposio*, il *Fedro* e il *Filebo*)»<sup>14</sup>.

Paci approfondirà ulteriormente tale lettura del pensiero platonico nel saggio del 1958 *La dialettica in Platone*, mostrando, sulla scia di Schleiermacher, Jaeger e Stenzel, il ruolo decisivo dell'eros ancora in contrapposizione a Hegel. Non è possibile soffermarsi su tale scritto, la cui conoscenza da parte di Pasolini è senz'altro dubbia. Può essere utile, tuttavia, osservare che Paci definisce la dialettica platonica nei termini, distinti da quelli hegeliani, del riconoscimento dell'essere del non essere come alterità (*heteron*), e non come nulla (*Soph.* 257b ss.), precisando come tale alterità e la «concretezza» della dialettica

---

Paci dedica un capitolo a *Repubblica*, scrivendo tra le altre: «È nella *Repubblica* dunque che il pensiero platonico trova la sua massima espressione, come è nella politica che Platone trovava il suo interesse fondamentale. Nella *Repubblica* solamente il mondo delle idee diventa il mondo della realtà» (ivi, p. 71).

<sup>12</sup> E. Paci, *Il significato storico dell'esistenzialismo*, cit., pp. 136-137: «È uno degli errori di prospettiva più curiosi [...] quello di considerare Hegel un platonico ed un antiaristotelico in nome della sua critica al principio di non contraddizione. È vero invece il contrario e cioè che Hegel crede possibile, con Aristotele, la fissazione dell'esistere per mezzo della logica, fino al punto di identificare le leggi della logica con quelle della realtà, creando così una vera e propria mitologia del reale sul tipo di quella aristotelica».

<sup>13</sup> Ivi, p. 142. Una posizione simile si trova in E. Auerbach, *Studi su Dante*, a cura di D. Della Terza-M.L. De Pieri Bonino, Feltrinelli, Milano 2002, p. 7.

<sup>14</sup> E. Paci, *Il significato storico dell'esistenzialismo*, cit., p. 142.



stessa risiedono interamente nella «situazione erotica»<sup>15</sup>. Nell'eros, figlio di *Poros* e *Penia*, si manifesta infatti la condizione aporetica come un «vuoto» che «sente» in sé presente l'«essere», inteso non come possesso, bensì come bisogno ed esigenza. Per questo Paci può affermare che l'essere come alterità caratterizza la situazione dialettica come situazione erotica e, viceversa, quest'ultima garantisce la «concretezza» della dialettica come «sentimento» creativo e movimento, ovvero come *poiesis* (*Symp.* 205b-d), verso l'idea: «l'eros è sempre eros con l'altro da sé ed è eros con l'altro da sé perché non possiede l'idea e perché non riduce l'altro a puro non essere, a puro nulla. Infatti, nel *Simposio*, è nell'incontro delle alterità che l'eros è creatore di vita ed è tale se questo incontro avviene nella visione dell'idea e non nel possesso ontologico dell'idea»<sup>16</sup>.

Si potrebbe ipotizzare che questa peculiare interpretazione «empirista»<sup>17</sup> e anti-dualista di Platone che Pasolini riscontra in Paci, basata sui dialoghi erotici e opposta al panlogismo hegeliano, costituisca – insieme alla giovanile lettura della seconda delle *Unzeitgemässe Betrachtungen* nietzschiane – un primo momento della successiva critica pasoliniana, da una prospettiva «esistenzialista», di «empirismo eretico»<sup>18</sup>, allo «zelo noetico» della dialettica di Hegel e alla concezione finalistica della storia. Se, come evidenziato da Verde<sup>19</sup>, alla negazione determinata della dialettica triadica e sintetica hegeliana Pasolini sostituisce una dialettica binaria delle «opposizioni», che elide il movimento sintetico, quest'ultima potrebbe forse essere intesa anche alla luce della dialettica platonica, nella misura in cui è incentrata – come osservato, seppur con intenti in finale critici, da

---

<sup>15</sup> E. Paci, *La dialettica in Platone*, «Rivista di Filosofia» 2 (1958), pp. 134-153, p. 138.

<sup>16</sup> Ivi, p. 140.

<sup>17</sup> Ivi, p. 151.

<sup>18</sup> S. Arecco, *Conversazione con Pier Paolo Pasolini*, in appendice a Id., *Pier Paolo Pasolini*, Partisan, Roma 1972, p. 75. Ancora negli *Scritti corsari* Pasolini parlerà di un'«esperienza, esistenziale, diretta, concreta, drammatica, corporea» da cui «nascono in conclusione tutti i miei discorsi ideologici» («*Sacer*», in *SPS*, p. 382). Occorre evidenziare che nel saggio di Paci del 1941, in realtà, l'opposizione inizialmente stabilita tra Platone e la linea aristotelico-hegeliana è poi sfumata nel corso del lavoro, che mira a determinare il significato storico dell'esistenzialismo in continuità con la tradizione razionalista, al fine di metterlo al riparo dalle accuse di irrazionalismo, mostrando, al contempo, le possibilità di una fondazione filosofica del problema dell'esistenza al di fuori dello schema esclusivamente razionalizzante.

<sup>19</sup> Cfr. F. Verde, *Contraddizione e opposizione: per la critica di Pasolini alla dialettica ('hegeliana')*, «Studi pasoliniani» 14 (2020), pp. 59-70.

Deleuze – non sull'*antiphasis*, bensì sull'*amphisbetesis*<sup>20</sup>. Inoltre, la lettura paciana appare particolarmente significativa dal momento che proprio al *Simposio* e al *Fedro* – e all'idea dell'eros come conoscenza dell'altro – si riferirà, diversi anni dopo, il Pasolini *empirista eretico*.

### 3. Platone e il teatro di parola

Il secondo significativo riferimento di Pasolini a Platone si trova, come anticipato, nella prefazione autobiografica del 1970 intitolata *Al lettore nuovo*, che contiene una sintesi della poetica pasoliniana. Pasolini chiarisce come l'abbandono della poesia per il cinema, consumatosi all'inizio degli anni Sessanta, fosse perlopiù formale. «Come poeta» o secondo un «sentimento poetico», scrive, egli ha girato i suoi film, e «come poeta» si è cimentato, dal 1965, nel teatro in versi:

[...] nel '65 sono stato un mese a letto ammalato, e, durante la convalescenza, ho ripreso a lavorare – e – forse perché durante la malattia avevo riletto Platone, con una gioia che non so descrivere – mi sono messo a scrivere del teatro: sei tragedie in versi, a cui ho lavorato per tutti questi cinque anni – tornandoci alle volte dopo un anno e più di abbandono – e che stanno per uscire col titolo di *Calderón*. Evidentemente, in quel periodo, potevo scrivere versi solo attribuendoli a dei personaggi, che mi facessero da interposte persone<sup>21</sup>.

A distanza di oltre vent'anni, dunque, quel Platone posto a capo di un pensiero dell'esistenza e del concreto – di cui già Pasolini cercava perlopiù la fibra poetica, il *che* di poesia – torna nella veste, altrettanto originale e persino arrischiata, di filosofo-drammaturgo, a sua volta ispiratore d'arte drammatica. Si tratta, come sottolineato da Piergiacomi, di un riscontro genealogico a prima vista azzardato<sup>22</sup>. La condanna platonica della *mimesis* epico-tragica, che ha luogo nei libri II, III e X della *Repubblica*, sembrerebbe, infatti, precludere

---

<sup>20</sup> Cfr. G. Deleuze, *Différence et répétition*, Puf, Paris 1968 (trad. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, il Mulino, Bologna 1971, p. 105).

<sup>21</sup> P.P. Pasolini, *Al lettore nuovo*, in *Saggi sulla letteratura e sull'arte (SLA)*, vol. II, a cura di W. Siti-S. De Laude, Mondadori, Milano 1999, pp. 2511-2512. Ma cfr. anche *Pasolini su Pasolini*, in *SPS*, p. 1380, e *Il sogno del centauro*, ivi, pp. 1522-1523.

<sup>22</sup> Cfr. E. Piergiacomi, *art. cit.*, p. 304.

qualsiasi possibilità di ricondurre l'operazione teatrale a Platone stesso. Eppure, il gesto pasoliniano non appare ingiustificato. Se per un verso, come visto, Pasolini trovava in Paci l'idea che persino la messa al bando di un certo tipo di arte mimetica pronunciata nella *Repubblica* costituisse un indiretto riconoscimento del carattere di libertà dell'arte stessa, per l'altro, emerge qui un'intuizione della fibra squisitamente poetico-teatrale, nonché politica, del dialogo filosofico platonico. La dimensione artistica di quest'ultimo è stata d'altronde ampiamente riconosciuta. Come mostrato da Krüger rispetto al *Simposio* e come sostenuto, sulla sua scorta, da Gianni Carchia, in Platone la filosofia nella peculiare forma dialogica è critica sia del linguaggio poetico-mimetico tradizionale sia di quello prosastico del *logos* tecnico-sofistico, e, insieme, rigenerazione in forma artistica del *logos* illuministico<sup>23</sup>. Secondo questa lettura, tale rigenerazione – il dialogo – ha in sé gli elementi della mimesi tragica, e tuttavia come a uno stato di trasfigurazione nell'unità col momento comico. Sarebbe questa unità di tragedia e commedia, come postulata da Socrate alla fine del *Simposio* (223d), ovvero, la natura di «musica più alta» (*Phaed.* 61a), «più bella e vera tragedia» (*Leg.* VII 817b) della filosofia, a determinare la situazione artistica del dialogo platonico rispetto al mito e alla mimesi tradizionale<sup>24</sup>.

In Pasolini – per via del tutto illuminativa, secondo quello che potrebbe ritenersi un tratto precipuo della sua metodologia – al dialogo platonico è riconosciuta una dimensione drammatica peculiare, né pienamente assimilabile alla tragedia classica, né riconducibile alla prospettiva nietzschiana, in cui Platone e il «demone socratico» rappresentano, piuttosto, la fine insieme della tragedia e della filosofia *nell'epoca tragica dei Greci*. Ma come intendere, allora, l'iscrizione della forma platonica del dialogo nel registro poetico-drammatico, e, nello specifico, nel «teatro di parola» pasoliniano?

Certamente, secondo quanto sembra suggerire lo stesso Pasolini, il richiamo a Platone ha delle motivazioni formali, come la ripro-

---

<sup>23</sup> Cfr. G. Krüger, *Ragione e passione. L'essenza del pensiero platonico*, trad. it. di E. Peroli, Vita e pensiero, Milano 1996, pp. 59-77 e 259-271 e G. Carchia, *Critica e salvazione del mito in Platone*, «aut aut» 216 (1986), pp. 41-64, spec. p. 50. Sul dialogo platonico, v. almeno P. Friedländer, *Platone. Eidos-Paideia-Dialogos*, ed. it. di A. Le Moli, Bompiani, Milano 2004, pp. 181-198.

<sup>24</sup> Cfr. ancora G. Carchia, *Critica e salvazione del mito in Platone*, cit., pp. 59 ss. Sulla continuità della riflessione platonica sull'arte e sulla peculiarità della *mimesis* platonica si veda anche Id., *L'estetica antica*, Laterza, Roma-Bari 1999, spec. pp. 59-101.

duzione, nel teatro di parola, del movimento dialogico che inscena l'opposizione e il confronto tra le prospettive antitetiche dei personaggi, impedendo la degenerazione in una predicazione dogmatica<sup>25</sup>. E altrettanto centrale, nel *Manifesto per un nuovo teatro*, appare la dimensione platonica del *dia-logos* – e degli *erotikoi logoi* – inteso come filo-logia, come amore per i discorsi contrapposto alla «miso-logia» avversata da Socrate nel *Fedone* (89c-d), da cui, niente affatto casualmente, Pasolini trae l'esergo per uno dei saggi più rilevanti di *Empirismo eretico*, *La lingua scritta della realtà*<sup>26</sup>. Ma, come opportunamente mostrato da Stefano Casi, il riferimento a Platone trova il suo senso più intimo nel rilievo e nelle implicazioni pedagogiche e politiche – nonché nel decisivo elemento comico-parodistico<sup>27</sup> – suggerite dai dialoghi platonici – e, in particolare, dal *Simposio*. In ciò sta la specificità di una drammaturgia come quella pasoliniana. Essa si distanzia dall'orizzonte della mimesi tragica intesa secondo la prospettiva aristotelica, in cui il percorso di conoscenza è racchiuso nel confine scenico e allo spettatore è destinato solo lo spazio di una catarsi estetica di pietà e timore (*eleos kai phobos*, Arist. *Poet.* 1452a-b), proprio nella misura in cui si apre alla *mimesi divina* del dialogo platonico, in cui il lettore-spettatore è coinvolto e sconvolto in un'esperienza sensibile e conoscitiva impreveduta e attiva, ed è pertanto oggetto reale del procedimento gnoseologico che soggiace all'opera<sup>28</sup> e, insieme, soggetto di una attività e una *poiesis* politiche. La dimensione conviviale, intesa come soglia scenica – e perciò politica – in cui cade il diaframma tra attore e spettatore, appare dunque il nocciolo della teatralità platonica che Pasolini intende riscattare – ed è forse da quest'ottica che egli poteva leggere l'opera di Ivan Illich sugli «strumenti per la convivialità»<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Cfr. in proposito anche A. Attisani, *op. cit.*, p. 210, e M. Fusillo, *op. cit.*, pp. 23-24, 174.

<sup>26</sup> Cfr. ancora E. Piergiacomi, *art. cit.* Rispetto agli *erotikoi logoi* si pensi allora all'implicito carattere platonico di un'operazione cinematografico-documentaristica come i *Comizi d'amore*.

<sup>27</sup> Sul riso si possono vedere, da prospettive diverse, M. Gragnolati-C.F.E. Holzhey, *L'estetica queer di Petrolino, il gioco e il paradosso dell'impegno*, e D. Luglio, *Decostruire il romanzo in corpore vili. Petrolino: una forma di vita*, e M.A. Bazzocchi, *Petrolino: comico e allegoria*, in C. Benedetti et al. (eds.), *Petrolino 25 anni dopo. (Bio)politica, eros e verità nell'ultimo romanzo di Pier Paolo Pasolini*, Quodlibet, Macerata 2020, pp. 63-77, 119-134, 169-180.

<sup>28</sup> Cfr. S. Casi, *op. cit.*, pp. 174-181.

<sup>29</sup> Cfr. I. Illich, *La convivialità*, trad. it. di M. Cucchi, Mondadori, Milano 1974. Lo stesso Illich, seppur con delle significative riserve, dichiarerà anni dopo: «Il modello a cui mi sono ispirato è il *Simposio* di Platone. L'idea platonica di *philia*, dell'amore

La portata «politica» del teatro *platonico* pasoliniano è d'altra parte indicata da Pasolini stesso in riferimento al dramma *Calderón*, pubblicato in volume nel 1973. Oltre a essere, secondo l'autore, tra le sue opere teatrali più riuscite, significativo è, ai fini del nostro discorso, che attorno a quest'opera si sia prodotta anche una delle autorecensioni di Pasolini. L'occasione per un simile scritto gli venne offerta dalla critica ricevuta da Adriano Sofri, il quale contestò l'irrilevanza politica della tragedia pasoliniana. La risposta di Pasolini concerne il rapporto stesso di politica e poesia e può essere letta in parallelo a un altro testo dello stesso anno sul cinema, dal titolo *Ideologia e poetica*, che riflette sulle medesime problematiche.

In discussione è qui, per Pasolini, la determinazione di tale rapporto e l'intendimento di «politica» secondo una logica affatto diversa da quella pragmatista e utilitarista che pretende l'immediata traducibilità del pensiero politico – e dell'opera artistica – in «azione» o «intervento» e che sorreggerebbe, a suo giudizio, l'ideologia della sinistra extraparlamentare. Quest'ultima correrebbe infatti il rischio di cadere in un misconoscimento del marxismo come filosofia – integrazione di pensiero e azione<sup>30</sup> – nella misura in cui avanza la pretesa indebita, poiché incentrata sull'immediatezza, di volgere senza resti la «struttura linguistica del pensiero» in «struttura dell'azione» – «come chi identificasse l'applicazione della scienza con la scienza»<sup>31</sup>. A questa «mansione utilitaristica», alla «funzione meramente pragmatica» del pensiero politico, Pasolini contrappone l'«assolutezza nella parola» che ha luogo nella poesia, nel teatro e nel cinema. Detto altrimenti, in questione appare qui fondamentalmente il rapporto tra la forma artistica e il contenuto politico o, con le parole di Benjamin, il rapporto tra la tendenza letteraria e la tendenza politica della poesia<sup>32</sup>. E se per Benjamin la tendenza di una poesia può essere giusta politicamente solo nella misura in cui è giusta anche letterariamente, e ciò costituisce l'effettiva qualità dell'opera, analogamente, ma in termini differenti, per Pasolini solo nell'assolutezza della parola poetica – corrispettivo della tendenza letteraria benjaminiana – può darsi la cor-

---

come strada per accedere alla conoscenza, ha costituito una sfida, perché, di decennio in decennio, ho dovuto interpretarla in modi sempre nuovi» (Id., *I fiumi a nord del futuro*, Quodlibet, Macerata 2009, pp. 138-139).

<sup>30</sup> Cfr. P.P. Pasolini, *Ideologia e poetica*, in *PC*, vol. II, p. 2992.

<sup>31</sup> Id., *Calderón*, in *SLA*, vol. II, pp. 1931 e 1935.

<sup>32</sup> Cfr. W. Benjamin, *L'autore come produttore*, in Id., *Opere complete*, 9 voll., ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2004, vol. 6, p. 44.

retta tendenza politica dell'opera. Si tratta dunque, dal suo punto di vista, di riconoscere un valore di *azione* dell'arte – «l'unica concessione all'azione che faccio»<sup>33</sup> – fuori dal mero contenuto politico dell'opera e rifuggendo il mito irrazionale e «tecnicizzato», per usare l'espressione di Kerényi, dell'azione stessa, che fonda l'ideologia fascista e s'insidia nell'interventismo della sinistra extraparlamentare. Questa pragmatica dell'azione politica, che si trasforma nel vuoto mito dell'attualismo e del trionfalismo, verrebbe d'altro canto a rapportarsi «in modo manicheo» e irriflesso con il «mito del potere», assimilandone e imitandone come in un transfert psicologico i «caratteri negativi» e finendo, perciò, catturata nella sua stessa logica interna<sup>34</sup>. È in questo complesso contesto di riflessione che a una lettura in chiave «attualistica» della propria opera, e dell'arte in generale, Pasolini contrappone, si direbbe con Nietzsche intempestivamente, una lettura *inattuale* della politica – che appare come l'unica possibile dinanzi al cambiamento di natura del potere –, quella platonica:

Non voglio difendere la «politicalità» di *Calderón*. Una lettura del mio testo in chiave di attualismo politico è una lettura che a me, autore, non può che apparire limitativa. Ambirei, se mai, che la chiave della lettura fosse quella di una politica platonica, quella del *Convito* o del *Fedro* (non essendoci limite all'ambizione di un autore)<sup>35</sup>.

Platone è nuovamente invocato a guardiano della propria opera teatrale, ma ora il richiamo non concerne più genericamente l'ispirazione poetica o gli aspetti formali, bensì la sua dimensione politica. Occorre dunque, a questo punto, provare a comprendere il senso di questa «politica platonica», o, detto altrimenti, quali siano quegli (*inattuali*) «elementi di carattere politico» dell'opera poetica, di cui parla Pasolini, che «possono in qualche modo influire sull'azione politica e modificarla»<sup>36</sup>. Quanto l'idea di una simile politica plato-

<sup>33</sup> P.P. Pasolini, *Ideologia e poetica*, cit., p. 2993

<sup>34</sup> Id., *Calderón*, cit., p. 1936.

<sup>35</sup> Ivi, p. 1932.

<sup>36</sup> Ivi, pp. 1933-1934. D'altra parte, non è certo attribuibile a Pasolini un'opzione per l'arte disinteressata, rimanendo anzi la sua opera incomprensibile se svincolata dalla costante presenza – anche politica – in essa del suo autore, come argomenta largamente C. Benedetti, *Pasolini contro Calvino. Per una letteratura impura*, Bollati Boringhieri, Torino 1998. Sulla poesia come azione si sofferma anche D. Luglio, *Lo scandalo del neutro: Pasolini oltre Barthes*, in E. Stimilli (ed.), *Decostruzione o biopoliti-*

nica non sia contingente o episodica, né esclusivamente riferibile a *Calderón*<sup>37</sup>, sembra dimostrato dal ricorrere di questa espressione in altri due luoghi, un «dialogo con i lettori» del 1968 e la risposta a Calvino nell'ultima *lettera luterana*, su cui si tornerà più avanti<sup>38</sup>. A fornire un indizio circa i possibili modi di intendere la posizione di Pasolini è soprattutto il riferimento al *Simposio* e al *Fedro*, i due dialoghi sull'eros, come *paradeigmata* politici.

---

ca?, Quodlibet, Macerata 2017, pp. 121-136. Sul carattere di *inattualità* del pensiero di Pasolini cfr. il numero di «aut aut» 345 (2010).

<sup>37</sup> In cui si trovano espliciti rimandi “platonici”, in particolare nel personaggio di Velázquez, il quale «è come Socrate coi ragazzi ateniesi», un «escluso» che «è in prigione perché ha un corpo», un capro espiatorio, mortale e perciò espiabile (cfr. P.P. Pasolini, *Calderón*, in *Teatro*, cit., pp. 707 ss.). La figura di Socrate ricorre spesso in Pasolini: in *Uccellacci e ucellini* il corvo anarchico è detto un «timido Socrate non autorizzato» (*PC*, vol. I, p. 780), ma anche «un Socrate sublime e ridicolo [...] Il corvo – una specie di metafora irregolare dell'autore» (*Le fasi del corvo*, ivi, pp. 824-825). E il titolo «morire per delle idee» è un titolo socratico. In una delle conversazioni intrattenute con Jon Halliday tra il 1968 e il 1971, inoltre, Pasolini dichiara di voler dedicare il suo ultimo film a Socrate: «Per fare un film su Socrate dovrò aver raggiunto un livello in cui avrò esaurito tutte quelle motivazioni marginali che mi spingono a fare dei film, arrivando così a un cinema disinteressato, assolutamente puro; come ho fatto in parte con *Uccellacci e ucellini*, ma solo in minima parte. Mi piacerebbe arrivare a una maggiore purezza e a un maggior disinteresse, mi piacerebbe arrivare a un rapporto più puro con il pubblico. Idealmente, perciò, una vita di Socrate potrebbe essere il mio ultimo film: mi piacerebbe che costituisse il culmine della mia esperienza cinematografica» (*Pasolini su Pasolini*, cit., pp. 1380-1381). È difficile stabilire, da questa dichiarazione, quale sarebbe stata la portata cinematografica, teorica e politica del film su Socrate e in che modo questo avrebbe potuto collocarsi rispetto a una riflessione che, negli anni della conversazione stessa, non era ancora passata per diverse delle sue torsioni. Ciò che in questa sede ci si può limitare a ipotizzare è che tale dichiarazione possa rivelare alcune delle sue intenzioni se letta congiuntamente al particolare “platonismo” di Pasolini. In particolare, gli elementi di «disinteresse» e di «purezza» colti nella figura di Socrate assumono una certa profondità nella misura in cui vengono intrecciati alle istanze, in parte già viste e che si continuerà a mostrare, di sospensione, purificazione, de-oggettivazione e de-funzionalizzazione delle strutture politiche e di pensiero a cui sembrano metter capo i rimandi di Pasolini a Platone.

<sup>38</sup> In uno dei *dialoghi con i lettori* tenuti sul «Tempo» nel '68 afferma: «La mia politica è chiaramente platonica. Oltre che essere non pratica è anche non moralistica. È destinata quindi alla massima impopolarità: anche perché la mia indipendenza non è da me amata, anzi, è considerata una forma di impotenza» (*Due parole su Nenni*, in *SPS*, p. 1138).



#### 4. *Eros e politica*

Se in precedenza si è evidenziata l'originalità, ma anche l'«ereticità», di un'interpretazione in chiave drammatico-poetica del pensiero platonico, ora è da sottolineare come, analogamente, Pasolini individui il nerbo politico di Platone in due dialoghi apparentemente impolitici, come il *Simposio* e il *Fedro*, piuttosto che in luoghi più canonici come *Repubblica* – sebbene questa sia la prima opera citata da Pasolini, come visto, e compaia anche nei titoli “fondamentali” di *Petrolio* –, *Politico* o *Leggi*. Per provarsi a precisare la figura di questa «politica platonica» è necessario, dunque, intenderla come una politica dell'eros, una politica erotica. Questa correlazione di politica ed eros pone la lettura pasoliniana su un versante opposto tanto alle interpretazioni del totalitarismo platonico, in cui un ruolo centrale spetterebbe proprio alla censura della corporeità e dell'eros, quanto alle letture che, in seno alla tradizione marxista, colgono in Platone il principio del soggiogamento delle facoltà sensorie e appetitive dell'individuo a un *logos* dominante e calcolatore, come esplicitamente in Marcuse<sup>39</sup>. Nello specifico di Pasolini, postulare una politica erotica significa, al contrario, misurare i gradi del rapporto tra amore, sessualità, violenza e potere.

Come noto, gli ultimi anni della riflessione e dell'opera artistica di Pasolini sono caratterizzati da una marcata preoccupazione politica e bio-politica, che si articola nella diagnosi del fenomeno parallelo della «mutazione antropologica» e della metamorfosi del potere tradizionale, inteso secondo il paradigma della sovranità, in un potere nuovo, anonimo – che inizia perciò a scrivere con la «P» maiuscola<sup>40</sup> –, omologante e falsamente tollerante, inteso come disciplina di controllo microfisica, pervasiva-repressiva. *Calderón* rappresenta un rilevante momento di questa riflessione che trova un'estrema radicalizzazione in *Petrolio* e, cinematograficamente, in *Salò*. Nell'opera teatrale l'indagine sulla trasformazione del potere si svolge simulta-

<sup>39</sup> Per le prime, v. M. Vegetti, *Un paradigma in cielo. Platone politico da Aristotele al Novecento*, Carocci, Roma 2009, pp. 69-87, 109-144. Cfr. anche H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1964, pp. 142, 157. Sebbene lo stesso Marcuse sembri in seguito contraddirsi, quando coglie invece nel *Simposio*, coerentemente con l'interpretazione freudiana, il nesso tra l'erotica (*orthos paiderastein*) e la «cultura superiore» (ivi, pp. 226-227).

<sup>40</sup> Cfr. P.P. Pasolini, *Il vero fascismo e quindi il vero antifascismo/Il Potere senza volto*, in Id., *Scritti corsari*, in SPS, pp. 313-318.



neamente a quella sulla mutazione delle forme sociali e antropologiche: Rosaura, la protagonista, si risveglia dal sogno calderoniano in tre episodi prima come nobile, poi come prostituta sottoproletaria, infine come piccolo-borghese. In ognuno di tali atti, centrali sono il ruolo del corpo e dell'eros e, congiuntamente, i modi di appropriazione e assimilazione violenta di essi da parte del potere, che culminano, nell'ultimo episodio, con la realtà del lager. Il sogno calderoniano rappresenta, in questo contesto, l'indice di una irrimediabile perdita della soggettività nell'assoggettamento, di una tragica cattura nella realtà del potere.

Nel sogno, ha sostenuto Freud sulla scorta degli studi di Karl Abel, sembra non vigere il principio di non-contraddizione. Nella dimensione onirica le «parole primordiali» (*Urworte*) hanno un significato contrario (*Gegensinn*), tale per cui «di fronte a un elemento che ammette un proprio contrario, da principio non sappiamo se è contenuto nei pensieri del sogno in senso positivo o negativo» e «nel sogno ogni cosa può significare il suo contrario»<sup>41</sup>. Questa contrarietà in Pasolini sembra pervadere l'intera realtà, senza potersi distinguere la veglia dal sogno. Il sogno stesso perde, in tal senso, ogni carattere evasivo, condannandosi a un inevitabile riassorbimento nella realtà del potere. Tra le parole primordiali, Freud individua *sacer*, che possiede al contempo il duplice significato di sacro e sacrilego. Nella lettera di risposta a Moravia sull'aborto Pasolini riferisce del «senso maledetto» di *sacer*<sup>42</sup>. E tuttavia, tra i due sensi oppositivi, nella misura in cui non si dà una dialettica, non si dà conciliazione irenica, uno scarto sembra permanere. Il sacro resiste alla dissacrazione: «L'essere sacro rimane giustapposto all'essere dissacrato»<sup>43</sup>. Il pensiero pasoliniano appare allora intendibile secondo questo peculiare aspetto: all'urto con la costitutiva ambiguità e con l'opposizione interna alla realtà e alle categorie risponde il tentativo di non confondere né sintetizzare le polarità, di giustapporre fermamente un corno oppositivo all'altro. Se negli *Urworte* è il medesimo vocabolo a esprimere, linguisticamente, una contrarietà di significato, in Pasolini l'«opposizione» diviene una categoria ontologica e ciascun termine è inevitabilmente preso in una tensione interna con il suo opposto. Da questa assunzione deriva quel

---

<sup>41</sup> S. Freud, *Significato opposto delle parole primordiali*, in Id., *Opere*, 12 voll., a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1974, vol. VI, p. 185.

<sup>42</sup> Cfr. P.P. Pasolini, «*Sacer*», cit., p. 384.

<sup>43</sup> Id., *Il sogno del centauro*, cit., p. 1473.

metodo che Franco Fortini riassume con la figura retorica della «sineciosi» e che l'autore stesso ha variamente definito con le espressioni «scandalo del contraddirmi», «ossimoro», «antidialettica» – e che forse non fa altro che rinviare all'originario bilinguismo, all'opposizione di dialetto e lingua-grammatica che inaugura la sua riflessione poetica. Così Pasolini definisce la propria maniera del pensiero:

[...] la continuità è dovuta al persistere dell'*oxymoron*, cioè al definire le cose per opposizione. Ciò è importante, perché deducendo, sia pur schematicamente, la vita dallo stile, si può affermare che Pasolini vive storicamente per accumulazione, e che il suo conoscere, non dialettico, è dovuto all'eterna coesistenza degli opposti. E ciò vale appunto anche per l'idea metalinguistica di *Trasumanar e organizzar*: accettazione totale della letteratura – rifiuto totale della letteratura<sup>44</sup>.

Sotto questo aspetto può forse inquadrarsi anche la questione dell'eros e del suo rapporto con la politica e il potere. È noto che tale questione, che sottende quelle della sessualità e della corporeità<sup>45</sup>, è attraversata da una cesura, la quale coincide con la diagnosi del mutamento antropologico e della metamorfosi del potere e con il conseguente cambiamento di sguardo di Pasolini, concretizzatosi infine nell'*Abiura della «Trilogia della vita»* del 1975. Nell'archeologia della vitalità e della corporeità dei tre film sulla «vita», realizzati nei quattro anni precedenti, il «corpo» e la sessualità libera erano elevati a punto di resistenza, a risorsa di realtà dinanzi alla «profonda crisi culturale» e antropologica dell'inizio degli anni Sessanta. E, in un certo modo, la produzione teatrale stessa rispondeva all'istanza critico-esistenziale di «gettare il corpo nella lotta», di integrare l'evocazione della parola con la realtà fisica, con la *presenza* del corpo<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Id., *Pasolini recensisce Pasolini*, in *SLA*, vol. II, p. 2579. Si veda anche F. Fortini, *Le poesie di questi anni*, in Id., *Saggi ed epigrammi*, Mondadori, Milano 2003, p. 588.

<sup>45</sup> D'altra parte, in Freud stesso si trova un'«estensione» del concetto di sessualità che lo fa coincidere con «l'Eros del divino Platone»: cfr. S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in Id., *Opere*, cit., vol. IV, p. 450; e Id., *Le resistenze alla psicoanalisi*, in Id., *Opere*, cit., vol. X, p. 54. Sull'eros e la sessualità in Pasolini sono importanti W. Siti, *Tracce scritte di un'opera vivente*, in P.P. Pasolini, *Romanzi e racconti (RR)*, a cura di W.Siti-S. De Laude, Mondadori, Milano 1998, vol. I, pp. IX-XCII; S. Parussa, *L'eros onnipotente*, cit.

<sup>46</sup> Cfr. G. Katsantonis, *Calderón: il mondo ridotto a Lager e l'afasia sulla scia di Roman Jakobson*, «Annali di italianistica» 40 (2022), pp. 311-327, p. 314. E dello stesso autore anche *Anatomia del potere. Orgia, Porcile, Calderón. Pasolini drammaturgo vs. Pasolini*

Tuttavia, già nella conferenza *Tetis* del 1973, coeva a *Calderón* – e che, come osservato da Bazzocchi<sup>47</sup>, è da leggersi congiuntamente all'*Abiura* –, si denuncia un mutamento che rende non più servibile la realtà-corpo quale forma residuale di eversione e sottrazione al potere. La concezione della *theia mania* erotica come apertura verso un'alterità radicale e istanza di sovvertimento si scontra anzi, come Pasolini riconosce lucidamente, con un'aporia drammatica: quella stessa istanza ha contribuito infatti a una falsa liberalizzazione, alla cattura dell'eros «nell'area della permissività», dove esso diviene insieme «fonte e oggetto di consumo»<sup>48</sup>. Ciò che il potere consumistico compie è, infatti, una «derealizzazione del corpo» in una strategia della tolleranza – i «mattini grigi della tolleranza», li ebbe a chiamare Foucault – che, dietro la maschera della libertà sessuale, produce uno scadimento dell'erotica a una forma contraffatta e mercificata di scambio affettivo: «L'ansia conformistica di essere sessualmente liberi, trasforma i giovani in miseri erotomani nevrotici, eternamente insoddisfatti (appunto perché la loro libertà sessuale è ricevuta, non conquistata) e perciò infelici. Così l'ultimo luogo dove abitava la realtà, cioè il corpo, ossia il corpo popolare, è anch'esso scomparso»<sup>49</sup>.

Eros ha d'altra parte già, in sé, una ambiguità: è *daimon*, figlio di *Poros* e *Penia*, secondo il mito narrato da Diotima nel *Simposio* (203b-e). Ma la potenza della dialettica di ingegno e povertà che platonicamente determina l'affanno poetico e filosofico di amore e la *koinonia* delle alterità è imbrigliata, dal «Nuovo Potere», in una nevrotica impotenza mascherata da artefatta possibilità. E questa terminale riduzione dell'eros sul polo negativo della povertà, della miseria, insieme alla riduzione dell'alterità a falsa identità omologante, a farlo collidere con un principio di morte, con una pulsione distruttiva – *thanatos*. Il passaggio cruciale che vede, in Freud, la sapienza empedoclea innestarsi sulla filosofia platonica, il *neikos* esercitarsi come una pressione di morte sulla *philia*<sup>50</sup>, sembra compiersi definitivamente in Pasolini, attraverso Sade, con *Salò*. L'ultima opera

---

*filosofo*, Metauro, Pesaro 2021, pp. 183 ss. V. anche F. Angelini, *Pasolini e lo spettacolo*, Bulzoni, Roma 2000, pp. 128 ss.

<sup>47</sup> Cfr. M.A. Bazzocchi, *Abiura*, parresia e sessualità, in R. Kirchmayr (ed.), *Pasolini, Foucault e il "politico"*, Marsilio, Venezia 2016, pp. 3-20, pp. 4-5.

<sup>48</sup> P.P. Pasolini, *Tetis*, in *SPS*, p. 260.

<sup>49</sup> Ivi, p. 263.

<sup>50</sup> Cfr. Y. Oudai Celso, *Freud e la filosofia antica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 115 ss.

cinematografica pare sancire il vincolo, non solubile, dell'eros con la violenza anarchica del potere, e l'*Abiura* si realizza in tali termini: la «*realtà* dei corpi innocenti è stata violata, manipolata, manomessa dal potere consumistico: anzi, tale violenza sui corpi è diventato il dato più macroscopico della nuova epoca umana»<sup>51</sup>. In questo senso, la riflessione pasoliniana sull'omologazione e il controllo della sessualità in chiave consumistica sembra rinviare a un più profondo assunto, che emerge dalle scritture dell'ultimo Pasolini, secondo cui nell'eros si produce un nesso inscindibile di violenza e potere – il tedesco ha un medesimo termine, *Gewalt*, per esprimere entrambe le cose –, come nell'unione consanguinea di *Bia* e *Kratos* nel *Prometeo incatenato* di Eschilo.

L'*Abiura*, dunque, *riscrive* la posizione di Pasolini, consegnando la sua riflessione a una serie di aporie e pietrificandone gli elementi artistici e politici elaborati sino a quel momento. Tuttavia, come ha sostenuto Kirchmayr, tale «rimodellamento del corpo come testo da sovrascrivere e come segno da iscrivere nel nuovo codice sociale» apre una nuova prospettiva di analisi ponendo una rinnovata domanda circa i modi in cui pensare la vita e l'eros fuori da tale codice<sup>52</sup>. Dalla prospettiva qui delineata, ciò significa che tale domanda va riproposta alla luce della «politica platonica, quella del *Convito* o del *Fedro*» cui allude Pasolini. Si tratta, detto altrimenti, di provare a verificare se tale *politica platonica* possa offrire un'apertura, un'alterità, rispetto alla apparentemente inaggirabile chiusura sancita dall'*abiura*.

## 5. *Eros e poesia*

Rispetto alle letture che hanno registrato gli ultimi lavori di Pasolini sotto un'ottica fortemente pessimistica, senza soluzione di continuità dai gironi infernali della modernità neocapitalistica, occorre dunque chiedersi se vi siano elementi che facciano segno a un diverso ripensamento di quell'opera e delle possibilità che essa ha lasciato inevitabilmente inespresse – tra cui il riferimento a una «politica platonica» sembra configurarsi come un aspetto tanto enigmatico e apparentemente estemporaneo, quanto perciò stesso indicativo. Se per un lato,

<sup>51</sup> P.P. Pasolini, *Abiura della «Trilogia della vita»*, in *SPS*, p. 601.

<sup>52</sup> Cfr. R. Kirchmayr, *Anacronia e critica del potere. Sul contro-movimento etico di Pasolini*, «La Rivista» 4 (2015), pp. 150-158, p. 156.

come ha osservato Agamben, sarebbe contrario alla cautela filologica confondere o sovrapporre gli stati psicologici dell'autore al suo dettato letterario, poetico e saggistico<sup>53</sup>, per l'altro anche le dichiarazioni pasoliniane non sembrano sempre riducibili unicamente a una rassegnata e disperata diagnosi pessimistica. Rifacendosi a quest'ultime, l'intervento preparato per il congresso dei Radicali lascia per esempio intuire, con la sua insistenza sulla nozione di «alterità», la ricerca ancora in corso di un modo per ripensare la crisi antropologico-culturale e il rapporto con il potere<sup>54</sup>. In tal senso, dunque, anche l'*Abiura* potrebbe essere assunta come parte della "strategia" pasoliniana dell'ossimoro, come il polo bruscamente entrato in contrasto con il capo opposto della trilogia della vita, dell'eros e della sessualità liberatrice<sup>55</sup>. Pasolini riconosce l'ambiguità cui si è consegnata quella concezione erotica dei film sulla vita. Ma invece di provare a scioglierla, di sintetizzarla, ne accentua e radicalizza le polarità, tendendole sino ai lembi più esterni. Questo sembra essere il senso delle sue «guerre di corsa» intraprese sui giornali o della pietra d'inciampo – l'urto necessario per una nuova comunanza, secondo il significato paolino (Rm 9, 33) – gettata dai suoi scandali. Questa condizione ossimorica e antidialettica del pensiero, che ha per un verso la forza di riconoscere la vacuità di un movimento sintetico della ragione, fissato logicamente *a priori*, sembra tuttavia correre il rischio di destinarsi a una irrisolubilità, a una «cattiva infinità», come Pasolini stesso rivendica positivamente nella critica a Hegel in *Petrolio*<sup>56</sup>, che induce a un interminabile gioco antagonistico di rimandi. Eppure, negli ultimi scritti la possibilità di un *fuori*, un *heteron*, non solo dallo «zelo noetico» dell'identità sintetica, ma anche dal circolare rinviarsi delle polarità, ovvero, una sua sospensione, una «contemplazione» del suo vuoto, sembra offrirsi.

Per provare a cogliere tale punto, è opportuno tornare alla replica a Sofri su *Calderón*. Come detto precedentemente, in questo scritto si tratta per Pasolini di guadagnare, dinanzi all'ingannevole pretesa di una dimensione politica assunta come mero contenuto e mes-

---

<sup>53</sup> Cfr. G. Agamben, *Prefazione a P.P. Pasolini, «I Turcs tal Friùl»*, cit., p. 22.

<sup>54</sup> Cfr. P.P. Pasolini, *[Intervento al congresso del Partito radicale]*, in *SPS*, pp. 706-715.

<sup>55</sup> Sulla figura retorica dell'abiura cfr. V. Cerami, *Le ceneri di Gramsci*, in A. Asor Rosa, *Letteratura italiana. Le opere. IV. Il Novecento. II. La ricerca letteraria*, Einaudi, Torino 1996, p. 663.

<sup>56</sup> Cfr. P.P. Pasolini, *Petrolio*, in *RR*, vol. II, p. 1668.

saggio dell'opera artistica, una politicità al contrario immanente ai suoi «valori formali» e alla sua «assolutezza nella parola». In altri termini, di fronte all'alternativa binaria tra politico e impolitico e tra teoria o poesia e prassi, occorre per Pasolini pensare non l'immediata conversione di un piano nell'altro, del pensiero in azione, bensì un fuoricampo che sospenda la stessa logica alternativa e a cui platonicamente sembra alludere parlando di «contemplazione» e «meditazione»<sup>57</sup>. È allora nell'«assolutezza» della e nella parola poetica che l'opposizione verrebbe a cadere come in un punto di indifferenza della dualità, non una mera *aurea mediocritas* o una sintesi anodina, ma un luogo del pensiero dove il poetico si scopre politico nella misura in cui il politico è poetico. Secondo questa prospettiva l'idea di una politica platonica *en poète* sembra nuovamente e significativamente far capolino in uno degli ultimi scritti, la lettera luterana a Calvino su «Il Mondo» del 30 ottobre 1975. Nel «nota bene» che chiude la replica critica si legge:

Oggi pare che solo i platonici intellettuali (aggiungo: marxisti) – magari privi di informazioni, ma certamente privi di interessi e complicità – abbiano qualche probabilità di intuire il senso di ciò che sta veramente succedendo: naturalmente però a patto che tale loro intuire venga tradotto – letteralmente tradotto – da scienziati, anch'essi platonici, nei termini dell'unica scienza la cui realtà è oggettivamente certa come quella della Natura, cioè l'Economia Politica<sup>58</sup>.

Pasolini discute con Gianni Scalia della possibilità di una «traduzione», in termini di economia politica, di questa «immaginazione politica»<sup>59</sup>. Eppure, come osservato da Bellocchio, un simile intuire poetico rimaneva in realtà, per lui, del tutto *intraducibile* scientificamente<sup>60</sup>. Esso, infatti, trova il suo significato nel radicale rifiuto della teoria scientifica, anche ortodossamente marxista, e della *techne* e prassi politica. E la ricerca di un punto di totale alterità e incontaminazione – ciò che nella *lettera* è detto «platonico» – pare restare

<sup>57</sup> Cfr. Id., *Calderón*, cit., pp. 1933 e 1936. Forse in questo senso, nella conversazione con Fini del 1974, Pasolini parla dell'eros dei suoi film sulla vita come di un eros «depurato», privato della «meccanica» e del «movimento», come «fermato» in un piano frontale e non verticale, quello del potere (*Eros e cultura*, in *SPS*, p. 1712).

<sup>58</sup> P.P. Pasolini, *Lettera luterana a Italo Calvino*, in *Lettere luterane*, in *SPS*, p. 705.

<sup>59</sup> Cfr. G. Scalia in P.P. Pasolini, *Le lettere*, cit., p. 1454.

<sup>60</sup> Cfr. P. Bellocchio, «*Disperatamente italiano*», in *SPS*, pp. XI-XXXIX, p. XXXIV.

incommensurabile a un'oggettivazione. Nuovamente, dunque, un'aporìa. E tuttavia, è proprio in quel resto di incommensurabilità che si può provare a cercare un senso del "platonismo", se così è lecito chiamarlo, di Pasolini. Quale pensiero non oggettivabile, e perciò stesso resistente e irriducibile nella propria alterità alla prassi del potere, tale resto sembra rinviare alla poesia.

Ancora lo sforzo di oggettività rappresentato da *La Divina Mimesis* – titolo, oltre a quelli alternativi, platonico quanto dantesco –, che si presenta come documento e vorrebbe garantire la precisione fotografica di pagine che hanno «la forma magmatica e la forma progressiva della realtà», allude a risolversi nella «cieca testardaggine della poesia: la sua presenza materiale»<sup>61</sup>. Negli «Appunti e frammenti per il IV canto» – che risalgono al 1965, ma non sfugga l'intenzionale *inattualità* contenuta nella *Divina Mimesis*, composta di frammenti antecedenti e tuttavia consegnata per la pubblicazione solo alla fine del 1975 –, la questione della mercificazione e il problema dell'economia politica tornano, sotto diversi termini, nelle parole del Virgilio-Rimbaud, che guida l'autore nella riscrittura della prima cantica dell'inferno neocapitalista e, in particolare, nella villa dei poeti:

«Il poeta vive l'ansia dell'acquisto allo stato puro. [...] Acquirente senza aspirazioni (il suo esprimersi basta infatti a se stesso) e produttore senza acquirenti, o quanto meno senza consumatori, egli [il poeta] passa la vita a vivere le ansie [...] di chi vuol acquistare e di chi vuol vendere: ma a un loro stato inqualificabile. Non possono essere oggettivate perché non sono più storiche. [...] Far degenerare le ansie dell'acquisto e della produzione in qualcosa che è la loro purezza e la loro mancanza di funzione, è la parte del poeta»<sup>62</sup>.

Attraverso la partecipazione integrale al mondo delle merci, attraverso la mimesi *divina* con esso, la poesia, la cui potenza sfugge a ogni «determinata determinazione», a ogni presa identitaria e oggettivante come all'iscrizione nel codice della *langue*, rivela nel loro vuoto e così fa coincidere e al contempo cadere – disattivate e liberate da ogni funzione – le polarità, le opposizioni e, insieme, i tentativi dialettici di conciliarle. La massima impurità del poeta si rovescia qui,

---

<sup>61</sup> P.P. Pasolini, *La Divina Mimesis*, in *RR*, vol. II, pp. 1117 e 1091. Cfr. anche R. Rinaldi, *L'irricoscibile Pasolini*, Marra Editore, Rovito 1990, p. 195.

<sup>62</sup> P.P. Pasolini, *La Divina Mimesis*, cit., p. 1104.

allegoricamente, in una incondizionata purezza. In questo «stato inqualificabile», in cui ciò che è insieme non è, e ciò che non è è, arrivano a congiungersi politica e poesia e a esso conducono, forse, le tracce lasciate dall'erratico passaggio del pensiero platonico. Nella poesia, nel «luogo più poetico del mondo»<sup>63</sup> – una sorta di terzo genere dell'essere come la *chora* platonica del *Timeo* (52b)<sup>64</sup>, ricettacolo e grembo tangibile per ragionamento bastardo e in sogno –, sembra infine rimanere custodita, come nelle acque del ventre materno, la *dynamis* poetico-politica dell'eros pasoliniano, un eros ancora disperatamente vitale.

Sapienza Università di Roma  
[francescogiuseppetrotta@gmail.com](mailto:francescogiuseppetrotta@gmail.com)

---

<sup>63</sup> Come evidenziato da P. Desogus, *op. cit.*, p. 162, questa è la definizione di «laboratorio» che si trova nella poesia *F.*, inclusa tra le *Poesie marxiste* (*Tutte le poesie*, vol. II, a cura di W. Siti, Mondadori, Milano 2005, p. 907).

<sup>64</sup> Pasolini potrebbe aver trovato riflessioni sulla *chora* in *Corpo d'amore* di N.O. Brown del 1966, come segnalato indirettamente da B. Moroncini, *La morte del poeta. Potere e storia d'Italia in Pier Paolo Pasolini*, Cronopio, Napoli 2019, p. 118n.



## «La vera nascita è la seconda nascita»: La dimension philosophique de l'initiation dans l'œuvre de Pier Paolo Pasolini

par

ALEXANDRA KHAGHANI

**ABSTRACT:** *“The True Birth is the Second Birth.” The Philosophical Dimension of Initiation in Pier Paolo Pasolini’s Work.* This essay explores the presence of terminology from mystery religions (Orphic, Eleusian, and Christic) in the work of Pier Paolo Pasolini to analyze the philosophical and political dimensions of the initiation rite, particularly the last period of his production. In a series of statements, the author examines the disappearance of initiation from contemporary Italian society as a sign of a cosmic crisis, wherein the industrial production cycle has supplanted the natural cycle of seasons. Once integral to the magical and religious thought of ancient cultures, the initiatory rites would have been replaced by the cult of imitation, which is based on the mimetic language of bodies transformed by homogenizing norms of falsely democratic biopower. Accordingly, Pasolini sees the archaic initiation rite as a potentially activating practice of counter-conduct against prevailing values. It is possible that Pasolini’s intellectual and creative approach in the 1970s was influenced by Marxist philosopher George Thomson’s reflections on the revolutionary significance of initiation in the Orphic tradition of the 6th century B.C.

**KEYWORDS:** Initiation, Rite, Cosmic Crisis, Pedagogy, Agamben

**ABSTRACT:** Cette contribution s’appuie sur la présence de la terminologie des religions à mystères (orphique, éleusienne et christique) dans l’œuvre de Pier Paolo Pasolini pour analyser la dimension philosophique et politique que revêt le rite de l’initiation, en particulier dans la dernière phase de sa production. Dans une série de déclarations, l’auteur analyse la disparition de l’initiation au sein de la société italienne contemporaine comme le signe d’une crise cosmique où le cycle de la production industrielle s’est substitué au cycle naturel des saisons: les rites initiatiques, propres à la pensée magico-religieuse des cultures populaires et archaïques, auraient été remplacés par un culte de l’imitation, fondé sur le langage mimétique des corps, remodelé selon les normes homologatrices d’un biopouvoir faussement démocratique. Dans ce contexte, Pasolini se réfère au rite de l’initiation archaïque comme une pratique de contre-conduite potentiellement activable contre les valeurs dominantes. En cela, on peut faire l’hypothèse que les réflexions du philosophe marxiste George Thomson

Contribution submitted for double-blind peer review. Received: 08.07.2023; accepted: 05.09.2023.

© The Author 2023. Published by Syzetesis - Associazione filosofica. This is an Open Access article, distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 licence (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits reproduction and non-commercial distribution, provided the original work is not altered or transformed in any way and is properly cited. For commercial use please contact [associazione@syzetesis.it](mailto:associazione@syzetesis.it).

sur la portée révolutionnaire de l'initiation dans la tradition orphique, au VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C., ont nourri la démarche intellectuelle et créatrice du Pasolini, corsaire et pédagogue, des années soixante-dix.

KEYWORDS: initiation, rite, crise cosmique, pédagogie, Agamben

Au cours de l'année 1974, dans une série d'interventions publiques dirigées contre l'univers atroce de l'ère néocapitaliste, Pasolini exprime, l'idée que le phénomène culturel et religieux de l'initiation aurait définitivement disparu du sein de la société occidentale, et plus brutalement, de la société italienne. Dans l'un de ses dialogues avec le réalisateur et photographe germano-américain Gideon Bachmann, Pasolini affirme que

...l'une des caractéristiques de la disparition du mythe antique d'origine paysanne à l'époque industrielle, c'est la disparition de l'initiation. L'initiation était présente dans toutes les sociétés: pour la période de la puberté, la religion catholique prévoyait les rites initiatiques de la Communion et de la Confirmation, dorénavant toutes deux dépourvues de sens. Il n'y a pas d'initiation à la société de consommation, l'enfant est un consommateur-né. Et, en tant que consommateur, les jeunes ont la même autorité que les adultes et les vieillards<sup>1</sup>.

Cette observation surgit alors que Pasolini explique la centralité qu'il accorde à la figure du Christ dans le film qu'il projette de réaliser depuis le début des années 60, intitulé *Bestemmia*, et qu'il n'accomplira finalement jamais. Développant un discours d'ordre anthropologique, nourri de ses lectures nombreuses et variées d'essais ethnologiques, l'auteur explique que la figure historique de Jésus Christ a été intégrée, au sein de la vision magico-religieuse du monde paysan, dans les mythes agricoles de la régénération cosmogonique, fondés sur le symbolisme de la renaissance du blé. Le rite de l'initiation, au cœur de l'expérience du sacré des sociétés archaïques, prenait ainsi place dans le temps cyclique de l'agriculture, propre à une mentalité paysanne vivante et diffuse dans l'Italie rurale, encore quelques années auparavant. Or, ajoute Pasolini, cette expérience du temps où s'inséraient les différentes formes d'initiations des sociétés agricoles, n'est plus pos-

---

<sup>1</sup> R. Costantini (ed.), *Pier Paolo Pasolini. Polemica, politica, potere. Conversazioni con Gideon Bachmann*, Chiarelettere, Milano 2015, p. 65 (nous traduisons).

sible «parce que le cycle des saisons, sur lequel se fondent ces mythes, n'existe plus. Au cycle des saisons, se sont substitués les innombrables cycles de la production et de la consommation, qui sont autant de microcycles diachroniques les uns par rapport aux autres»<sup>2</sup>.

Comme le laissent entendre ces observations, la disparition de l'initiation s'inscrit dans le scénario de crise cosmique que Pasolini dépeint dans ses dernières œuvres artistiques et dans les essais militants des *Lettres luthériennes*, aux tonalités apocalyptiques. Plus largement, la prise en compte de la disparition de l'initiation correspond à une vision anti-hégélienne de l'histoire, entérinée au tournant des années 70. Ce refus de la dialectique historique est inhérent à la pensée pasolinienne et se construit, au commencement de son activité et, en grande partie, dans dialogue qu'il noue avec la pensée de Gramsci, sur l'idée que la complexité vitale, pulsionnelle, contradictoire du temps vécu échappe à la schématicité, linéaire et cumulative, du temps purement historique. Ces deux expériences temporelles ne s'excluent pas, selon le schéma de la logique binaire, mais coexistent au sein d'une temporalisation, pluridirectionnelle et stratifiée, qui admet les changements d'allure, les effets de rupture, voire de retour en arrière dans le cours de l'histoire. En somme, le principe de contemporanéité du non-contemporain qui soutient la vision pasolinienne des temps historiques explique pourquoi le modèle, archaïque de l'initiation, devient un puissant instrument de compréhension du présent.

L'idée directrice de cette étude est que la notion d'initiation possède, aux yeux du Pasolini corsaire des années soixante-dix, une valeur paradigmatique, en tant que métaphore de l'avènement d'une nouvelle ère anthropologique, et une valeur opératoire, en tant que pratique de contre-conduite dans le régime biopolitique appliqué par le nouveau Pouvoir de l'hédonisme de masse. Comme nous le verrons, si la notion d'initiation est empruntée au champ disciplinaire de l'anthropologie religieuse, elle acquiert, dans la démarche intellectuelle et créatrice de Pasolini, une teneur philosophique.

### 1. *La vie comme initiation*

Le thème de l'initiation traverse toute l'œuvre de Pasolini, pas uniquement en tant qu'élément thématique mais aussi sous l'angle de la

---

<sup>2</sup> Ivi, p. 64.

poétographie de l'auteur, qui nous est parvenue à travers ses œuvres et sa correspondance. La portée du motif initiatique dans la production pasolinienne est liée au sens existentiel que revêt toute initiation. Dans un sens très général, ce terme, issu du vocabulaire des religions à mystère, indique le passage d'un état antérieur à une nouvelle condition d'existence. Le changement radical qu'expérimente le sujet au cours de son initiation, implique une modification de son statut ontologique, moral, social ou religieux et l'adoption d'un nouveau comportement vis-à-vis de la réalité et de la vie. Au niveau structurel, toute initiation se réalise à travers une série de révélations ou d'épreuves physiques, telle que la torture corporelle, ou physio-psychologiques, comme la traversée d'un lieu hostile ou l'isolement prolongé dans une solitude totale. En tant que telle, l'initiation est un geste de rupture qui opère une transition d'un stade d'ignorance à un niveau de conscience à l'issue de laquelle l'initié détient une connaissance libératrice qui l'éclaire sur sa condition humaine et sur l'efficacité de ses actions<sup>3</sup>.

Lorsqu'il évoque ses années de formation poétique, Pasolini emploie la notion d'initiation selon une acception sécularisée du terme, pour désigner la portée régénératrice qu'il attribue à la découverte de la poésie hermétique entre la fin des années 30 et le début des années 40. Dans le texte de présentation *Al lettore nuovo* qui, outre sa fonction préfacielle aux poésies, fait office d'autoportrait poétique, Pasolini revient sur ses années académiques, en pleine période fasciste, au lycée Galvani puis à l'Université de Bologne:

De 1937 à 1942, écrit-il, j'ai vécu la grande période de l'hermétisme en étudiant avec Longhi à l'université et en nouant des relations littéraires, pleines d'ingénuité, avec mes camarades qui s'intéressaient aux mêmes choses que moi [...]. J'étais un toute jeune garçon, entré précocement à l'université; mais une telle expérience, je ne la vécus pas seulement comme étudiant, mais plutôt en initié<sup>4</sup>.

La lecture du *Bateau ivre* de Rimbaud, faite par un jeune professeur suppléant, en 1937, est présentée, dans une optique mythobiographique, comme l'événement déclencheur d'une prise de conscience

---

<sup>3</sup> J. Ries, *Les rites d'initiation*, in Id., *Symbole, mythe et rite. Constantes du sacré*, Les Éditions du Cerf, Paris 2012, pp. 497-564.

<sup>4</sup> P.P. Pasolini, *Al lettore nuovo*, in Id., *Poesie*, Garzanti, Milano 2001.

critique vis-à-vis du fascisme<sup>5</sup>. La fulguration esthétique s'intègre alors à un antifascisme culturel qui s'abreuve aux courants symbolistes et hermétiques de la poésie européenne et motive le choix de la matière linguistique des *Poesies à Casarsa*, écrite dans le dialecte frioulan de Casarsa. La création de cette langue, vierge de toute tradition écrite et marginale dans l'aire linguistique ladino-frioulane, répondait alors à une volonté d'auto-isolement poétique qui s'inspire, dans une certaine mesure, du lyrisme de la distance des poètes hermétiques. Dans ses écrits ultérieurs, en particulier dans les essais consacrés à la poésie dialectale et populaire, Pasolini mentionnera la «langue initiatrice du XXe siècle» ou l'initiation hermético-décadente» de ses débuts dans un sens légèrement ironique, après que le dialecte se sera révélé à lui comme un instrument de recherche réaliste à partir de 1947.

Malgré cette sorte d'abjuration poétique qui renverse la teneur sémantique de l'initiation, il faut noter, d'emblée, que la notion est associée, très tôt, à une expérience de nature idéologique et politique au cours de laquelle le vécu intime et sensible prime sur la saisie consciente de la réalité. À cet égard, on pourrait élever le motif de l'initiation au rang de principe structurant de toute l'itinéraire artistique de Pasolini. Une telle analyse dépasserait le cadre théorique de cet article, davantage centré sur la dernière phase de la production pasolinienne. Mais notons tout de même que les séjours à Casarsa, et la découverte des *borgate* sous-prolétariennes de Rome sont perçues comme des expériences initiatiques qui transforment, graduellement et irréversiblement la relation entre le sujet poétique et le monde. Dans le poème *La rage*, le poète évoque ses débuts poétiques aux alentours des années 1941-1942, comme un stade prénatal dont la rose, «timide reste d'un paradis en morceaux...»<sup>6</sup> est la métaphore:

---

<sup>5</sup> Bien que le mot «initiation» ne soit pas employé par Pasolini, la sortie du fascisme est décrite dans des termes qui renvoient aux étapes-clé de l'expérience initiatique: le chemin de libération parcouru après une période éprouvante, le motif de la renaissance, du surgissement de la conscience après des années de néantisation exercée par le régime totalitaire. La lettre qu'il adresse à Luciano Serra en août 1943, est, de ce point de vue, éloquente. Cfr. P.P. Pasolini, *Le lettere*, a cura di A. Giordano-N. Naldini, Garzanti, Milano 2021, pp. 458-459.

<sup>6</sup> P.P. Pasolini, *La religione del mio tempo*, in Id. *Tutte le poesie*, vol. I, a cura e con uno scritto di W. Siti, Mondadori, Milano 2003, p. 1052 (trad. fr. de R. de Ceccatty, *La religion de mon temps*, Rivages poche/Petite bibliothèque, Paris 2020, p. 299).

Rien n'aurait pu, autrefois, me vaincre.  
J'étais enfermé dans ma vie comme dans le ventre  
maternel, dans cette ardente  
odeur d'humble rose mouillée.  
Mais je luttais pour en sortir, là-bas dans la province  
champêtre, poète de vingt ans, toujours, toujours  
à souffrir désespérément,  
désespérément à jouir...La lutte s'est terminée  
par la victoire. Mon existence privée  
n'est plus enclose entre les pétales d'une rose,  
– une maison, une mère, – une passion tourmentée.  
Elle est publique. Mais le monde qui m'était inconnu  
s'est rapproché de moi, familial,  
il s'est fait connaître et, peu à peu,  
il s'est imposé à moi, nécessaire, brutal<sup>7</sup>.

La première forme de renaissance qui extirpe le poète juvénile du giron d'un félibrisme régressif, coïncide avec l'expérience du militantisme politique au sein des luttes sociales et paysannes qui se soulèvent, en 1947, contre les propriétaires terriens. Comme le raconte Pasolini dans l'interview faite par Jon Halliday, qui remonte au mois d'avril 1968, la découverte d'une réalité sociale différente de la sienne, marque une césure nette dans son être:

Dès que j'ai découvert une autre sorte de monde, le mien est naturellement entré aussitôt en crise. À peine ai-je pris conscience que les journaliers frioulans existaient et que leur psychologie, leur éducation, leur mentalité, leur âme, leur sexualité étaient entièrement différentes des miennes, mon monde s'est écroulé. Je ne pouvais plus aimer l'élite bourgeoise et je me suis mis à haïr la bourgeoisie. Un nouveau sentiment a pris naissance en moi: celui de participer de l'extérieur à cet autre monde, même si cette participation était rendue authentique et valable par l'amour réel que j'éprouve pour les ouvriers et surtout pour les paysans<sup>8</sup>.

La seconde transformation complète de sa relation au monde a lieu après son arrivée à Rome, à la suite du scandale de Ramuscello. De

---

<sup>7</sup> Ivi, p. 1053 (trad. fr., p. 301).

<sup>8</sup> Id., *Pasolini su Pasolini. Conversazioni con Jon Halliday [1968-1971]*, in Id. *Saggi sulla politica e sulla società*, a cura di W. Siti-S. De Laude, Mondadori, Milano 1999, p. 1298 (trad. fr. de R. de Ceccatty, *Pasolini par Pasolini. Entretiens avec Jon Halliday*, Seuil, Paris 2002, p. 41).

nouveau, la pénétration progressive dans le «bouillonnement de la vie qui écume»<sup>9</sup> de la capitale, jette le poète dans un monde humain qui lui est, cette fois-ci, radicalement étranger. Loin de l'élégiaque maternité du village de Casarsa, l'arrivée à Rome se déroule comme un périple initiatique dans les entrailles grouillantes et chaotiques de cette mère-méridienne qui initie le poète à de nouvelles formes d'existence et à de nouveaux codes de valeur:

Sexe, consolation de la misère!  
La pute est une reine, son trône  
est une ruine, sa terre un morceau  
de champ merdeux, son sceptre  
un petit sac à main de vernis rouge:  
elle aboie dans la nuit, sale et féroce  
comme une mère archaïque [...]  
Mais dans mes déchets du monde naît  
un nouveau monde: naissent de nouvelles lois  
où il n'y a plus de loi: naît un nouvel  
honneur où le déshonneur est honneur...<sup>10</sup>

Tous les écrits romains de Pasolini, des années 1950 au milieu des années 60, ont pour centre de gravité la force atomisante de la ville de Rome qui dissout la subjectivité des néophytes et les pétrit selon ses normes de comportement. Le récit inachevé, *Storia burina*, inclus dans le recueil *Alì dagli occhi azzurri*, se construit autour du parcours initiatique de Romano Il Burino. Ce jeune homme de dix-huit ans intègre, par le hasard d'une rencontre avec une crique de trafiquants, un réseau d'abattage clandestin de bovins situé dans le quartier populaire du Testaccio. Une fois arrivé à l'abattoir, après «dix-huit ans de vie parmi les fleurs», Romano fait la connaissance de son *alter ego* romain: Romano il Paino qui possède tous les attributs du *ragazzo di vita* forgé par Pasolini. Débute alors ce que le narrateur présente, explicitement, comme l'initiation de Romano Il Burino:

L'initiation de Romano il Burino à sa nouvelle vie est rapide. Les semaines, les mois passent. Il se transforme. Il apprend le romanesco, et perd bientôt son accent campagnard. Il apprend la grammaire, les réticences, les silences, les subtilités, les belles hyperboles. Il reconnaît la beauté d'un tee-shirt et d'une paire

---

<sup>9</sup> Id., *La religione del mio tempo*, cit., p. 901 (trad. fr., p. 61).

<sup>10</sup> Ivi, p. 925 (trad. fr., p. 99).

de souliers à bout pointu. Il change de coiffure<sup>11</sup>.

Si l'on pense à l'optique anthropologique que Pasolini adoptera pour déchiffrer la nature et le sens profond de la société de masse, il est significatif que la métamorphose de Romano il Burino advienne essentiellement à un niveau matériel, tant linguistique que physique, qui transforme d'abord le corps et son langage, avant de pénétrer profondément dans la conscience. Par ailleurs, le comportement de Romano il Burino évolue à tel point qu'au terme d'une lutte cruelle et sanglante qui l'oppose à Romano il Paino, il écrase son adversaire et gravit les échelons dans le réseau clandestin. Le combat entre les deux Romains, se déroule «dans le hangar de la mort»<sup>12</sup> comme une régression initiatique à un stade bestial, immergé dans une bouillie de sang et de matière organique. Répétant le geste fratricide de Caïn, cet épisode s'embranché sur un axe temporel originaire et fondateur, élément-clé du symbolisme de la mort initiatique.

On ne saurait, cependant, trop insister sur une *imagerie symbolique de l'initiation*, que Pasolini n'exploite pas davantage. C'est plutôt la syntaxe comportementale de l'initiation qui intéresse l'auteur car elle repose sur une équivalence entre la vie et la connaissance, entre la sphère de l'action et celle de la subjectivité. Ce schéma initiatique a pour pivot la présence d'un modèle archétypal, que le néo-initié incorpore selon la temporalité graduelle et étendue de l'expérience, pour acquérir une dimension nouvelle:

À l'image du Paino, qui constitue le modèle du monde qu'il a conquis comme dans un roman, [Romano il Burino] est inconscient, méprisant, ironique, cruel, enjoué, paresseux, impitoyable, malicieux, roublard, méchant. Il s'est superposé au Paino, l'a redoublé, l'a remplacé, comme un fils avec son père<sup>13</sup>.

## 2. «Théorème»: une initiation au scandale

Au tournant des années 60, l'embourgeoisement diffus transforme la société italienne, jusque-là enracinée dans un terreau culturel paysan

---

<sup>11</sup> Id., *Storia burina*, in Id., *Romanzi e racconti 1962-1975*, vol. II, a cura di W. Siti-S. De Laude, Mondadori, Milano 1998, p. 475 (nous traduisons).

<sup>12</sup> Ivi, p. 481 (nous traduisons).

<sup>13</sup> Ivi, p. 482 (nous traduisons).



et préindustriel. La crise intellectuelle et poétique qu'endure Pasolini en ces années, se cristallise autour de la prophétie d'une Nouvelle Préhistoire. Dans le recueil *Poesie en forme de rose*, le poète laisse transparaître les premiers signes d'une angoisse cosmique qui s'apparente à la disparition de la répétition des formes de vie, calquée sur le retour cyclique des saisons:

Car  
moi, du Nouveau  
Cours de l'Histoire  
– dont je ne sais rien – comme  
un profane en la matière, un retardataire  
laissé devant la porte à tout jamais –  
je ne comprends qu'une chose, qu'une idée de l'homme  
qui apparaît aux grands matins de l'Italie ou de l'Inde  
est sur le point de mourir [...]  
L'idée de l'homme...qui au Frioul...  
ou aux Tropiques...vieux ou jeune, obéit  
à qui lui dit de refaire les mêmes gestes  
dans l'infinie prison de blé et d'oliviers,  
sous le soleil impur, ou divinement vierge,  
répétant un à un les gestes de son père,  
ou plutôt recréant le père sur terre,  
en silence, et avec un rire de timide  
scepticisme ou de renoncement face à qui  
le tenterait, car dans son cœur il n'y a  
pas de place pour un autre sentiment  
que la Religion<sup>14</sup>.

À ce stade de l'itinéraire pasolinien, au milieu des années soixante, la prise de conscience de l'homologation croissante des modes de vie, va de pair avec une volonté de renouvellement expressif qui se traduit par le recours aux codes cinématographique et théâtral qui prennent le pas sur la langue littéraire. Pasolini considère le théâtre et le cinéma comme extrêmement proches du point de vue de la théorie sémiologique, dans le rapport qu'ils entretiennent avec la réalité. En répondant à une question sur le film *Porcherie*, d'abord conçu sous forme de pièce de théâtre puis comme scénario, Pasolini affirmait, en ce sens que «[...] le théâtre ce n'est qu'une seule prise. Mais il a de

---

<sup>14</sup> Id., *Poesia in forma di rosa* in *Tutte le poesie*, vol. I, cit., p. 1206 (trad. fr. De R. de Ceccatty, *Poesie en forme de rose*, Rivages poche/Petite Bibliothèque, Paris 2015, pp. 311-313).

nombreux traits en commun avec le cinéma: les deux représentent la réalité au moyen de la réalité. Dans les deux, par exemple, quand je veux vous représenter, je le fais par vous-même, par votre corps, vos expressions, votre psychologie, vos gestes, votre éducation, etc.»<sup>15</sup>.

Face à l'embourgeoisement massif de la société, qui élimine le *continuum* naturel des saisons et des âges de la vie, le théâtre pasolinien, destiné à un public bourgeois, accorde une place centrale et significative au thème de l'initiation. Initialement conçu comme un drame versifié, puis réalisé sous forme cinématographique et mis en roman, *Théorème* inscrit le modèle de l'initiation au sein de l'institution bourgeoise par excellence, la famille. La venue de l'hôte dans la famille du riche industriel milanais Paolo, produit une violente rupture ontologique dans l'existence codifiée de la haute-bourgeoisie. Le sexe de l'hôte, métonymie de la force transgressive et révélatrice du sacré, a une fonction médiatrice dans ce drame qui se joue, précisément, comme une initiation et qui renverse le destin des personnages en les ouvrant à une nouvelle dimension ontologique. Le cas du fils, Pietro, «un jeune garçon qui devient peu à peu un jeune homme» est, dans ce sens, exemplaire. La révélation mystique le frappe alors qu'il contemple l'hôte endormi et éprouve un désir qui tient à la fois de la terreur et du sacré: le renvoi intertextuel implicite à la fable d'Amour et Psyché, du roman *L'Âne d'or* d'Apulée, roman initiatique s'il en est, est l'indice de la transformation imminente de Pietro. Le chapitre suivant consacré au personnage du jeune homme s'intitule, précisément, «où commence la nouvelle initiation du fils de bonne famille» et décrit le processus d'apprentissage qu'il entreprend en découvrant la poésie et la peinture du début du XXe siècle, et qui devra le former à la «rébellion contre toute tradition». Le roman entier peut, du reste, être lu au crible du rite initiatique que l'auteur convoque, de façon voilée, à travers la mort initiatique endurée par le Père de famille ou encore à travers l'épreuve de dégradation physique expérimentée par Lucia, qui décide de s'offrir à tout jeune homme qu'elle rencontre en ville.

Comme l'a démontré Alberto Sobrero, l'anthropologie religieuse représente, dans la démarche intellectuelle de Pasolini, une «discipline de la libération: un instrument pour découvrir des espaces vierges et inasservis ; une critique culturelle contre la bourgeoisie, qui, étant née pour revendiquer la singularité de tout individu [...] avait fini par produire l'homme de masse, la grande catégorie des

---

<sup>15</sup> Id., *Pasolini su Pasolini*, cit., p. 1382 (trad. fr., p. 183).

gens normaux<sup>16</sup>». En tant que rite, l'initiation agit directement sur le plan corporel et physique, en court-circuitant les mailles de la pensée bourgeoise, c'est pourquoi dans *Théorème*, mais aussi dans les tragédies que Pasolini écrit à la fin des années soixante, l'apprentissage initiatique de la diversité, s'impose au personnage bourgeois, par le biais de la transgression sexuelle. L'initiation sacrée et sexuelle agit comme un antidote au principe d'identité sur lequel se fonde le conformisme bourgeois: et c'est bien parce que le bourgeois est incapable de concevoir une réalité autre que la sienne, que seule l'épreuve physique d'une pulsion sexuelle irréfrenable est en mesure de provoquer en lui un cataclysme existentiel. Devenir, par soi-même, l'instrument du scandale, implique une négation des origines bourgeoises, un refoulement de la sécurité qu'offre, dans la pensée et dans l'action, le privilège de cette (première) naissance.

Le cheminement initiatique que Pietro entreprend avant d'assouvir sa pulsion sexuelle devant le corps nu de l'hôte, Pasolini le décrit, en des termes qui s'appliquent, en réalité, à l'ensemble de la bourgeoisie qu'il représente et choisit comme destinataire privilégié de ses tragédies:

Pour lui permettre d'exercer, avec quelque chance de réalisme ou de réalité, son intelligence, il faudrait le refaire de fond en comble. Sa classe sociale vit en lui sa vraie vie. Ce n'est point en comprenant ou en admettant, mais seulement en agissant, qu'il pourra étreindre cette réalité qui lui est dérobée par sa raison bourgeoise; seulement en agissant, comme en rêve; ou, mieux encore, en agissant avant même d'en avoir pris la décision<sup>17</sup>.

La force vitale qui court-circuite l'activité réfléchie de la raison pour la confronter, directement, à la révélation, s'incarne dans l'amour érotique, comme l'attestent *Théorème*, mais aussi les pièces de théâtre Calderòn, *Affabulation* ou, à un degré excessif et monstrueux, *Porcherie*. Le mystère inquiétant que revêtent, par exemple, l'hôte joué par Terence Stamp, ou le personnage du fils dans *Affabulation*, ont un aspect démoniaque, fondé sur l'alliance de la beauté sensible et de l'étrangeté terrifiante. Dans ces œuvres mais aussi, plus tard, dans *Pétrole*,

---

<sup>16</sup> A.M. Sobrero, *Ho eretto questa statua per ridere. L'antropologia e Pier Paolo Pasolini*, CISU, Roma 2015, p. 92 (nous traduisons).

<sup>17</sup> P.P. Pasolini, *Teorema*, in Id. *Romanzi e racconti 1962-1975*, vol. II, cit., pp. 918-919 (trad. fr. de J. Guidi, *Théorème*, Gallimard, Paris 1978, p. 36).

l'amour, entendu dans une acception large, exerce, sur l'âme bourgeoise, une action maïeutique, qui est en résonance avec la conception de l'éros transmise par les dialogues de Platon, et plus particulièrement dans le discours de Diotime exposé, par Socrate, dans la deuxième partie du *Banquet*. C'est à la prophétesse mystérieuse qu'il revient de révéler que l'Amour «a le caractère du démon» car «[i]l traduit et transmet aux dieux ce qui vient des hommes, et aux hommes ce qui vient des dieux». Aussi, écrit Platon, «[d]e lui procède tout l'art divinatoire, l'art des prêtres en ce qui concerne les sacrifices, les initiations, les incantations [...]»<sup>18</sup>. Le contenu philosophique, de matrice platonicienne, de l'initiation érotique constitue, en ce sens, un élément intégrant du théâtre pasolinien, dont la nature essentielle est d'ordre, précisément, mystérieux<sup>19</sup>.

### 3. *La disparition de l'initiation*

Si l'initiation représente une telle puissance de conversion du sujet, sa disparition est symptomatique de la mutation des modes d'existence provoqué par l'*ethos* hédoniste et permissif d'un nouveau Pouvoir homologateur, plus totalitaire que n'importe quel régime fasciste du passé. Comme nous le disions en introduction, les textes que Pasolini écrit au début des années 1970, enregistrent ce phénomène et le caractérisent dans ses aspects culturels et anthropologiques. Très vraisemblablement, l'auteur s'approprie la question de la place dévolue à l'initiation à l'époque contemporaine, de sa lecture de l'essai *Aspects du mythe* de Mircea Eliade, qu'il recense pour la chronique du «Tempo» à la fin du mois d'août 1974. Dans son compte rendu de lecture, Pasolini adopte une distance critique sévère à l'encontre de l'anthropologue des religions qui confondait, sous le statut des mouvements eschatologiques remontant au Moyen Âge, la valorisation nationaliste de l'aryanisme et la «structure millénariste du communisme marxiste»<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Cfr. 202a-203b de Platon, *Le Banquet*, in Id., *Oeuvres complètes. Tome IV – 2ème partie*, Introduction de L. Robin, Avec la contribution de J. Laborderie, texte établi et traduit par P. Vicaire Les Belles Lettres, Paris 1992, p. 53.

<sup>19</sup> On sait qu'en 1966 Pasolini, affaibli par un ulcère et contraint à l'immobilité pour en guérir, relit avidement les dialogues de Platon et compose la plupart de ses tragédies en un mois, cfr. G. Santato, *Pier Paolo Pasolini. L'opera poetica, narrativa, cinematografica, teatrale e saggistica, Ricostruzione critica*, Carocci, Roma 2019, p. 428.

<sup>20</sup> M. Eliade, *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris 1963, p. 225.

Malgré tout, Pasolini ne manque pas de souligner que le discours d'Eliade a le mérite de faire «connaître réellement ce qu'est ou ce qu'a été une classe populaire en Europe», et de «comprendre le sens réel du comportement des classes subalternes [...] paysannes et sous-prolétariennes des régions les plus arriérées (ce qui pour l'Italie signifie tout le centre-sud)». Comme l'illustre l'extrait ci-dessous, l'un des traits constitutifs de tout rite initiatique, tel que l'ont forgé les cultures populaires de l'espace *panméridional*, est son caractère strictement masculin<sup>21</sup> qui instaure un antagonisme de principe entre les sexes et auquel Pasolini accorde une importance particulière:

Je prends un exemple parmi d'autres innombrables – écrit Pasolini –: une féministe qui voudrait faire une enquête tout à fait d'actualité, mettons dans un pays d'Afrique, ne peut pas ne pas savoir que dans toutes les religions archaïques (et pas seulement africaines) l'initiation est purement masculine. Cela ne serait rien si cette initiation, en se présentant presque régulièrement comme un *regressus ad uterum* ne symbolisait la deuxième naissance, c'est-à-dire la vraie naissance (avec toutes ses conséquences culturelles et sociales). Dans un pays où la religion serait une religion archaïque (ou bien supplantée depuis peu par un christianisme de tout façon archaïsé), la femme n'est donc jamais réellement née [...].

Tout cela est aussi pour quiconque voudrait faire une comparaison «d'actualité» entre ce qu'était le monde paysan jusqu'à

---

<sup>21</sup> Pasolini ne développe pas de réflexion à propos de l'initiation féminine pourtant abordée, quand bien même brièvement, par Eliade. Cette absence d'approfondissement sur la condition anthropologique des femmes est, semble-t-il, voulue car elle est tributaire du rôle symbolique et idéologique que Pasolini attribue aux femmes dans son analyse de la société de consommation. Ayant besoin d'hommes faibles et luxurieux, ce type de société a substitué le modèle du couple hétérosexuel au triomphe de l'amitié entre hommes qui caractérisait la société préconsumériste. Cfr. aussi P.P. Pasolini, *Lettere luterane in Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 629 (trad. fr. de A.R. Pullberg, *Lettres luthériennes. Petit traité pédagogique*, Éditions du Seuil, Paris 2000, pp. 121-122), «[...] l'éducation ou initiation à la société qui s'effectuait auparavant dans un espace platoniquement homosexuel, est maintenant hétérosexuelle dès la toute première puberté, et se réalise par des accouplements précoces. Cependant, étant donné l'hérédité millénaire, la femme n'est pas encore en état de donner un apport pédagogique libre: elle tend encore à la codification. Et celle-ci, aujourd'hui, ne peut être qu'une codification plus conformiste que jamais dans le sens voulu par le pouvoir bourgeois, alors que la vieille auto-éducation entre garçons ou entre filles, obéissait à des règles populaires [...]».

il y a quelques années (par exemple en Italie) et ce qu'il est à présent. Aujourd'hui, l'initiation a disparu (même l'initiation faussement populaire de la Communion et la Confirmation, rites vidés de toute valeur). On ne comprend pas assez ce que signifie pour un garçon italien de 1974 de ne pas être initié, si l'on ne sait pas quelle infinité de formes et quelle infinité de valeurs ont constitué les différentes «initiations» depuis environ dix mille ans<sup>22</sup>.

Les rites de puberté, réservés aux jeunes adolescents, sont l'objet du discours d'Eliade, récupéré par Pasolini. Ces rites représentaient l'expérience fondamentale de tout homme, car ils instituaient un dépassement du monde naturel de l'enfance en vue d'une intégration dans le monde culturel de la communauté adulte. Le déroulement de ces rituels reposait sur des révélations d'ordre sexuel, ou sur la répétition de gestes ancestraux, transmis de génération en génération. Cette «mort à l'enfance» marquait, en cela, une séparation brutale avec la figure maternelle et s'apparentait, par conséquent, à une nouvelle naissance. Rite de passage au centre de la pensée archaïque, l'initiation à la puberté se jouait au seuil de l'enfance et de l'âge adulte des jeunes hommes. Il va sans dire que l'ambivalence de la virilité, dans laquelle la douceur de l'éducation maternelle se confond encore avec les signes d'une paternité en puissance, innerve l'érotisme pasolinien et offre une grille de lecture stimulante pour envisager le couple mère-fils qui traverse toute son œuvre, de *La Meilleure Jeunesse* à *Pétrole*. Dans la perspective de l'initiation, les rites de puberté font signe vers la permanence d'un ordre de filiation entre un idéal archétypal (paternel, idéologique ou religieux) et sa perpétuation dans le corps du fils. Or, comme nous l'avons vu, cette transmission naturelle, de père en fils, est rompue avec l'avènement d'une mentalité absolument nouvelle qui oppose, de façon adialectique, la révolte (conformiste et codifiée) de la jeunesse à l'autorité idéologique des «pères». L'initiation se double ainsi d'une signification éminemment politique que Pasolini avait pu extraire de l'anthologie *Corps d'amour* de Norman O' Brown, qui exerça une influence importante sur ses dernières œuvres. Les deux premiers chapitres de ce centon de citations, «Nature» et «Liberté», accordent une place prépondérante à

<sup>22</sup> Id., *Descrizioni di descrizioni*, in *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, vol. II, a cura di W. Siti-S. De Laude, Mondadori, Milano 1999, pp. 2115-2116 (trad. fr. de R. de Ceccatty, *Descriptions de descriptions*, Rivages poche/Bibliothèque étrangère, Paris 1995, p. 228).

l'initiation masculine, nécessaire à l'institution du principe de fraternité au fondement de l'association politique. L'idée qui se dégage de la juxtaposition d'extraits tirés de différents champs du savoir, tels que la psychanalyse, la philosophie politique ou l'anthropologie, est que le rite de puberté prenait place dans un univers intrinsèquement matriarcal, au sein duquel la renaissance du jeune homme était étroitement associé au motif de la régression utérine.

Pendant des millénaires, donc, l'initiation est conçue comme un rite de libération, fondamentale à la création de modèles collectifs et de conflits politiques. Dans le drame du changement d'ère anthropologique, est aussi en jeu l'anéantissement de l'efficacité libératrice de l'initiation, qui offre au néo-initié les outils de compréhension et d'action pour échapper à la gangue des valeurs naturelles (c'est-à-dire conformistes dans le lexique pasolinien) transmises par l'éducation maternelle. Cet anéantissement est d'autant plus pervers que la structure rituelle de l'initiation ne disparaît pas entièrement du cadre de la société contemporaine mais survit sous une forme nouvelle et dégradée: l'initiation au rite de la consommation.

Ce nouveau type d'initiation s'appuie sur deux leviers indispensables au processus d'unification des Italiens sous la bannière de l'hédonisme de masse: la télévision et l'école secondaire obligatoire qui transmettent, massivement, les modèles humains et sociaux à adopter.

D'un côté, le noyau de la société de consommation, à savoir le couple formé d'un jeune homme et d'une jeune femme, est le nouveau modèle de vie petit-bourgeois, imposé par la télévision. Les *Écrits corsaires* développent cette idée en plusieurs endroits:

Le bombardement idéologique télévisé n'est pas explicite: il est tout entier dans les choses, tout indirect. Mais jamais un «modèle de vie» n'a vu sa propagande faite avec autant d'efficacité qu'à travers la télévision. Le type d'homme ou de femme qui compte, qui est moderne, qu'il faut imiter n'est pas décrit ou analysé: il est représenté! Le langage de la télévision est par nature le langage physico-mimique, le langage du comportement; qui est donc entièrement mimé, sans médiation, dans la réalité, par le langage physico-mimique et par celui du comportement: les héros de la propagande télévisée [...] prolifèrent en millions de héros analogues dans la réalité<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> P.P. Pasolini, *Scritti corsari*, in Id., *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 328 (trad. fr. de P. Guilhon, *Écrits corsaires*, "Champs Contre-Champs", Flammarion, Paris 1987,



D'un autre côté, l'intégration des jeunes prolétaires ou sous-prolétaires au modèle de la petite bourgeoisie, qui a entraîné une perte des valeurs anciennes sans l'acquisition de nouvelles, est à l'origine, selon Pasolini, des «masses criminaloïdes» des faubourgs populaires, qui n'existaient pas encore dix ans auparavant. Pour endiguer ce phénomène de délinquance, Pasolini suggère deux remèdes, utopiques et radicaux: l'abolition de la télévision et de l'école secondaire obligatoire. Sous le vernis idéologique du progressisme, cette dernière est, aux yeux de Pasolini «une école d'initiation à la qualité de vie petite-bourgeoise» car «on y enseigne des choses inutiles, stupides, fausses, moralisantes, même dans les meilleurs des cas (c'est-à-dire quand on invite flatteusement à appliquer la fausse démocratie de l'autogestion, de la décentralisation, etc.: un vaste jeu de dupes)». De plus, ajoute l'auteur, l'enseignement superficiel et conventionnel de notions qui ne fondent pas «la possibilité d'une culture historique réelle, ne consiste en rien d'autres qu'à créer, par l'ensemble qu'elles forment, un petit-bourgeois esclave à la place d'un prolétaire ou d'un sous-prolétaire libre [...]»<sup>24</sup>.

Le dernier roman inachevé de Pasolini, *Pétrole*, met magistralement en scène la capacité du Pouvoir spectaculaire à créer et à imposer de médiocres modèles de vie, à travers la vaste fresque allégorique de la Vision du Merde qui envahit Carlo un soir qu'il erre avec un groupe de rôdeurs aux abords du Colisée. Comme on le sait, l'allégorie des notes 71-74 est construite sur le mécanisme de la surimpression de deux scénographies: la Scène de la Réalité, qui correspond à un passé proche disparu à cause du génocide culturel en cours, et la Scène du Merde qui décrit l'enfer contemporain de la société italienne des années soixante et soixante-dix. L'emblème de cette société se présente sous les traits satyriques du couple formé par le Merde, un blanc-bec bourgeois d'environ vingt-cinq ans, et sa compagne Cinzia, qu'il enlace, écrit le narrateur «comme un sac de pomme de terre»<sup>25</sup>: c'est là l'archétype de la laideur du modèle de jeunesse imposé par la culture contemporaine. Le long *travelling* hallucinatoire, entamé au carrefour de la via Casilina et de la via

---

pp. 93-94).

<sup>24</sup> Id., *Lettere luterane*, in Id., *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., pp. 690-691 (trad. fr., pp. 201-202).

<sup>25</sup> Id., *Petrolio*, in Id., *Romanzi e racconti 1962-1975*, vol. II, cit., p. 1564 (trad. fr. de R. de Ceccatty, *Pétrole*, Gallimard, Paris 2006, p. 348).



di Torpignattara, est une «contemplation intellectuelle» des gironi infernaux de l'ère nouvelle: chaque Giron, ou Catégorie couve, en son sein, un Tabernacle du Modèle archétypal d'où émanent les types de comportements d'une petite-bourgeoisie conformiste et fossilisée dans ses propres pavillons de banlieue (la laideur, la hideur, la Bienpensance, la faiblesse, la lâcheté, la Tolérance, l'Amour libre, l'Esprit Laïc, la Nouvelle Famille du bien-être, etc.).

Le pivot de cette fantasmagorie allégorique est le procédé de l'imitation, «fondement 'formel' de leur code de vie»<sup>26</sup> petit-bourgeois qui se déploie à travers les différents Tabernacles qui agissent puissamment sur les mentalités: voilà pourquoi la déambulation de Carlo est mise en scène comme une initiation au «Culte de l'Imitation»<sup>27</sup>. À titre d'illustration, on peut mentionner le paragraphe neuf de la Vision qui s'ouvre sur ces mots: «Dans ce neuvième paragraphe de la Vision, l'Élément incarné par le Modèle et offert à l'Imitation des Initiés – tous jeunes est la Dignité: non pas la Dignité humaine, mais la dignité bourgeoise»<sup>28</sup>.

Il s'agit là, naturellement, d'un contre-modèle initiatique, gouverné par l'éducation sentimentale de la télévision, et qui remplace la figure de l'initié par celle de l'Imitateur. Dans une longue note insérée en clôture de la Glose<sup>29</sup>, Pasolini fournit une explication plus limpide de la Vision qui rejoint ses propos formulés en interview: le manque d'initiation, a pour corollaire l'apparition de *Patterns* à partir desquels les enfants sont immédiatement élevés<sup>30</sup>. Ainsi, au temps long et gestateur de l'initiation, dont l'objectif était de démythifier l'esprit enfantin du jeune adolescent, s'est substitué le mécanisme mimétique d'un comportement calqué sur le rythme industriel de la production consumériste.

Que Pasolini ait conçu *Pétrole* comme une forme d'initiation, c'est là une voie interprétative que la critique littéraire a ouverte et parcourue de façon convaincante: de la lecture d'Emanuele Trevisi, accré-

---

<sup>26</sup> Ivi, p. 1570 (trad. fr., p. 353).

<sup>27</sup> Ivi, p. 1582 (trad. fr., p. 362).

<sup>28</sup> Ivi, p. 1585 (trad. fr., p. 366).

<sup>29</sup> Ivi, p. 1639 (trad. fr., pp. 410-411).

<sup>30</sup> Pasolini emprunte la notion de *Pattern* à l'anthropologue napolitain Alfonso Maria di Nola auteur d'une *Antropologia religiosa. Introduzione al problema e campioni di ricerca* que Pasolini recense et encense dans sa chronique pour le «Tempo». L'essai accorde une place prépondérante au thème des rites d'initiation de la puberté, des jeunes filles et garçons des sociétés tribales.

ditée par Walter Siti dans la postface à la nouvelle édition critique du roman, jusqu'à l'interprétation de Davide Luglio, qui envisage la symbologie initiatique éleusienne de Pétrole comme «une métaphore du nouveau langage romanesque<sup>31</sup>» ramené à un travail d'anamnèse postmoderne vis-à-vis de l'histoire. Au niveau narratologique, effectivement, la réécriture du mythe des Argonautiques; les régressions utérines accomplies par Carlo de Tetis, à travers l'inceste; la puissance rituelle de la scène du terrain vague de la via Casilina, qui superpose à l'épreuve de soumission initiatique, la hiérophanie répétée de sexes en érection, vénérés, comme des lingam, par le Carlo hermaphrodite de la scène; ou encore la participation de Carlo de Polis aux cercles fermés du Pouvoir présentée comme des rites d'entrée dans des sociétés secrètes, sont autant d'indices d'une dimension sacrée agissant dans la trame enchevêtré du roman<sup>32</sup>. Au niveau herméneutique, la nature fragmentaire et allégorique du tapuscrit requiert une (re)lecture participative reconstruisant, graduellement, les diverses dimensions significatives du texte. Une telle pratique de lecture, nécessite, par ailleurs, une traversée de la tradition romanesque occidentale qui obligerait le lecteur d'une ère post-humaniste à accomplir un retour, formateur, aux fondements de la tradition humaniste. L'intertitre «Quelque chose d'écrit» suggère, enfin, que le sens de l'œuvre se constitue hors d'elle-même, dans une zone forclosée à l'activité discursive: aussi les nombreuses Visions qui jalonnent le parcours des deux Carlo font-elles signe vers une forme de connaissance mystérieuse, accessible par les voies de la contemplation intellectuelle<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> D. Luglio, *Le Kikéon de Pétrolio ou les vertus initiatiques du postmodernisme pasolinien*, in S. Magni (ed.), *La réécriture de l'Histoire dans les romans de la postmodernité*, Presses universitaires de Provence, Aix-en-Provence 2015, pp. 353-362. Disponible sur internet: <http://books.openedition.org/pup/10028> [05.08.2023].

<sup>32</sup> L'examen des sources antiques dans *Pétrolio* a été conduit par P. Lago, *Pétrolio: la presenza e l'influsso delle letterature classiche nel romanzo incompiuto di Pier Paolo Pasolini*, in P. Salerno (ed.), *Progetto «Pétrolio». Una giornata di studi sul romanzo incompiuto di Pier Paolo Pasolini*, Clueb, Bologna 2006, pp. 45-69. Pour une étude exhaustive sur la présence de la tradition gréco-latine dans l'œuvre de Pasolini, cfr A. Cerica, *Pasolini e i poeti antichi. Scuola, poesia, teatri*, Mimesis, Milano-Udine 2022.

<sup>33</sup> *Epoptes*, en grec, signifie à la fois «initié» et «spectateur».

4. «*Che libertà in un uomo / [...] solo e unicamente “iniziatore di valori”!*»<sup>34</sup>

Dans le prolongement de ces thèses, nous voudrions suggérer un nouvel angle d’approche à la question de l’initiation dans l’œuvre finale de Pasolini. Cette approche, d’ancrage philosophique, a pour point de départ l’intérêt manifesté par Pasolini, pour l’«indigeste mais remarquable volume du marxiste George Thomson sur les *Premiers Philosophes*, publié par Vallecchi»<sup>35</sup>.

Cet essai philosophique, publié une première fois en 1955 et traduit en italien en 1974, est une histoire des idées philosophiques retracée du point de vue de la production marchande et de la circulation monétaire. L’arc temporel adopté, très vaste, s’étend des sociétés tribales du IIe millénaire avant J.-C., fondées sur un communisme primitif, à l’émergence de la pensée grecque, concomitante à l’essor de l’antagonisme de classes institué par les États esclavagistes. L’idée motrice de l’ouvrage veut que le développement économique de la société grecque commande la formation des concepts à l’origine de la raison grecque. Ainsi, par exemple, le penseur Anaximandre aurait, pour la première fois dans l’histoire de la pensée occidentale, conçu la nature dans son objectivité, à la même période où Solon objectiva la société. La quatrième partie de l’ouvrage se concentre, justement, sur la période des réformes de Solon, qui favorisèrent l’essor d’une classe commerçante antagoniste aux fractions de l’aristocratie, et qui participa d’une nouvelle forme d’esclavagisme des masses paysannes. Dans ce contexte d’oppression, où une nouvelle idéologie démocratique commença à poindre, les aspirations de la paysannerie trouvèrent une forme d’expression dans les cultes mystiques orphiques, issus de la magie agraire et populaire. Comme l’explique Thomson

dans les mystères orphiques, comme dans ceux d’Éleusis, du christianisme et en fait de toutes les religions mystiques, la forme de l’initiation primitive est reprise et dotée d’un contenu nouveau. Le but de l’initiation primitive avait été la préparation de l’adolescent à la vie réelle. Le but de l’initiation mystique est la préparation du candidat à l’autre monde, et non à celui d’ici-bas, à la mort et non à la vie [...]<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> P.P. Pasolini, Appendice a *Trasumanar e organizzar*, in Id., *Tutte le poesie*, vol. II, a cura di W. Siti, Mondadori, Milano, 2003, p. 342.

<sup>35</sup> Id., *Descrizioni di descrizioni*, cit., p. 1887 (trad. fr., p. 114).

<sup>36</sup> G. Thomson, *Les premiers philosophes*, trad. angl. de M. Charlot, Éditions sociales,

Dans de telles circonstances, continue Thomson, la diffusion de l'initiation orphique et de la doctrine d'une libération du corps qui exprimait une misère paysanne réelle, aurait pu agir, dans une direction révolutionnaire, comme un «mouvement politique doué d'une conscience de classe»<sup>37</sup> et partant comme une «arme idéologique dans la lutte des classes». En libérant les hommes du code figé de la moralité aristocratique, «les Orphiques manifestaient – sous une forme inversée, mystique – les possibilités objectives du mouvement démocratique. Il restait au peuple, tiré de sa léthargie, à traduire ce mysticisme en action»<sup>38</sup>, conclut le philosophe marxiste.

À partir de ces observations, il n'est pas impossible d'envisager que Pasolini ait songé à réactiver, dans ses dernières prises de position artistique et critiques, une pratique initiatique dans la perspective d'une résistance active contre la domination du Pouvoir biopolitique. Cette pratique de résistance, ou de contre-conduite, miserait, précisément, sur l'efficacité libératrice de l'initiation, la faisant passer d'une sphère, archaïque et religieuse, au plan de l'action contestataire. L'une de ses mises en œuvre serait la pédagogie désacralisante du *Petit traité pédagogique*, publié sous forme posthume en 1975. De façon significative, le destinataire de l'enseignement de Pasolini, Gennariello, un jeune garçon napolitain appartient, idéalement à l'histoire archaïque du peuple, «tout au long de laquelle les fils réincarnaient et répétaient tout simplement les pères, comme l'enseigne l'anthropologie des vieilles cultures»<sup>39</sup>. Publiées, graduellement, par épisodes, les sections du petit traité construisent un modèle humain de pauvreté et d'ignorance anti-bourgeois, sous la figure, stratégiquement archétypale, de Gennariello. L'échange vivant, verbal ou ludique, est au cœur de cette pédagogie initiatique qui obéit à une «attitude pragmatique» dans le but de doter l'adolescent d'une grille de compréhension de la réalité physique des choses et des personnes qui forgent son comportement. En adoptant la posture – maniériste – d'un pédagogue qui invite son interlocuteur à dialoguer avec la réalité, à travers le langage des choses, Pasolini met en œuvre l'«expérience philosophique» dont il avait fourni les principes dans le long poème bio-bibliographique de 1966, *Il poeta delle ceneri*:

---

Paris 1955, p. 254.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 261.

<sup>39</sup> P.P. Pasolini, *Lettere luterane*, cit., p. 546 (trad. fr., p. 16).

Parce que le cinéma n'est pas seulement  
une expérience linguistique,  
mais est, justement en tant que recherche  
linguistique, une expérience philosophique.  
[...]  
C'est pourquoi je ne voudrais que vivre,  
même en étant poète,  
parce que la vie s'exprime aussi par elle-même.  
Je voudrais m'exprimer avec des exemples.  
Jeter mon corps dans la lutte.  
Mais si les actions de la vie sont expressives,  
l'expression, aussi, est action<sup>40</sup>.

L'exigence, manifestée par Pasolini, de renouer avec la pratique cognitive de l'initiation, fondée sur l'alliance de la vie et de la connaissance répond à l'urgence de sauvegarder des formes de pratiques libératrices, où il en va de la possibilité, pour le sujet, d'avoir accès à la connaissance et à l'expérience au sein d'une société, d'une culture, et d'une civilisation qui modèlent ses régimes d'existence jusque dans sa chair. En concevant, sur le plan théorique, une pédagogie initiatique, qui remonte aux origines de la vie philosophique occidentale, Pasolini table sur la potentialité germinale d'une pratique de contre-conduite.

Activer une approche philosophique de l'œuvre de Pasolini permet de questionner l'intégration de ses pistes de réflexion dans la philosophie contemporaine, et notamment dans la pensée du philosophe italien Giorgio Agamben, qui s'élabore, depuis le début des années soixante-dix, comme une critique radicale des concepts d'action et de *praxis*, à la base des apories de la tradition politique occidentale. En parallèle du projet d'archéologie politique d'*Homo sacer*, Agamben développe sa réflexion au sein d'essais, hybrides et protéiformes, qui ouvrent la pensée à d'autres champs du savoir. C'est le cas de *La ragazza indicibile. Mito e mistero di Kore*, texte de philosophie picturale, publié en 2010, et écrit en collaboration avec Monica Ferrando, dans lequel Agamben s'interroge sur le genre de connaissance atteint par les initiés aux mystères d'Éleusis, qui vivaient une expérience cognitive de l'ordre de la vision et du contact avec la vérité. Dans ce cadre, l'enjeu est d'établir que la connaissance philosophique

---

<sup>40</sup> Id., *Il poeta delle ceneri*, in Id. *Tutte le poesie*, vol. II, cit., p. 1272, puis p. 1287 (trad. fr. de J.-P. Milelli, *Qui je suis. Poeta delle ceneri*, Arléa, Paris 1999, p. 34, puis p. 58).

suprême se constitue, elle aussi, dans une dimension non-discursive, mise en lumière par Platon, Aristote, puis par Hegel et Schelling qui pensent le procès de la dialectique sur le modèle de la *coincidentia oppositorum* délivrée au terme des initiations mystériques. Au sein de la pensée d'Agamben, la «jeune fille indicible», personnifiée par Koré-Perséphone, la fille de Déméter célébrée dans les mystères d'Eleusis, est une figure de seuil, indistinctement femme et enfant, tout comme Dionysos, qui unit la nature divine et la nature animale. La célébration de ces figures liminaires dissimulerait l'enjeu suprême des rites initiatiques: perdre la dimension de l'humain pour retrouver celle du vivant et ainsi, conclut Agamben «vivre la vie comme une initiation. [...] Non à une doctrine, mais à la vie même et à son absence de mystère<sup>41</sup>».

Sans conclure, hâtivement, à une quelconque influence du discours pasolinien sur l'initiation dans cet essai spécifique d'Agamben<sup>42</sup>, on ne peut pas ne pas souligner la permanence d'une ligne de pensée qui s'intéresse au modèle expérimental et cognitif de l'initiation comme à un ferment de résistance contre les modes d'assujettissement imaginés par les gouvernements biopolitiques qui pétrissent les corps et les âmes.

Sorbonne Université

[alexandra.khaghani@etu.sorbonne-universite.fr](mailto:alexandra.khaghani@etu.sorbonne-universite.fr)

---

<sup>41</sup> G. Agamben, *La ragazza indicibile. Mito e mistero di Kore*, Mondadori Electa, Milano 2010, p. 32 (nous traduisons).

<sup>42</sup> Giorgio Agamben connu Pier Paolo Pasolini par l'intermédiaire d'Elsa Morante dans les années soixante, et incarna l'apôtre Philippe dans l'*Évangile selon saint Matthieu*. Agamben revient sur cette rencontre, et sur la lecture qu'il faisait alors de l'évangile apocryphe de Philippe, dans son essai autobiographique *Autoportrait dans l'atelier*, L'Arachnéen, Paris 2020 (ed. or. 2017). Insérée au haut de la page qui accueille une magnifique réflexion sur la présence des morts aux côtés des vivants, une photographie du tournage du film, en 1964, montre le philosophe, Enrique Irazoqui et Giacomo Morante, assis en arc-de-cercle, lors d'un déjeuner sur l'herbe, face à Pasolini, immortalisé en train de parler. Si «*extra* est le lieu de la pensée» (ivi, p. 43) comme l'écrit Agamben, alors cet hors-scène du film illustre le substrat initiatique de toute expérience de vie et de connaissance, vécue par le sujet, cfr. ivi, p. 124.

## Pasolini e Nietzsche: Elementi per una genealogia

di

DAVIDE LUGLIO

**ABSTRACT:** *Pasolini and Nietzsche: Elements for a Genealogy.* This essay examines the intersection between the works of P.P. Pasolini and the ideas of F. Nietzsche. During the 1960s and 1970s, Nietzsche's philosophy greatly influenced French culture, including authors like R. Barthes, M. Foucault, P. Klossowski, M. Blanchot, etc., who were read and studied by Pasolini. Indeed, these French thinkers were particularly influenced by G. Deleuze's seminal study on Nietzsche in 1962. Building upon Deleuze's interpretation, this essay identifies specific concepts – value, meaning, truth, and the innocence of art – that are present in Pasolini's work and poetic reflections, where the significant influence of Nietzsche.

**KEYWORDS:** Pasolini, Nietzsche, Power, Truth, Art

**ABSTRACT:** Il saggio esamina alcuni elementi di contatto tra l'opera di P.P. Pasolini e il pensiero di F. Nietzsche. Il pensiero del filosofo tedesco è straordinariamente presente nella cultura francese degli anni Sessanta e Settanta, in particolare in autori letti e studiati da Pasolini come R. Barthes, M. Foucault, P. Klossowski, M. Blanchot ecc. Per questi pensatori francesi fondamentale è stato lo studio che G. Deleuze dedica a Nietzsche nel 1962. Seguendo la linea interpretativa fornita da Deleuze individuamo alcune nozioni – valore, senso, verità e innocenza dell'arte – presenti nell'opera e nella riflessione poetica pasoliniana e attraverso le quali traspare in modo significativo l'influenza nietzschiana.

**KEYWORDS:** Pasolini, Nietzsche, potere, verità, arte

«Sono sempre più indotto a credere che il filosofo, come uomo *necessario* del domani e del dopodomani, si sia trovato in ogni tempo in contraddizione con il suo oggi: il suo nemico fu ogni volta l'ideale dell'oggi. Sinora tutti questi eccezionali fautori dell'uomo, ai quali si dà il nome di filosofi e che raramente si sentirono amici della verità, ma piuttosto sgradevoli giullari e pericolosi punti interrogativi – hanno trovato il loro compito, il loro duro, non voluto, inevitabile compito, e infine la grandezza del loro compito, nel costituire essi stessi la cattiva coscienza del loro tempo».

---

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, § 212 (trad. it di F. Masini, *Opere di Friedrich*



Chiedersi che rapporto ci sia tra Nietzsche e Pasolini può sembrare una domanda troppo generica se è vero, come scriveva Edouard Gaede dei letterati francesi, nel famoso *Colloque de Royaumont* dedicato al filosofo tedesco, che «avevano tutti, in diverso grado e senso, contratto un debito nei confronti di Nietzsche»<sup>2</sup>. La presenza dell'opera nietzschiana nella cultura italiana del XX secolo è tanto forte e variegata da rendere imponderabile l'impatto che potrebbe aver avuto su questo o quell'intellettuale al di là dei casi in cui il riferimento non si faccia esplicito e rivendicato. Questo non è però il caso di Pasolini. Certo, il poeta bolognese conosce Nietzsche che cita fin dal 1942, il catalogo della biblioteca pasoliniana annovera due opere del filosofo<sup>3</sup> – ma è noto quanto questo inventario sia poco rappresentativo di tutti i libri letti o consultati dal poeta le cui letture nietzschiane potrebbero quindi essere molto più estese. Ad avvalorare questa ipotesi vi è, del resto, un dettaglio sorprendente: la presenza, dopo la morte, tra gli effetti personali ritrovati nella sua auto, di un'opera che non è certo tra le più note del filosofo, ovvero *Sull'avvenire delle nostre scuole*<sup>4</sup>. Nietzsche, come Benjamin o Bachtin, è dunque uno di quegli autori che Pasolini conosce ben più di quanto non lascino presagire i riferimenti ad esso che troviamo nella sua opera. A questo si aggiunge il fatto che tra gli anni Sessanta e Settanta il filosofo tedesco è al centro di una grande riscoperta, in particolare da parte della cultura francese alla quale Pasolini rivolge, come sappiamo, un'attenzione particolare.

In realtà, in Francia la proposta di un'interpretazione anticonservatrice di Nietzsche si sviluppa già durante la seconda guerra mondiale nella cerchia ristretta che si costituisce attorno a Marcel Moré, dove troviamo Georges Bataille, Jean Wahl, Jean Hyppolite e il giova-

---

*Nietzsche. Vol. 6.2: Al di là del bene e del male, Genealogia della morale*, edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da G. Colli-M. Montinari, Adelphi, Milano 1972, p. 120).

<sup>2</sup> E. Gaede, *Nietzsche et la littérature*, in AA.VV., *Cahiers de Royaumont. Vol. VII: Nietzsche*, Minuit, Paris 1967, p. 147. Nostre tutte le traduzioni delle citazioni da testi in lingua francese.

<sup>3</sup> La prima è *Considerazioni sulla storia*, Einaudi, Torino 1943 (si tratta della seconda delle *Considerazioni inattuali* nella traduzione di Lia Pinna Pintor); la seconda è *Umano troppo umano* nell'edizione delle opere complete Adelphi. Cfr. G. Chiarocossi-F. Zabagli (eds.), *La biblioteca di Pier Paolo Pasolini*, Olschki, Firenze 2017. Da notare che in questo catalogo la trascrizione del riferimento a *Umano troppo umano* non è corretta, il che impedisce di capire quale dei due volumi con questo titolo, nell'edizione delle opere complete, fosse presente nella biblioteca di Pasolini.

<sup>4</sup> F. Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, Adelphi, Milano 1975.



ne Gilles Deleuze<sup>5</sup>. Questi partecipa alla fondazione, nel 1946, della *Société française d'études nietzschéennes*, attiva fino al 1965, che aveva l'obbiettivo di far conoscere Nietzsche sottraendolo alla propaganda tendenziosa di cui era stato oggetto prima di allora.

Quando, nel 1962, Deleuze pubblica *Nietzsche et la philosophie*<sup>6</sup>, siamo quindi di fronte a un'opera che rappresenta il coronamento di una vasta attività di rinnovamento degli studi nietzschiani. Seguono il convegno di Royaumont nel 1964 – l'unico convegno che Deleuze organizzò in tutta la sua carriera – e quello di Cerisy nel 1972. A Royaumont Deleuze è circondato, tra gli altri, da Michel Foucault e da Pierre Klossowski. Ed è in questa occasione che Foucault propone, in un intervento intitolato *Nietzsche, Freud, Marx* di riunire questi tre filosofi sotto il segno di un rilancio della tecnica ermeneutica da intendersi come il tratto distintivo di una nuova era del pensiero che attraversa il XX secolo<sup>7</sup>. Va notato che in questa sede Foucault usa più volte il termine "sospetto" in riferimento all'attività interpretativa, un dettaglio sorprendente quando si pensi che solo un anno dopo Paul Ricoeur pubblica *De l'interprétation. Essai sur Freud*, nel quale sviluppa la stessa idea espressa da Foucault un anno prima enunciando la famosa formula di Marx, Freud e Nietzsche «maestri del sospetto»<sup>8</sup>. Tra gli illustri invitati del convegno di Royaumont vi sono anche degli italiani. Oltre al giovane Gianni Vattimo, troviamo Giorgio Colli e Mazzino Montinari venuti a presentare i principi della loro edizione critica delle opere nietzschiane destinata a rivoluzionare l'interpretazione del filosofo tedesco in particolare attraverso la restituzione filologicamente e cronologicamente corretta dei frammenti postumi. Nel 1965 Deleuze pubblica *Nietzsche*, opera in cui insiste sull'unità di pensiero e vita nella riflessione del filosofo, unità che assieme al concetto di singolarità diventerà centrale nel pensiero deleuziano. Infine, due anni dopo, Deleuze et Foucault scrivono a quattro mani l'introduzione generale all'edizione Gallimard delle opere complete di Nietzsche. Si tratta dell'edizione curata da Colli e Montinari i quali, dopo una tormentata e infine fallimentare trattativa con Einaudi,

---

<sup>5</sup> Cfr. F. Dosse, *Nietzsche, Bergson, Spinoza: une triade pour une philosophie vitaliste*, in F. Dosse (ed.), *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, La Découverte, Paris 2009, pp. 159-184.

<sup>6</sup> G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris 1962.

<sup>7</sup> M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, in *Cahiers de Royaumont*, cit., pp. 183-192; ora anche in Id., *Dits et écrits*, tome I, Gallimard, Paris 1994, pp. 564-579.

<sup>8</sup> Cfr. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965, p. 41.

possono finalmente partire nel 1962 proprio grazie a Gallimard e alla neonata Adelphi – mentre bisognerà aspettare il 1966 perché un editore tedesco, Walter de Gruyter, grazie all’intercessione di Löwith, accetti di lanciarsi nell’impresa.

Insomma, se grazie alla geniale intuizione filologica di Colli, assecondata da Montinari, l’Italia può rivendicare la paternità della rinascita dell’opera di Nietzsche nella seconda metà del XX secolo, la vicenda editoriale einaudiana sta a dimostrare quanto la cultura ufficiale italiana, tra la fine degli anni Cinquanta e l’inizio degli anni Sessanta, guardasse invece ancora con sospetto all’opera del filosofo tedesco. In Francia, al contrario, lo slancio col quale Gallimard accoglie la proposta editoriale di Colli e Montinari è in qualche modo il coronamento della vasta opera di recupero e di rilancio del pensiero nietzschiano iniziata negli anni Quaranta.

Ora, proprio tra gli anni Sessanta e Settanta Pasolini è molto attento a quello che avviene in Francia. È noto come addirittura si facesse aiutare a leggere direttamente in lingua francese testi che ancora non erano stati tradotti in Italia<sup>9</sup>. Questa sensibilità per la cultura transalpina è del resto attestata, oltre che dai numerosissimi rimandi presenti in *Empirismo eretico*, anche da quello che possiamo considerare come uno hapax nella storia del cinema, ovvero l’inserimento in *Salò o le 120 giornate di Sodoma*, subito dopo i titoli di apertura del film, di una «bibliografia essenziale» nella quale vengono citate una serie di opere dedicate a Sade da parte di Roland Barthes, Maurice Blanchot, Simone de Beauvoir, Pierre Klossowski, Philippe Sollers<sup>10</sup>, in gran parte non tradotte, a quell’epoca, in lingua italiana. La bibliografia non menziona Deleuze, ma sia Blanchot che Klossowski sono due riferimenti di primo piano per gli studi nietzschiani. Pierre Klossowski è traduttore di Nietzsche al quale ha dedicato due saggi importanti nel 1958 e, soprattutto, nel 1969<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Cfr. J.-C. Biette, *Dix ans, près et loin de Pasolini*, in S. Daney-A. Bergala (eds.), *Pasolini cinéaste*, Cahiers du cinéma, Paris 1981, p. 57.

<sup>10</sup> Nella bibliografia vengono citati nell’ordine: R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Seuil, Paris 1971; M. Blanchot, *Lautréamont et Sade*, Éditions de Minuit, Paris 1949; S. De Beauvoir, *Faut-il brûler Sade*, Gallimard, Paris 1972; P. Klossowski, *Sade mon prochain. Le philosophe scélérat*, Seuil, Paris 1967; Ph. Sollers, *L’écriture et l’expérience des limites*, Seuil, Paris 1971.

<sup>11</sup> P. Klossowski, *Nietzsche, le polythéisme et la parodie*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 62.2/3 (1958), pp. 325-348; Id., *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris 1969.

Blanchot dedica un capitolo de *L'entretien infini* a Nietzsche<sup>12</sup>, tra l'altro mettendolo in relazione con Sade. Insomma, appare evidente che della riscoperta francese di Nietzsche Pasolini ha avuto ampiamente contezza. A questo potremmo poi aggiungere l'importanza che ricopre Nietzsche per Foucault e soprattutto per l'intellettuale francese più vicino a Pasolini, ovvero per Roland Barthes. Tra il 1972 e il 1977 Nietzsche è onnipresente nell'opera di Barthes da *Le plaisir du texte* a *Fragments d'un discours amoureux* passando per *Roland Barthes par Roland Barthes* dove questi giunge persino a dire «avevo la testa piena di Nietzsche»<sup>13</sup>. Potremmo moltiplicare i rimandi, ma già questo basta a situare un contesto culturale nel quale Pasolini è immerso e dal quale è profondamente segnato. Ci limiteremo in questa sede a esplorare alcuni concetti attraverso i quali l'opera pasoliniana dialoga col pensiero di Nietzsche, vale a dire quelli di valore, di senso, di verità e di innocenza dell'arte.

## I. Valore

L'importanza che assume il pensiero nietzschiano in Francia negli anni Sessanta ha tra le sue origini uno dei fenomeni di pensiero più significativi del Novecento, ovvero lo strutturalismo. A prima vista l'accostamento ha di che sorprendere. Se c'è un pensatore in cui sembra proprio mancare la struttura e la sistematicità questo è Nietzsche. Fatto salvo per la volontà di potenza, che è forse l'elemento più sistematico del pensiero nietzschiano, questo tende, come osserva Deleuze, a procedere più per figure che per strutture, per figure ovvero personaggi: da Cristo a Zarathustra, dal prete al filosofo, da Giulio Cesare a Borgia ecc.<sup>14</sup>. C'è però un punto che accomuna i due pensieri ed è il fatto che, forse per la prima volta, con Nietzsche scompare uno dei cardini del pensiero filosofico moderno ovvero il soggetto cosciente e con questo l'interiorità del soggetto che elabora il pensiero. La coscienza pensante che prende avvio con l'ego cogito cartesiano e che in vario modo arriva fino al Novecento è assente in

---

<sup>12</sup> M. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, Paris 1969.

<sup>13</sup> R. Barthes, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Seuil, Paris 1975, p. 111.

<sup>14</sup> G. Deleuze, *Pensée nomade*, in Id., *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Editions de Minuit, Paris 2013.

Nietzsche<sup>15</sup>. O quanto meno è questa assenza che si vuol riconoscere in lui e che viene sottolineata prima da Blanchot e poi da Deleuze:

...quando si apre a caso un testo di Nietzsche, capita per la prima volta, o quasi, di non passare più attraverso una interiorità, si tratti dell'interiorità dell'anima o della coscienza, dell'interiorità dell'essenza o del concetto, ossia di ciò che ha sempre costituito il principio della filosofia. Lo stile della filosofia è determinato dal fatto che il rapporto con l'esterno risulta sempre mediato e dissolto da una interiorità, in una interiorità. Nietzsche invece fonda il pensiero, la scrittura, su un rapporto immediato con l'esterno. Cos'è un bellissimo quadro, o un bellissimo disegno? C'è una cornice. Anche un aforisma è incorniciato. Ma in quale momento ciò che sta nella cornice diventa bello? Dal momento in cui si sa e si sente che il movimento, che la linea incorniciata proviene da altrove, che non incomincia all'interno della cornice. È incominciata sopra o accanto alla cornice, e attraversa la cornice<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Così scrive il filosofo in Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit. § 17 (trad. it., p. 21): «Per quanto riguarda la superstizione dei logici, non mi stancherò mai di tornare sempre a sottolineare un piccolo, esiguo dato di fatto, che malvolentieri questi superstiziosi sono disposti ad ammettere, – vale a dire, che un pensiero viene quando è “lui” a volerlo, e non quando “io” lo voglio; cosicché è una *falsificazione* dello stato dei fatti dire: il soggetto “io” è la condizione del predicato “penso”. *Esso* pensa: ma che questo “esso” sia proprio quel famoso vecchio “io” è, per dirlo in maniera blanda, soltanto una supposizione, un'affermazione, soprattutto non è affatto una “certezza immediata”. E infine, già con questo “esso pensa” si è fatto anche troppo: già questo “esso” contiene un'interpretazione del processo e non rientra nel processo stesso. Si conclude a questo punto, secondo la consuetudine grammaticale: “Pensare è un'attività, a ogni attività compete qualcuno che sia attivo, di conseguenza...”. Pressappoco secondo uno schema analogo il più antico atomismo cercava, oltre alla “forza” che agisce, anche quel piccolo conglomerato di materia in cui essa risiede, da cui promana la sua azione, l'atomo; cervelli più rigorosi impararono infine a trarsi d'impaccio senza questo “residuo terrestre” e forse un bel giorno ci si abituerà ancora, anche da parte dei logici, a cavarsela senza quel piccolo “esso” (nel quale si è volatilizzato l'onesto, vecchio io)».

<sup>16</sup> Id., *Pensée nomade*, cit., pp. 355-356. Quanto a Blanchot, egli scrive: «Bisogna che ciò che si chiama uomo sia diventato il tutto dell'uomo e il mondo come tutto e che, avendo fatto della sua verità la verità universale e dell'Universo il suo destino già compiuto, egli s'impegni, con tutto ciò che è e ancor più con l'essere stesso, nella possibilità di perire, affinché, liberata da tutti i valori propri del suo sapere – la trascendenza, cioè anche l'immanenza, l'oltremondo, cioè anche il mondo, Dio, cioè anche l'uomo –, si affermi la parola del fuori: ciò che si dice al di fuori del tutto e al di fuori del linguaggio, ammesso che il linguaggio, linguaggio della coscienza e dell'interiorità che agisce, dica il tutto e il tutto del linguaggio» (Id., *L'entretien infini*, cit., p. 234).

La fine dell'interiorità significa anche il superamento, sia sul piano ontologico che su quello simbolico, dell'idea di essenza, ovvero del fondamento e della sua stabilità. Il soggetto è pensato come una cornice e l'individualità non è più fondata nel soggetto ma ritagliata come una cornice in un *continuum* di forze – di volontà di potenza – che lo costituiscono e lo esprimono in vario modo interagendo con esse. Proprio come nello strutturalismo, l'espressione individuale non è che la risultante, spesso inconsapevole, di un sistema o di una struttura, storicamente variabile, che la determina. Detto in altro modo, proponendo una filosofia che fa a meno dell'idea di interiorità, di essenza ovvero di fondamento, Nietzsche sta proponendo anche il superamento di una filosofia classicamente intesa come conoscenza della verità. Il filosofo sposta il problema della conoscenza dalla questione della verità a quella del valore. È in questo che consiste il progetto più generale di Nietzsche, secondo Deleuze, ovvero introdurre in filosofia il concetto di valore assieme a quello di significato per elaborarne la critica:

La filosofia dei valori, così come egli la stabilisce e la concepisce, è la vera realizzazione della critica, l'unico modo di realizzare la critica totale [...] Il problema critico è: il valore dei valori, la valutazione da cui deriva il loro valore, quindi il problema della loro *creazione*. La valutazione è definita come l'elemento differenziale dei valori corrispondenti: un elemento critico e creativo allo stesso tempo. Le valutazioni, in relazione al loro elemento, non sono valori, ma modi di essere, modi di esistere di chi giudica e valuta, che servono proprio come principi dei valori rispetto ai quali giudicano. Ecco perché abbiamo sempre le convinzioni, i sentimenti, i pensieri che ci meritiamo in base al nostro modo di essere o al nostro stile di vita. [...] Riconosciamo la duplice lotta di Nietzsche. Contro coloro che sottraggono i valori alla critica, accontentandosi di fare l'inventario dei valori esistenti o di criticare le cose in nome dei valori stabiliti: gli "operai della filosofia", Kant, Schopenhauer. Ma anche contro coloro che criticano, o rispettano, i valori derivandoli da meri fatti, i cosiddetti fatti oggettivi: gli utilitaristi, quelli che Nietzsche chiama i "dotti"<sup>17</sup>.

Se Nietzsche si oppone all'idea di principio o di fondamento è perché tale idea oscura la vera origine del valore, postulandone una semplice derivazione causale, quando addirittura non serve ad ignorarne il pro-

---

<sup>17</sup> Id., *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris 1962, p. 3.

blema. Il concetto di genealogia, spiega Deleuze, è creato proprio per affrontare sia la questione del valore dell'origine che quella dell'origine dei valori. La genealogia «è lo strumento attraverso il quale Nietzsche afferma la natura prospettica del valore. Il valore è una creazione strettamente legata alla volontà di potenza intesa come capacità creativa»<sup>18</sup>. C'è un frammento postumo che lo dice molto chiaramente:

Come se restasse ancora un mondo, una volta toltone l'elemento prospettico! [...] Ogni centro di forza ha per tutto il resto la sua *prospettiva*, cioè la sua affatto determinata *scala di valori*, il suo tipo d'azione, il suo tipo di resistenza. Il "mondo apparente" si riduce pertanto a un modo specifico di agire sul mondo, che muove da un centro. Ma non c'è nessun'altra azione, e il "mondo" è solo una parola per il giuoco complessivo di queste azioni. La *realtà* consiste esattamente in questa azione e reazione particolare di ogni individuo verso il tutto... Non resta più neanche l'ombra del *diritto* di parlare qui di *parvenza*... Il *modo specifico di reagire* è l'unico modo di reagire: noi non sappiamo quanti e quali mai modi ci siano. Ma non c'è un "altro essere", un "vero essere", un essere essenziale – con ciò si esprimerebbe un mondo senza azione e reazione... La contrapposizione fra mondo apparente e mondo vero si riduce alla contrapposizione fra "mondo" e "nulla"<sup>19</sup>.

Ciò significa che il vero e il falso, così come l'apparenza e l'essenza, categorie che hanno attraversato la storia del pensiero occidentale, non sono operanti per Nietzsche. Egli contesta le nozioni di vero e falso, non in nome di un generico scetticismo, ma perché pensa che vi si debbano sostituire le nozioni di valore e di senso. Non esiste la verità, esiste solo un determinato valore che si è storicamente ovvero genealogicamente determinato perché una serie di forze lo hanno costituito come tale. Altre forze potranno rovesciarlo o scalzarlo, l'importante è essere consapevoli che nessun valore ha un fondamento e ancor meno un fondamento vero. Compito della filosofia è proprio operare questa critica del valore. Come osserva Deleuze per Nietzsche, come anche per Marx, la nozione di valore è strettamente inseparabile da due cose. Primo, da una critica radicale e completa

<sup>18</sup> Ivi, p. 4.

<sup>19</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1890*, fr. 14 [184] (trad. it di S. Giametta, *Opere di Friedrich Nietzsche. Vol. 8.3: Frammenti postumi 1888-1890*, edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da G. Colli-M. Montinari, Adelphi, Milano 1972, p. 160).

del mondo e della società, basti pensare al tema del feticcio in Marx o a quello degli idoli in Nietzsche; secondo, da una creazione non meno radicale, la trasvalutazione di Nietzsche, l'azione rivoluzionaria di Marx. In quanto critico e creativo il concetto di valore è al tempo stesso decostruttivo e costruttivo, fare esplodere tutti i valori riconosciuti e costituiti e dar vita, in uno stato di creazione permanente, a nuove cose che si sottraggono ad ogni ricognizione e ad ogni costituzione: è questo il filosofare a colpi di martello.

Queste considerazioni sul valore ci consentono già di stabilire un primo punto di contatto con le posizioni che Pasolini sviluppa in modo sempre più chiaro proprio a partire dalla fine degli anni Sessanta. Significativo da questo punto di vista è un testo che il poeta scrive dopo la pubblicazione di *Trasumanar e organizzar*, la raccolta poetica che pubblica nel 1971:

Parlando genericamente (e dando fiducia al lettore) si potrebbe quindi dire che Pasolini ama la realtà: ma, parlando sempre genericamente, si potrebbe forse anche dire che Pasolini non ama – di un amore altrettanto completo e profondo – la verità: perché forse, come egli dice, “l'amore per la verità finisce col distruggere tutto, perché non c'è niente di vero”. Potremmo allora concludere affermando che questo rifiuto a conoscere, a cercare, a volere la verità, una qualsiasi verità (non relativa, ché, per verità parziali, Pasolini continuamente e donchischiottesco si batte), questo terrore edipico di venire a sapere, di ammettere, è ciò che determina la strana e infelice fortuna di questo libro, e probabilmente di tutta l'opera di Pasolini?<sup>20</sup>

In questo testo Pasolini sembra dar forma a qualcosa che si è sempre agitato in lui fin da quando ha pubblicato nel 1960 *Passione e ideologia*; ma possiamo risalire anche più in alto alla pubblicazione di *Ragazzi di vita* e soprattutto alle *Ceneri di Gramsci* del 1957. Ovvero l'opposizione, più o meno esplicita, tra realtà e verità, sapendo che questa non si dà mai al di fuori del discorso che la formalizza, ovvero l'ideologia. Certo, nella raccolta di saggi pubblicata nel 1960 egli si premura di precisare che *passione e ideologia* non costituiscono un'endiadi per poi respingere però il posizionalismo militantistico di chi «riduce il mondo al suo angolo visuale, adattando l'orizzonte al periscopio», preferendogli la

---

<sup>20</sup> P.P. Pasolini, *Pasolini recensisce Pasolini*, in Id., *Saggi sulla letteratura e sull'arte* [SLA], vol. II, a cura di W. Siti-S. De Laude, Mondadori, Milano 1999, p. 2580.



descrizione dell'«insieme concreto e materiale dei fenomeni»<sup>21</sup>. L'idea che verità e ideologia siano in qualche modo interscambiabili diventa, a partire dagli anni Settanta, una costante dell'opera pasoliniana. Nel 1971 afferma che «essere lontani dalla verità sembra essere la sola condizione per vivere: per possedere cioè il “sapere esistenziale” precluso a chi ha già vissuto»<sup>22</sup>. Un'affermazione dal sapore nietzschiano in quanto suggerisce che ciò che si definisce verità non sia altro che un sapere già codificato e condiviso. Ma la rappresentazione della verità come ideologia appare evidente in *Salò* che è forse l'opera più nietzschiana di Pasolini proprio perché pone al suo centro la questione del valore e della relatività prospettica del valore. Il mondo di Sade non è solo il luogo di un rovesciamento dei valori o di una perversione dei valori. Il mondo di Sade, nella sua sistematicità e coerenza razionali, è un mondo che mette radicalmente in questione la verità rendendo prospettico il valore. Sade ci mette di fronte a una realtà in cui la creazione di valore segue un'altra prospettiva; ha quindi naturalmente la portata di un monito ma ha soprattutto la capacità di dimostrare come l'uomo sia capace di costruire dei valori e di riorganizzare attorno ad essi la propria visione del mondo rendendola, attraverso la sua coerenza e razionalità, perfettamente possibile. Pasolini prolunga questa riflessione in un'altra opera, di cui conserviamo solo il trattamento, ovvero *Porno-Teo-Kolossal*. Anche qui la verità, monolitica e nomotetica, viene esplicitamente rappresentata come ideologia e posta in conflitto con la realtà. Rispetto a *Salò*, come vedremo meglio più avanti, *Porno-Teo-Kolossal* ha il vantaggio di mettere esplicitamente in scena la natura prospettica della verità e delle forze che la fanno essere storicamente tale, e questo ci conduce naturalmente alla questione del senso.

## 2. Senso (e segno)

Per Nietzsche, in rottura con gran parte della tradizione filosofica, la realtà non è concepibile in termini di fenomeni e di leggi naturali o di apparenze e di essenze. Il significato di un qualsiasi dato umano, biologico o fisico, non è riconducibile a nessuna forma di fondamento bensì alla forza che se ne appropria, che lo sfrutta e che attraverso di esso si esprime. Come scrive Deleuze:

<sup>21</sup> Id., *Passione e ideologia*, in *SLA*, cit., vol. I, pp. 1087-1088.

<sup>22</sup> P.P. Pasolini, *Che cos'è un vuoto letterario*, in *SLA II*, p. 259.



Un fenomeno non è un'apparenza e nemmeno un'apparizione, ma un segno, un sintomo che trova il suo significato in una forza reale. Tutta la filosofia è una sintomatologia e una semiologia. Le scienze sono un sistema sintomatologico e semiologico. Alla dualità metafisica di apparenza ed essenza, e anche alla relazione scientifica di effetto e causa, Nietzsche sostituisce la correlazione di fenomeno e significato. Ogni forza è appropriazione, dominio, sfruttamento di una quantità di realtà. Anche la percezione, nei suoi vari aspetti, è l'espressione di forze che si appropriano della natura. Ciò significa che la natura stessa ha una storia. La storia di una cosa, in generale, è il susseguirsi di forze che si impossessano di essa e la coesistenza di forze che lottano per impossessarsene. Lo stesso oggetto, lo stesso fenomeno cambia significato a seconda della forza che se ne appropriava. La storia è la variazione dei significati, cioè "la successione di fenomeni di assoggettamento più o meno violenti, più o meno indipendenti l'uno dall'altro"<sup>23</sup>.

Su questa idea di filosofia come semiologia si apre un altro, importantissimo parallelo con il pensiero pasoliniano. Come sappiamo Pasolini scrive una teoria del cinema come semiologia della realtà. In breve, ciò significa che il cinema ci consente di capire che di fronte ai fenomeni ci comportiamo come altrettanti interpreti di fronte a un segno. Fondamentalmente il nostro rapporto con la realtà è dunque di natura semiologica e quindi interpretativa. Più radicalmente ancora, per Pasolini, dire che la realtà è segno significa superare l'idea che ci sia sotto di esso qualcosa che segno non sia. Anch'egli postula, insomma, il superamento della distinzione tra essere e apparire, tra noumeno e fenomeno, tra essenza ed esistenza. Con la sua teoria del cinema Pasolini vuole invece affermare la radicalità assoluta del segno. Lo fa in una serie di testi contenuti in *Empirismo eretico*, il più significativo dei quali nella prospettiva che ci interessa è senza dubbio il dialogo a distanza con Umberto Eco intitolato *Il codice della realtà*:

[...] tutte le mie caotiche pagine su questo argomento (codice del cinema uguale codice della realtà, nell'ambito di una Semiologia Generale) tendono a portare la Semiologia alla definitiva culturizzazione della natura (ho ripetuto sette o otto volte che una Semiologia Generale della realtà sarebbe una filosofia che interpreta la realtà come linguaggio). Io vorrei cioè che si andasse fino in fondo. Non vorrei arrestarmi sul ciglio dell'abisso

---

<sup>23</sup> G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 3.

su cui tu ti fermi. [...] Supponiamo dunque, *per absurdum* – sottolineo «*per absurdum*» – che esista un Dio. Culturizziamo cioè la natura nell'unico modo che è preventivamente possibile. E dedichiamo a questa fatua questione non più di una mezza paginetta. [...] Ora, poiché è seccante parlare di Dio tra persone laiche, limitiamoci almeno a chiamare Dio, Brama, e abbreviamolo in B. L'esistenza di B. (di carattere vedico-spinoziano) fa dell'affermazione «la realtà è un linguaggio» un'affermazione non più apodittica e immotivata, ma, in qualche modo sensata e funzionale: «la realtà è il linguaggio di B.». Con chi parla B.? Mettiamo con Umberto Eco. (Che, essendo stato molto cattolico, mi dicono, ora, a proposito di B. è un po' sulle difensive). Mettiamo che, in questo momento, B. parli con Eco, usando come segno, un segno ultimo, i capelli di Jerry Malanga. Ma che differenza c'è tra i capelli di Jerry Malanga e gli occhi di Umberto Eco? Essi non sono che due organismi della realtà, la quale è un *continuum* senza alcuna soluzione di continuità: un corpo unico, ch'io sappia. I capelli di Jerry Malanga e gli occhi di Umberto Eco appartengono dunque allo stesso Corpo, la fisicità del Reale, dell'Esistente, dell'Essere; e se i capelli di Jerry Malanga sono un oggetto che si «autorivela» come «segno di se stesso» agli occhi ricettori di Umberto Eco, non si può dire che si tratti di un dialogo, ma di un monologo che il Corpo infinito della Realtà fa con se stesso<sup>24</sup>.

Anche per Pasolini, insomma, un fenomeno è un segno che trova il suo significato nella forza che se ne appropria: «questa quercia fisica qui davanti ai miei sensi, è essa stessa un segno: un segno non certo scritto-parlato, ma iconico-vivente o come altro si voglia definirlo. Sicché [...] i segni delle lingue scritto-parlate non fanno altro che tradurre i segni del Linguaggio della Realtà»<sup>25</sup>. Ma non vi può essere traduzione senza interpretazione, poiché è nella natura stessa del segno possedere una pluralità di significati, e questo, naturalmente, significa che la conoscenza stessa non può che essere interpretazione. Del resto, tra le principali caratteristiche delle realizzazioni cinematografiche vi è precisamente quella di rivelare la natura polisemica del linguaggio della realtà (così come la poesia rivela la polisemia del linguaggio scritto-parlato). Tanto per Pasolini quanto per Nietzsche, dunque, la filosofia come semiologia della realtà è per essenza plurale, «il pluralismo è il modo di pensare propriamente filosofico,

<sup>24</sup> P.P. Pasolini, *Empirismo eretico*, in *SLA*, cit., vol. I, p. 1616.

<sup>25</sup> Ivi, pp. 1593-1594.

inventato dalla filosofia: l'unico garante della libertà della mente concreta, l'unico principio di un ateismo violento. Gli Dei sono morti: ma sono morti dal ridere, sentendo un Dio dire che era l'unico»<sup>26</sup>. Può sembrare forse azzardato collegare questa affermazione nietzschiana col passo di *Petrolio* in cui il narratore evoca, alla fine delle visioni del Merda, l'apparizione di un tabernacolo contenente la figura di una divinità ai piedi della quale si legge «ho eretto questa statua per ridere»<sup>27</sup>. E tuttavia tutto porta a pensare che il valore «irridente, corrosivo, delusorio» che il narratore attribuisce all'epigrafe qualora, come invita a fare, la si riferisca all'intera opera, miri precisamente a distruggere qualsiasi monumentalizzazione di pensiero, ovvero qualsiasi costruzione che pretenda di possedere il valore di una Verità monolitica<sup>28</sup>. Non esiste forse romanzo in cui, più e meglio che in *Petrolio*, si possa fare l'esperienza della pluralità dei significati rivendicata da Nietzsche, per il quale:

Non esiste evento, fenomeno, parola o pensiero il cui significato non sia multiplo. Qualcosa è a volte questo, a volte quello, a volte qualcosa di più complicato, a seconda delle forze (gli dèi) che se ne impossessano. [...] Una cosa ha tanti significati quante sono le forze in grado di impadronirsene. Ma la cosa stessa non è neutrale e si trova più o meno in affinità con la forza che la sta afferrando. Ci sono forze che possono impadronirsi di qualcosa solo dandogli un significato restrittivo e un valore negativo. L'interpretazione rivela la sua complessità se consideriamo che una nuova forza può apparire e appropriarsi di un oggetto solo assumendo, nelle sue prime fasi, la maschera delle forze precedenti che già lo occupavano<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 4

<sup>27</sup> P.P. Pasolini, *Petrolio*, Milano, Garzanti 2022, appunti 74 e 74a.

<sup>28</sup> P.P. Pasolini, *Petrolio*, cit., appunto 74<sup>o</sup>: «questa iscrizione [...] si pone addirittura come epigrafe di tutta intera la presente opera (“*monumentum*” per eccellenza): ma il suo senso è in tal caso diametralmente opposto a quello qui sopra accennato: esso è infatti irridente, corrosivo, delusorio (ma non però, per questo, meno sacro!)».

<sup>29</sup> G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 8. Significativo da questo punto di vista in *Petrolio* l'appunto 34 bis, intitolato «Prima fiaba sul potere (dal “Progetto”)» dove leggiamo: «Posseduto [l'intellettuale] da tale Santità reale, egli si rese conto che tale Santità reale era stata un dono del Diavolo; che la Verità in cui di colpo viveva era stata opera della Menzogna; che il Bene di cui ineffabilmente, di colpo, godeva, era prodotto del Male; che la Rivelazione era avvenuta attraverso i suoi peggiori sentimenti»; e all'appunto 32: «I problemi erano i problemi di quel momento, la verità era la verità di quel momento».

Certo si può obbiettare che la pluralità dei significati non annulla di per sé la possibilità di una verità, ma bisogna tener presente da una parte che tale pluralità corrisponde a una pluralità di prospettive sulla realtà e dall'altra che la conoscenza non si dà se non all'interno di questo sistema prospettico come risultato di un sistema di forze. Il termine prospettivismo – *Perspektivismus* – introdotto da Nietzsche in filosofia, esprime precisamente non tanto la relatività della verità quanto la relatività storica del concetto di verità. Come leggiamo in uno dei frammenti postumi del 1886: «la parola “conoscenza” ha un senso finché si considera che il mondo è conoscibile: ma si dà il caso che esso è *interpretabile* in modi diversi, non ha nessun senso dietro di sé, ma innumerevoli sensi. “Prospettivismo”»<sup>30</sup>. Come si legge nel *Crepuscolo degli dèi*, l'eliminazione del mondo vero implica anche la scomparsa del mondo apparente. Nella logica prospettivistica di Nietzsche non vi è altro, potremmo dire, che la realtà *delle apparenze*, ovvero della pluralità dei significati.

### 3. Verità

Per rendere ancora più pregnante il collegamento tra la derisione del Dio unico cui fa riferimento Nietzsche e l'epigrafe contenuta in *Petrolio* è sicuramente utile soffermarsi sul rapporto del tutto inedito che Nietzsche istituisce tra conoscenza, verità e potere, un rapporto che trova un'eco particolarmente suggestiva, come vedremo, in un'altra opera di Pasolini, ovvero *Porno-Teo-Kolossal*. La grande lezione su Nietzsche che Michel Foucault pronuncia all'Università McGill di Montréal, nell'aprile del 1971<sup>31</sup>, evidenzia in modo particolarmente efficace il senso di tale rapporto.

Foucault insiste dapprima sul fatto che per Nietzsche l'idea di conoscenza propria della tradizione non è che un'invenzione che ha lungamente fatto schermo alla realtà del prospettivismo. Ma si impegna soprattutto a dimostrare come Nietzsche decostruisca il rapporto

<sup>30</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, fr. 7 [60] (trad. it di S. Giametta, *Opere di Friedrich Nietzsche. Vol. 8.1: Frammenti postumi 1885-1887*, edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da G. Colli-M. Montinari, Adelphi, Milano 1975, pp. 299-300, modificata).

<sup>31</sup> M. Foucault, *Comment penser l'histoire de la vérité avec Nietzsche sans s'appuyer sur la vérité*, in Id., *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France*, Seuil/Gallimard, Paris 2011, p. 195.

che la tradizione ha costruito tra conoscenza e verità. La verità non è l'oggetto della conoscenza ma il correlativo ulteriore e necessario di quella particolare invenzione che è la conoscenza. Il merito della prodigiosa sintesi che offre Foucault del pensiero di Nietzsche è proprio quello di concentrarsi sull'eccentricità della gnoseologia nietzschiana, nel suo rapporto con la verità intesa come sistema di errore e, più radicalmente ancora, di sottolineare come si radichi nella reinterpretazione della coppia schopenhaueriana di volontà e rappresentazione. Per Nietzsche ogni rappresentazione è sempre e solo illusione mentre la volontà è l'unica realtà. Pensare la conoscenza, e quindi la verità, come una delle tante rappresentazioni della volontà, che in Nietzsche è sempre volontà di potenza, ci serve a capire il legame profondo che unisce potere, sapere e verità. In uno dei frammenti scritti nell'autunno del 1887, Nietzsche scrive:

Espresso in termini morali, *il mondo è falso*. Ma, in quanto la morale stessa è una parte di questo mondo, la morale è falsa. La volontà di verità è un *rendere* vero-durevole, un eliminare dalla nostra presenza quel carattere *falso*, una reinterpretazione dello stesso senso dell'*essere*. La verità non è pertanto qualcosa che esista e che sia da trovare, da scoprire, – ma qualcosa *che è da creare* e che dà il nome a un *processo*, anzi a una volontà di soggiogamento, che di per sé non ha mai fine: introdurre la verità, come un *processus in infinitum*, un *attivo determinare*, non un prendere coscienza di qualcosa che sia “in sé” fisso e determinato. È una parola per la “volontà di potenza”<sup>32</sup>.

Se per la tradizione filosofica al centro del rapporto volontà-verità troviamo la libertà, poiché la verità, ricorda Foucault, è libera rispetto alla volontà e la volontà deve essere libera per poter dare accesso alla verità, per Nietzsche le cose stanno in modo completamente diverso: la verità sta alla volontà «nella forma della costrizione e della dominazione. Ciò che lega l'una all'altra non è la libertà, ma la violenza»<sup>33</sup>.

Ora è proprio questa articolazione tra verità e violenza che troviamo in *Porno-Teo-Kolossal*. Come è noto, il trattamento pasoliniano narra la vicenda di due personaggi, Epifanio e il suo servitore Nunzio,

---

<sup>32</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, fr. 9 [91] (trad. it di S. Giametta, *Opere di Friedrich Nietzsche*. Vol. 8.2: *Frammenti postumi 1887-1888*, edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da G. Colli-M. Montinari, Adelphi, Milano 1971, p. 43).

<sup>33</sup> M. Foucault, *op. cit.*, p. 207.

che partono da Napoli per inseguire una stella cometa alla ricerca del Messia, portando con sé dei doni come i Re Magi. Nell'idea di Pasolini la cometa è una metafora dell'ideologia e inseguendola i due personaggi attraversano una serie di città-utopia: Roma-Sodoma, Milano-Gomorra, Parigi-Numanzia fino alla meta del loro viaggio, la città di Ur dove è nato il Messia. Ogni città dell'Utopia, scrive Pasolini, «è quella che gli utopisti medioevali chiamavano la città di Dio. Con tutte le sue regole coerenti e assolute – un mondo assolutamente astratto, ideale, perfetto»<sup>34</sup>, insomma un mondo improntato a un ideale considerato assolutamente vero e incontestabile al quale tutti naturalmente si conformano. Nel caso di Roma-Sodoma questo ideale è l'omosessualità, in quello di Milano-Gomorra è l'eterosessualità, nel caso di Parigi-Numanzia, quello forse più interessante, è la libertà. Sebbene l'ideale sia perfettamente incarnato dagli abitanti di ognuna di queste città, Epifanio e Nunzio assistono in ognuna di esse a un episodio di trasgressione della regola, un momento in cui la perfezione si infrange e la verità viene in qualche modo smentita. A Roma e a Milano sono rispettivamente un amore eterosessuale e una passione omosessuale che vengono a turbare la perfezione ideale. In entrambi i casi la punizione che si abbatte sui trasgressori – che trasgrediscono, si noti, per irrefrenabile passione quindi in nome di una realtà che smentisce la perfezione della verità – è terribilmente violenta, sebbene più atroce a Milano che a Roma. Nel trattamento pasoliniano il viaggio è propedeutico non solo alla dimostrazione del carattere arbitrario della verità ma anche alla costante del suo legame con la violenza. Ciò appare in modo paradossale nell'episodio di Parigi che, come la Numanzia antica, è una città assediata. Un esercito fascista la circonda e la popolazione, per non soccombere alla schiavitù, non ha altra scelta che il suicidio collettivo. Senza soffermarci ora sulla complessità di questo episodio – che vede il promotore del suicidio, un poeta, rifiutare all'ultimo di darsi la morte – è evidente come persino la libertà e la democrazia, qualora siano assunte come una verità assoluta, rivelino il legame tra verità ideale e violenza. È, infatti, tramite un *referendum* che la democratica Parigi-Numanzia sceglie *maggioritariamente* un suicidio di massa che *tutti* dovranno praticare. Non solo, nel passo del testo in cui il poeta propone questa azione collettiva, Pasolini insiste su «quel tono partico-

<sup>34</sup> P.P. Pasolini, *Porno-Teo-Kolossal*, in Id., *Per il cinema*, vol. II, a cura di W. Siti-F. Zabagli, con due scritti di B. Bertolucci e M. Martone e un saggio introduttivo di V. Cerami, Mondadori, Milano 2001, p. 2710.

lare che ha sempre la verità»<sup>35</sup> e quel tono, si intuisce, è quello coercitivo e violento proprio a qualsiasi veridizione dogmatica. Dopo la tappa di Parigi-Numanzia, il viaggio di Epifanio e Nunzio prosegue, sempre inseguendo, tra varie peripezie, la cometa fino a giungere a Ur. È lì che la stella si è fermata, abbassandosi su un terreno coperto da immondezze, all'altezza di una spelonca polverosa. Giunto sul posto Epifanio cade boccheggiante a terra, ma davanti alla grotta non c'è niente e nessuno. «Polvere, sassi, le tracce di un fuoco di beduini, qualche cagata secca. Ecco tutto quello che c'è, illuminato dalla luce violentissima della Cometa»<sup>36</sup>. Solo poco dopo fa capolino un ragazzino arabo che vende cianfrusaglie e *souvenirs* e propone a Epifanio, per mille lire, «in un buffo italiano, “medalietta di Messia!”»<sup>37</sup>. Il viaggio si è concluso ed Epifanio muore e assieme a Nunzio sale nei cieli alla ricerca del paradiso che naturalmente non c'è.

La conclusione si iscrive perfettamente nel prospettivismo assunto da Nietzsche: «“Eppure”... mormora Epifanio “come tutte le Comete, anche la Cometa che ho seguito io è stata una stronzata. Ma senza quella stronzata, Terra, non ti avrei conosciuto...”»<sup>38</sup>.

Se la cometa è una metafora della verità inseguita da Epifanio appare chiaro che essa non esiste al di fuori della storia configurandosi come uno dei diversi modi di costruire la differenza del vero e del falso su degli oggetti o delle regioni dell'esperienza che sono stati essi stessi costruiti nella storia. È questo che il viaggio ha insegnato a Epifanio, ed è questo che troviamo chiaramente espresso in un frammento postumo dell'autunno del 1886:

Che il *valore del mondo* stia nella nostra interpretazione (e che forse in qualche luogo siano possibili interpretazioni diverse da quelle meramente umane); che finora le interpretazioni siano state tutte valutazioni prospettivistiche, in virtù delle quali noi nella vita, ossia nella volontà di potenza, ci conserviamo per lo sviluppo della potenza; che ogni *elevazione degli uomini* comporti il superamento di interpretazioni più ristrette; che ogni rafforzamento mai raggiunto, ogni allargamento di potenza apra nuove prospettive e imponga di credere a nuovi orizzonti – tutte queste cose si ritrovano ovunque nei miei scritti. Il mondo che

---

<sup>35</sup> Ivi, p. 2739.

<sup>36</sup> Ivi, p. 2751.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Ivi, p. 2753.



*in qualche modo ci interessa* è falso, ossia non è una realtà, bensì un'invenzione e un arrotondamento di una magra somma di osservazioni; esso è «fluido», come qualcosa che diviene, come una falsità che si sposta sempre di nuovo e che non si avvicina mai alla verità, perché – non c'è una verità<sup>39</sup>.

Ora, appare chiaro che se non esistono oggetti invarianti nella storia, ma solo segni rispetto ai quali costruiamo dei giochi di veridizione attraverso un'operazione inventiva e creativa, non c'è molta differenza tra la forza che anima le diverse forme di conoscenza e quella che muove l'artista nel creare le sue opere. Questo spiega perché l'arte, come luogo dell'invenzione, sia agli occhi di Nietzsche in qualche modo la forma più perfetta di espressione della volontà di potenza.

#### 4. *La falsa innocenza dell'arte (e il "terzo ebreo")*

In una riflessione sul cinema del 1975 Pasolini si chiedeva:

Io non conosco del resto nessuno in questi ultimi decenni che non si sia adoperato ad altro, in campo estetico, che a ribadire e dimostrare ossessivamente l'unità e quindi l'innocenza dell'arte. Pare che se questa unità e l'annessa innocenza dovesse andare perduta, tutto andrebbe perduto. Invece, naturalmente, è chiaro che anche l'arte è divisa, anche l'arte contiene due arti, anche in essa non vi è quella purezza che la «falsa idea» dei teorici anche marxisti vi postula. E lo strano è che ogni giorno, anzi ad ogni istante, leggendo e guardando opere d'arte non facciamo altro che sperimentare in esse delle contraddizioni, degli elementi inconciliabili. Ma ci passiamo sopra, conservando solo, a proposito dell'arte, un «sentimento di ambiguità» che ci appare come colpevole. In effetti la grande difficoltà è staccare il mondo estetico da tutto il resto e esercitare su di esso un'analisi che sia solo per esso valevole, giungendo a scoperte che abbiano valore di rivelazione solo al suo interno. Insomma si dovrebbe fare per l'arte ciò che Marx ha fatto per la società e Freud per l'interiorità. Occorrerebbe un Terzo Ebreo che inventasse per l'arte ciò che è per la società la «lotta di classe» e per l'interiorità il dramma tra conscio e inconscio: allo scopo, lo ripeto ancora una volta, di non lasciare nulla di idealisticamente innocente<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, fr. 2 [108] cit., pp. 101-102.

<sup>40</sup> P.P. Pasolini, *Tre riflessioni sul cinema*, in *SLA*, cit. vol. II, p. 2704.



La questione, suggerisce più avanti Pasolini, non è chiedersi che cosa in un'opera sia arte e che cosa non lo sia. Osservare le compromissioni di un cineasta col mondo commerciale dell'industria cinematografica non significa rilevare un'ambiguità dell'arte o una sua impurità poiché queste compromissioni, quand'anche intacchino la forma dell'opera, non sono di ordine estetico. La creazione artistica possiede una specifica ambiguità che si tende ad ignorare in nome di una sua presunta innocenza. Ma di che ambiguità sta parlando Pasolini? Se ci si riferisce al parallelo che pone con la società e con l'interiorità, e quindi con Marx e con Freud, si intuisce che questa ambiguità ha a che vedere col rapporto che l'arte istituisce con la propria intenzione espressiva. Dal Romanticismo in poi, l'arte rivendica una specifica autonomia nell'ambito della quale, ad esempio, non sia più legittimo distinguere, come lo si fa comunemente o all'interno di altri ambiti del sapere, tra verità e finzione. L'autonomia dell'arte ha come correlato la libertà espressiva e questa l'innocenza dell'arte. Ma fino a che punto l'espressione è innocente? La questione naturalmente non è moralizzare o responsabilizzare giuridicamente l'espressione artistica. Il problema è più radicale e ha a che vedere con l'intenzione artistica. Che cosa fa un artista quando crea? In Nietzsche la domanda è posta e la risposta è netta e precisa:

Manca la contrapposizione tra un mondo vero e uno apparente: c'è un solo mondo, ed è falso, crudele, contraddittorio, corruttore, senza senso [...]. Un mondo così fatto è il vero mondo [...]. Noi abbiamo bisogno della menzogna per vincere questa «verità», cioè per vivere [...]. La metafisica, la morale, la religione, la scienza – [...] vengono prese in considerazione solo come diverse forme di menzogna: col loro sussidio si crede nella vita. «La vita deve ispirare fiducia»: il compito, così posto, è immenso. Per assolverlo, l'uomo dev'essere per natura un mentitore, dev'essere prima di ogni altra cosa un artista [...]. Metafisica, morale, religione, scienza, sono nient'altro che creature della sua volontà d'arte [...]»<sup>41</sup>.

Se, come crediamo, è in Nietzsche che Pasolini attinge la propria interrogazione sulla pretesa, idealistica innocenza dell'arte, è allora chiaro che l'ambiguità alla quale si riferisce ha a che vedere con la volontà a cui l'opera dà forma. Quando creiamo un'opera non stiamo facendo qualcosa che è avulso dalla rete di cui fanno parte le altre

---

<sup>41</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, fr. II [415] (trad. it., pp. 396-397).

espressioni della volontà di potenza, anzi. Anche l'arte è un'interpretazione che si inserisce nelle reti di invenzione/interpretazione come ogni altra forma di azione e di conoscenza. Superare l'idea di un'innocenza dell'arte significa superare l'idea che l'arte possa stare in una sfera separata dalle altre forme di sapere e avere con la realtà un rapporto di relativa distanza o di minor implicazione rispetto a quello degli altri saperi. Se la creazione artistica non è altro che espressione della volontà d'arte alla stregua della religione, della scienza ecc. e se la volontà d'arte è «bisogno della menzogna» allora la libertà di non distinguere tra verità e finzione non può più essere l'elemento discriminante per identificare lo spazio specifico dell'espressione artistica e per relativizzare il rapporto che esso intrattiene con la realtà. In altri termini, «staccare il mondo estetico da tutto il resto e esercitare su di esso un'analisi che sia solo per esso valevole», come richiede Pasolini, significa guardare all'opera d'arte come a una forma di "ordinamento integrale della realtà", una menzogna che dà corpo alla realtà con lo stesso potere veritativo delle altre menzogne. Rifiutare, come vuole Pasolini, che si guardi all'arte con gli strumenti della psicoanalisi o dell'economia, significa rifiutare lo statuto tutto sommato ancillare del sapere artistico e rivendicare una sua specifica modalità di azione nella realtà e di dominio di essa. Nessuna opera è innocente se la si intende nietzschianamente come espressione della volontà di potenza in tutta la sua portata. Il che ci riporta naturalmente a una concezione profondamente rinnovata dell'arte come intervento, consapevole o inconsapevole, nella rete dei valori che costruiscono la realtà e la vita.

*Sorbonne Université*

[davide.luglio@sorbonne-universite.fr](mailto:davide.luglio@sorbonne-universite.fr)

## Pasolini e Freud\*

di

SILVIA DE LAUDE

**ABSTRACT:** *Pasolini and Freud.* «I have indeed read the entirety of Freud in Bologna», Pasolini said in a 1963 article, later reprinted in *Descrizioni di descrizioni*. While this claim is certainly an exaggeration, since Freud's works were banned during fascism, Pasolini indeed had a longstanding interest in the writings of Sigmund Freud, the pioneer of psychoanalysis. These writings provided him with a conceptual framework for his exploration of the complexities of the “family novel”, which he continued to engage with throughout his career. Pasolini unabashedly repurposed Freud's ideas and concepts, going so far as to diagnose a «powerful Oedipus complex» in the 1940s. This essay seeks to delve into the presence of Freud's influence on the literary and cinematic works by Pasolini, who only in the final, incredibly prolific years of his life did begin to consider alternative ideas from the field of psychoanalysis, such as those put forth by Ferenczi (not examined in this essay) and (more contentiously) Lacan.

**KEYWORDS:** Pier Paolo Pasolini, Sigmund Freud, Psychoanalysis; “Family Novel”, Oedipus complex

**ABSTRACT:** «Tutto Freud l'avevo appunto letto a Bologna», a vent'anni, scrive Pasolini in un articolo del 1963 confluito in *Descrizioni di descrizioni*. Si tratta certo di un'esagerazione, perché le opere di Freud erano messe all'indice durante il fascismo, ma è vero che fin da ragazzo Pasolini è interessato agli scritti del fondatore della psicoanalisi, Sigmund Freud, che forniscono il telaio di un “romanzo familiare” soggetto a molteplici, tardive messe a fuoco, e insieme un repertorio di idee e concetti sottoposto ad un riuso spregiudicatissimo, al punto di diagnosticare negli anni Quaranta «un forte complesso di Edipo». Il saggio si propone di ricostruire le tracce di Freud nell'opera letteraria e cinematografica di Pasolini, che solo nei suoi ultimi, incredibilmente prolifici anni di vita, si apre a suggestioni diverse anche in campo psicoanalitico, ossia a figure (qui non considerate) come Ferenczi e (più problematicamente) Lacan.

---

\* Questo saggio riprende con alcune modifiche e aggiunte la parte iniziale di un altro mio testo, *Pasolini e i linguaggi della psicoanalisi*, che ho pubblicato in G. Alfano-S. Carrai (eds.), *Psicoanalisi e letteratura italiana*, Carocci, Roma 2019, pp. 187-212.

KEYWORDS: Pier Paolo Pasolini, Sigmund Freud, psicoanalisi, “romanzo familiare”, complesso di Edipo

I. «*Tutto Freud l'avevo appunto letto a Bologna*»

Nel 1963, Pasolini pubblica sul «Giorno» un articolo dal titolo redazionale *Freud conosce le astuzie del grande narratore*. Lo spunto è la riproposizione da Boringhieri dei *Casi clinici* con introduzione di Cesare Musatti, uscita per la prima volta da Einaudi dieci anni prima. Ma l'attacco è narrativo: un ritorno a Bologna per alcune interviste da montare nel «film-inchiesta sulla vita sessuale italiana» (*Comizi d'amore*); una passeggiata domenicale alle bancarelle di libri del Portico della Morte frequentate assiduamente da ragazzo – «c'era il solito gelo, l'ombra del giorno d'autunno (la morte)»; «E, cosa orrenda, dagli anni Trenta a questo '63 brutto e sacrilego, occhioggiavano fra gli altri, fatti oggetti, impoveriti strumenti allineati fra mille affini, il volume di *Accattone*, e di *Ragazzi di vita*: e così è finita»<sup>1</sup>. L'impressione è di una desolazione funebre («Mai, per il Portico della Morte, il toponimo suonò più reale»), di angoscia e stagnazione. Atto riparatorio, l'acquisto di un libro scelto non per caso: «Fu per questo dolore, certamente, per questo rovesciamento di situazione – in una situazione, in realtà, immutata – che mi venne voglia di comprare il libro di Freud da leggere in treno al ritorno» (*ibid.*). Prima di una requisitoria contro la «mancata conoscenza e coscienza pubblica di Freud», noto in Italia a non più di «quattro intellettuali», e prima ancora di pagine molto belle sulla qualità della scrittura di Freud («qualità di romanziere, di sapiente narratore», «della razza di quelli che “scrivono male”<sup>2</sup>, come Dostoevskij e Svevo»), trova spazio un ricordo: «tutto Freud l'avevo appunto letto a Bologna (e acquistato in parte proprio al Portico della Morte) vent'anni fa e più, atto fondamentale della mia cultura e della mia vita.

Certo, quel “tutto” è un'esagerazione: sotto il regime fascista Freud

---

<sup>1</sup> P.P. Pasolini, *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, a cura di W. Siti-S. De Laude, con un saggio di C. Segre, 2 voll., Mondadori, Milano 1999, p. 2404. Da qui attingo anche le citazioni seguenti.

<sup>2</sup> Pasolini tornerà su questa espressione (“scrivere male”), mettendola in corsivo, nella recensione del 1974 alle *Poesie nascoste* di Kavafis, dove è detto che in tanti testi del poeta alessandrino «la situazione» è «più forte della pagina: come succede per i grandi romanziere *che scrivono male*» (Id., *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit. p. 2025).

era un autore proibito; non circolavano molte traduzioni, né risulta che Pasolini abbia mai letto gli scritti del fondatore della psicoanalisi in tedesco. Nella prefazione a *Un paese di temporalis e di primule*, il cugino Nico Naldini ricorda tra i libri di Pier Paolo «solo un'edizione universitaria semiclandestina di *Tre contributi sulla teoria sessuale*, ottenuta dalla riproduzione di un testo dattiloscritto»<sup>3</sup>. Dell'opera esisteva già una traduzione italiana<sup>4</sup>, ma Naldini è sicuro che quella della biblioteca di Casarsa fosse una pubblicazione non ufficiale. I *Tre contributi sulla teoria sessuale* (nelle opere complete a cura di Musatti, *Tre saggi sulla teoria sessuale*) sono quelli in cui Freud tratta della sessualità infantile; delle trasformazioni legate alla pubertà; del «complesso di Edipo»; della disposizione sessuale «perversa e polimorfa» dei bambini e delle cosiddette «aberrazioni sessuali». Non sappiamo, però, cosa comprendesse questa «edizione universitaria semiclandestina», che il cugino cita anche in uno scritto più recente, definendo i fogli dattiloscritti che la componevano una «mina» vagante tra gli scaffali di un annesso alla cucina nella casa materna di Casarsa<sup>5</sup>.

La pubblicazione del volume che raccoglie «gli elenchi tematici via via compilati per annotare i libri della biblioteca di Pier Paolo Pasolini rimasti in casa dopo la sua scomparsa»<sup>6</sup> aiuta alla ricostruzione di quel «tutto» Freud bolognese, anche se la ricostruzione può essere solo congetturale, visto che mancano, tra quelli sopravvissuti, volumi che certo lo scrittore aveva posseduto e utilizzato nella stesura di alcune opere – un esempio per tutti, Brown<sup>7</sup>, addirittura saccheggiato in *Petrolio* e nell'ultima revisione di *Bestia da stile*. Qualche idea, comunque, è possibile farsela. Di Freud, compaiono tra i «libri della formazione» giusto *Il Mosè di Michelangelo*<sup>8</sup> e in francese *Moïse et le Monothéisme*<sup>9</sup>; accanto ad essi, due volumi di Carl Gustav Jung,

<sup>3</sup> N. Naldini, *Al lettore nuovo di Pasolini*, in P.P. Pasolini, *Un paese di temporalis e di primule*, a cura di N. Naldini, Guanda, Parma 1993, p. 22.

<sup>4</sup> S. Freud, *Tre contributi alla teoria sessuale*, prima traduzione italiana autorizzata sulla quarta edizione tedesca del 1920 del prof. M.L. Bianchini, Libreria psicoanalitica internazionale, Zurigo 1921.

<sup>5</sup> N. Naldini, *Tanti libri attorno al Larin*, in G. Chiarocci-F. Zabagli (eds.), *La biblioteca di Pier Paolo Pasolini*, Olschki, Firenze 2017, pp. XIII-XIV.

<sup>6</sup> Ivi, p. XX.

<sup>7</sup> N.O. Brown, *Corpo d'amore*, Il Saggiatore, Milano 1969.

<sup>8</sup> S. Freud, *Il Mosè di Michelangelo*, trad. it. di E. Servadio, Editrice V. Idelson, Napoli 1946.

<sup>9</sup> Id., *Moïse et le Monothéisme*, traduit de l'allemand par A. Berman, Gallimard, Paris 1948.

entrambi con note di possesso e tracce di lettura: *Psicologia e educazione* e *Sulla psicologia dell'inconscio*<sup>10</sup>.

L'interesse per Freud, d'altra parte, è documentato nell'epistolario fin dai primi anni Quaranta. All'amico Franco Farolfi, nel '41, Pasolini scrive di star "coltivando" Freud in dispettosa polemica nei confronti di un *pensum* universitario assegnato da Carlo Calcaterra sulle *Rime* del Tasso. L'anno dopo, *emballé* tramite Freud per il mito di Edipo, non solo entra in fibrillazione nell'attesa di una messa in scena della tragedia di Sofocle con la regia del vecchio Enrico Fulchignoni, ma prova lui stesso a scrivere in proprio un dramma con Edipo come protagonista (*Edipo all'alba*), variando la trama sofoclea nel puntare il riflettore sull'amore incestuoso di Ismene per il fratello Eteocle, forse sotto l'influenza dell'*Œdipe* di André Gide.

Precocissimo e spregiudicato, soprattutto, appare fin dagli anni Quaranta da parte di Pasolini il reimpiego di termini e concetti della psicoanalisi, fra le prime prove di un'intelligenza prensile, spregiudicata e onnivora che sarebbe stata sua per tutta la vita. Già nel 1947, aveva diagnosticato senza mezzi termini un forte «complesso di Edipo» alla cultura friulana rispetto a quella in lingua – si intitola proprio così, *Il complesso di Edipo*, il paragrafo centrale dei tre che compongono l'articolo *Il Friuli autonomo*<sup>11</sup>. Lo stesso anno, gli era parso di poter leggere in questa stessa chiave l'attaccamento alle origini della letteratura dialettale rispetto a quella in lingua<sup>12</sup>. Sempre nel 1947, o l'anno prima, aveva concepito una *pièce* teatrale onirica dal titolo *Il cappellano*, in sé non memorabile ma a lui molto cara, come testimoniano le numerose riscritture<sup>13</sup>. È la *pièce* che sarà riesumata nel 1964-1965 con il titolo ironico *Nel '46!* in cui il protagonista (nella

<sup>10</sup> C.G. Jung, *Psicologia e educazione*, trad. it. di R. Bazlen, Astrolabio, Roma 1947; Id., *Sulla psicologia dell'inconscio*, trad. it. di S. Daniele, Astrolabio, Roma 1947. Tra i volumi superstiti acquisiti in seguito nella biblioteca, e ancora presenti al momento della catalogazione, troviamo anche S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana. Dimenticanze, lapsus, sbadataggine*, introduzione di C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1971; Id. *Cinq psychanalyses*, Presses Universitaires de France, Vendôme 1972; C.G. Jung, *L'io e l'inconscio*, introduzione di M. Trevis, Bollati Boringhieri, Torino 1967; Id., *La psicologia del transfert*, Garzanti, Milano 1974; Id., *Psicologia analitica*, Mondadori, Milano 1975.

<sup>11</sup> P.P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, a cura di W. Siti-S. De Laude, con un saggio di P. Bellocchio, Mondadori, Milano 1999, pp. 43-46.

<sup>12</sup> Id., *Saggi sulla letteratura*, cit., p. 245.

<sup>13</sup> S. De Laude-W. Siti, *Note e notizie*, in P.P. Pasolini, *Teatro*, a cura di W. Siti-S. De Laude, Mondadori, Milano 2001, pp. 1139-1145.

prima stesura un “Don Paolo”, diventato nelle riscritture un professore di nome Giovanni) è attratto dal ragazzino Eligio, oltre che dalla sua stessa madre; scoperto dal ragazzino mentre ne seduce la sorella, lo uccide, e subisce un processo. Nella versione definitiva<sup>14</sup>, è chiaro che è stato tutto un sogno (nel finale, il protagonista è in scena mentre «dorme sul divano»), e una nota iniziale precisa che accanto all’interprete di Don Paolo *un solo attore* deve fare la parte dei personaggi che «rappresentano la *Coscienza*» del protagonista; *un altro*, quelli che rappresentano «il suo *Eros*» interdetto (sua madre, Eligio e la sorella), con una personale rivisitazione della triade freudiana di Io, Es e Super-Io.

Nel periodo del primo *Cappellano*, Pasolini era anche alle prese con il «romanzaccio della *sua* infanzia sacilese» cui accenna il protagonista dei *Parlanti*<sup>15</sup>. Vagheggiava una serie di «Opere sul Mare», solo in parte realizzate, e nel 1951 fonderà questa doppia linea narrativa, autobiografica e marina, nel progetto di un magmatico *Romanzo del mare*, autobiografia di forti ambizioni proustiane giocata sulla convergenza del mare e dell’infanzia, con la sessualità a fare da comune denominatore metaforico. Restano di questo progetto ambizioso e ingestibile solo i due tronconi *Coleo di Samo* e *Operetta marina*, ma la costellazione a cui l’opera naufragata appartiene è di grande interesse, coinvolgendo – attraverso l’idea di *Thetys*, il leggendario mare triassico da cui si sarebbe formato il Mediterraneo – l’espressione *Teta-veleta*, che lo stesso Pasolini racconta nei “Quaderni rossi” di aver coniato a tre anni per nominare il suo sentimento violentissimo di fronte ai primi turbamenti sessuali, «qualcosa come un solletico, una seduzione, un’umiliazione», scatenato soprattutto alla vista della flessione delle gambe dei suoi compagni, in particolare «due fratelli, due adolescenti, che più degli altri mi facevano provare quel sentimento morbido»<sup>16</sup>. Parrebbe ovvia, nel nome inventato per la prima ossessione erotica, l’associazione col seno materno, ma in *Empirismo eretico* Pasolini attribuirà a Gianfranco Contini l’interpretazione di *Teta-veleta* come *reminder* di un antico greco *Tetis*, equivalente al sesso, sia maschile che femminile<sup>17</sup>. Non risulta in realtà che *tetis* in greco signi-

<sup>14</sup> P.P. Pasolini, *Saggi sulla letteratura*, cit., pp. 165-236.

<sup>15</sup> Id., *Romanzi e racconti*, vol. I, a cura di W. Siti-S. De Laude, Mondadori, Milano 1998, p. 189.

<sup>16</sup> Ivi, p. 131.

<sup>17</sup> Cfr. P.P. Pasolini, *Saggi sulla letteratura*, cit., pp. 130-131, 134. Assente in *Empirismo eretico*, l’associazione col seno materno compare nell’intervista rilasciata nel 1971 a Dacia Maraini: «Questo stesso sentimento di *Teta-veleta* lo provavo per il seno di mia madre»



fichi “sesso” né maschile né femminile, ma importa che Pasolini ci credesse, anticipando sulla base delle sue conoscenze psicoanalitiche di allora suggestioni che matureranno più tardi, dopo l’incontro con *Thalassa*<sup>18</sup>. Era già in cantiere, a questa altezza, la stesura dei “Quaderni rossi”, diario che si apre con una serie di ricordi infantili, dal quale in seguito, fra il 1947 e il 1950, Pasolini avrebbe ricavato i romanzi brevi incompiuti *Atti impuri* e *Amado mio*, entrambi apparsi postumi. Freud gli era già entrato in circolo, si era fatto sangue, e proprio nella scrittura diaristica inizialmente privata dei “Quaderni” si incontrano i primi tasselli di un “romanzo familiare” fra i più esibiti e insieme i più sfuggenti ascrivibili ad un autore italiano del Novecento. Un “romanzo familiare”, nell’accezione in cui ha usato il termine Sigmund Freud, che per la complessità e la prepotenza con cui si riversa nell’opera è paragonabile forse solo a quello, dai connotati oscuri, di cui è artefice Giovanni Pascoli. Con alcune enormi differenze, però: perché quello di Pasolini, è il “romanzo familiare” costruito da un «utente di Freud» – la definizione è sua, nel saggio del 1965 *La volontà di Dante a essere poeta*<sup>19</sup>; ed è un “romanzo familiare” che più volte il suo stesso costruttore-protagonista modifica e contraddice, un diorama soggetto, *nell’opera*, a continue correzioni e aggiustamenti, non sempre riconducibili alle tranquillizzanti categorie di un *prima* e di un *dopo*.

## 2. Il “romanzo familiare” di Pier Paolo Pasolini e i suoi ripensamenti

Vediamolo, allora, questo “romanzo familiare”, o questa auto-mitobiografia, che nella versione vulgata ricalca in modo fin pedissequo e senza ombre lo schema edipico. Una madre adorata, oggetto del desiderio. Un padre-rivale, oggetto d’odio. L’arrivo minaccioso di un fratello, Guido, che scombussocka gli equilibri. Che dire di un ragazzo che a Bologna, negli anni dell’Università, aveva comprato tutto il comprabi-

---

(Id., *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 1672). Molte le tracce dell’espressione ancora nell’ultimo Pasolini: Carlo di Tetis è una delle personificazioni del protagonista di *Petrolio*; un saggio del 1973 si intitola *Tetis* (ivi, pp. 257-264); l’abbozzo dell’epigramma che avrebbe dovuto aprire il postumo *Descrizioni di descrizioni* suona: «Nei saggi ideologici ci metto il mio senso comune / solo per quelli poetici, oh Tetis, il mio acume» (S. De Laude-W. Siti, *Note e notizie*, in Pasolini, *Saggi sulla letteratura*, cit., p. 2980).

<sup>18</sup> S. Ferenczi, *Thalassa. Psicoanalisi delle origini della vita sessuale*, Astrolabio, Roma 1965.

<sup>19</sup> P.P. Pasolini, *Saggi sulla letteratura*, cit., p. 1383.



le di Freud, e che racconta poi nel suo diario, con apparente candore, come la nascita del fratello gli avesse provocato una congiuntivite, dalla quale il padre aveva cercato di curarlo con un collirio *accecante*?

In quei mesi [dopo la nascita di Guido] provai anche la sensazione, se non di dover morire, certo di non destarmi più, di sprofondare in un buio infinito. La causa di questo fu una lieve malattia agli occhi, per cui, al mattino, appena desto, mi ritrovavo con le palpebre suggellate, e non riuscivo ad alzarle. Il senso dell'abbandono, della morte, lo ebbi nei primi tempi, quando tenni celato ai miei il mio male<sup>20</sup>.

Quando mia madre stava per partorire ho cominciato a soffrire di bruciore agli occhi. Mio padre mi immobilizzava sul tavolo della cucina, mi apriva l'occhio con le dita e mi versava dentro il collirio. È da quel momento simbolico che ho cominciato a non amare più mio padre<sup>21</sup>.

Tra le opere giovanili, quelle in cui lo schema edipico è declinato tutt'al più con leggeri spostamenti sono diverse. Si è detto del *Cappellano*, ma interessante è anche l'atto unico *La poesia o la gioia*, ancora del '47. I protagonisti sono due fratelli, Paolo (il nome-feticcio di tanti *alter ego* nell'opera giovanile di Pasolini) e Antonio, ma l'atteggiamento psicologico del primo nei confronti del secondo (il maggiore) è chiaramente filiale: «Gli unici momenti di felicità della mia infanzia sono stati quelli in cui, sotto la tavola, vedevo che Antonio aveva le scarpe, non le ciabatte: segno che sarebbe uscito»<sup>22</sup>. Il violento Antonio ha come modello il padre di Pasolini fin nei dettagli (è un militare, fascista "in buona fede"; ha meritato una medaglia d'argento al valore). La moglie è tenera, ma il marito la maltratta con crudeltà. Antonio rende la vita familiare un orrore, tra scenate e minacce di suicidio. La sua assenza, durante la guerra, è presentata da Paolo a un amico come «una vera interruzione, un vero vuoto. Eravamo felici»<sup>23</sup>. Siamo vicinissimi, qui, alla realtà biografica. Al Fondo Pasolini del Gabinetto Vieusseux di Firenze si conservano tre fogli autografi su carta da computisteria con la registrazione quasi stenografica, di mano dello stesso Pasolini, delle reazioni del padre Carlo Alberto alla

---

<sup>20</sup> Id., *Romanzi e racconti*, cit., vol. I, p. 141.

<sup>21</sup> Id., *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., pp. 1671-1672.

<sup>22</sup> Id., *Teatro*, a cura di W. Siti-S. De Laude, Mondadori, Milano 2001, p. 123.

<sup>23</sup> Ivi, p. 132.

notizia che verrà a visitarlo da Udine un medico “alienista”, chiamato dal figlio. Sembra che stia parlando Antonio:

Che bella figura ci farà il poeta Pasolini [...]. Mi meraviglio come non ti vergogni tu di aver chiamato un medico per tuo padre. Ma il fatto è che anche tu sei come tua madre! Ma hai bisogno di fare delle esperienze, tu! Non basta la teoria. Devi aver capito che la pazza è tua madre e non tuo padre [...] io continuerò a soffrire ancora per i pochi mesi di vita che ho, per colpa vostra [...] voi dovete soffrire come mi ha fatto soffrire per 30 anni quella *buona* donna di mia moglie. [...] Ah, voi volete rovinare me? Buon Dio. Non ho mai bestemmiato. Siete voi che mi fate bestemmiare. Vedrete se non vi rovino io. Siccome mio figlio mi odia e mi vuol rovinare, io rovino lui! Vedrete se ha ragione il maggiore Pasolini o il poeta Pasolini. O il poeta Colussi, perché lui si sente un Colussi [...]. E ha detto che se fosse stato qui Guido mi avrebbe cacciato di casa per il colletto. Buffoni. Guido sarebbe stato dalla mia parte perché aveva la testa attaccata al collo, lui [...]. Guido sarebbe stato con me contro le vostre fantasie stupide e idiote [...]. Sto' porco di figlio mi dà l'umiliazione di chiamare un medico di Udine [...]<sup>24</sup>.

Nella scena XIII si dice che Antonio «sconta, odiando, gli eccessi del suo amore»<sup>25</sup>. Il tema dell'odiare-per-troppo-amore sarà tipico della *Religione del mio tempo*, «come se Pasolini, dopo la morte del padre (avvenuta nel dicembre del 1958) si fosse fatto carico di una condizione psicologica paterna, riconoscendola in sé»<sup>26</sup>, e colpisce qui la premonizione, a conferma di come il “romanzo familiare” di Pasolini presenti da subito nodi e contraddizioni che saranno utilizzati più tardi come materiali di costruzione di quello stesso “romanzo”. Certo è che intorno al 1966, in coincidenza con l'inizio delle tragedie in versi, si apre una fase nuova. Già Ferretti<sup>27</sup> aveva fatto notare che «se il motivo della madre è più lineare, paradigmatico», «riconducibile ai tratti più indagati di Pasolini» e soprattutto «alle sue stagioni più definite degli anni Quaranta-Cinquanta» (*Poesie a Casarsa, L'usignolo della Chiesa cattolica*), nelle stagioni successive acquista maggiore spazio

---

<sup>24</sup> S. De Laude-W. Siti, *Note e notizie*, in Pasolini, *Teatro*, cit., p. 1129.

<sup>25</sup> P.P. Pasolini, *Teatro*, cit., p. 130

<sup>26</sup> S. De Laude-W. Siti, *Note e notizie*, in Pasolini, *Teatro*, cit., p. 1129.

<sup>27</sup> G.C. Ferretti, «Mio padre, quando son nato...», «Nuovi Argomenti» 8 (1983), pp. 123-134, qui a p. 123.

il «motivo del padre», come figura dell'autorità ma anche contenuto di erotismo<sup>28</sup>. Secondo Siti, nel tanto ostentato schema edipico è da vedere addirittura una formazione difensiva: nel mondo femminile è concentrata la sede dell'affettività, e il padre è investito di un odio «rassicurante, compatto» – un odio, però, che da un certo punto in poi mostra le sue complicazioni, di cui il lettore è subito messo a parte. (Pochi scrittori sono mossi da un così prepotente impulso a confessare, esibirsi, ritagliare una zona da cui illuminarsi ed esporsi al suo pubblico; gli stessi testi di Pasolini prevedono, per come sono concepiti, un rinvio alla *persona* dell'autore, tanto che sarebbe un perbenismo fuori luogo, per uno scrittore del suo tipo, voler separare il “personaggio” dall'opera: il primo a non farlo è lui)<sup>29</sup>.

Proprio del 1966 (l'anno del ritorno al teatro, che è sempre stato per Pasolini il genere della resa dei conti familiare) è il postumo *Poeta delle ceneri* (titolo alternativo, *Who is me*), auto-analisi in versi in cui l'originaria dedica «A mio padre» delle *Poesie a Casarsa* è presentata come un atto di sfida travestito da conformismo: «segno di quel nostro odio, segno ineluttabile, / segno per un'indagine filologica che non sbaglia / – che non può sbagliare – / quel libro dedicato a lui era in dialetto friulano! Il dialetto di mia madre!»<sup>30</sup>. La variante alternativa di *filologica* è *scientifica*, attributo spesso collegato alle teorie freudiane<sup>31</sup> e parrebbe un'allusione al complesso di Edipo, con la sua “ineluttabilità”; segue, però, l'evocazione di un ricordo (si noti il corsivo, «*devo ricordare*»), che sposta il riflettore su un amore, per il padre, «dei sensi»:

Perché *devo* ricordare  
che, col mio amore iniziale per mia madre,  
c'è stato un amore per lui: e dei sensi.

<sup>28</sup> Cfr. R. Gordon, *Pasolini. Forms of Subjectivity*, Clarendon Press, Oxford 1996, pp. 161-183; M.A. Bazzocchi, *Pier Paolo Pasolini*, Mondadori, Milano 1998, pp. 140-141, e Id., *I burattini filosofi. Pasolini dalla letteratura al cinema*, Mondadori, Milano 2007, pp. 31-32; G. Nisini, «Eravamo grandi nemici». *Appunti critici sull'immagine paterna nell'opera di Pier Paolo Pasolini*, «*Écritures*» 2 (2007), pp. 159-77.

<sup>29</sup> Cfr. W. Siti, *Tracce scritte di un'opera vivente*, in Pasolini, *Romanzi e racconti*, cit., p. XXX; e su questo aspetto dell'opera di Pasolini, cfr. S. De Laude, *Su Pasolini, discrezione e possibilità*, «*Moderna*» 1 (1999), pp. 171-85; Id., «Se proprio Pasolini deve diventare un classico». *Sulle opere complete di Pier Paolo Pasolini nella collana dei Meridiani*, in P. Italia-G. Pinotti (eds.), *Editori e filologi. Per una filologia editoriale*, Bulzoni, Roma 2014, pp. 53-76.

<sup>30</sup> P.P. Pasolini, *Tutte le poesie*, vol. II, a cura e con uno scritto di W. Siti, saggio introduttivo di F. Bandini, Mondadori, Milano 2003, p. 1262.

<sup>31</sup> *Ibidem*, nota asteriscata.

Devo ricordare i miei passetti di ragazzino di tre anni,  
in una città perduta miseramente tra i monti, nell'aria già un  
po' austriaca  
quasi alle sorgenti di un fiume dal nome di museo e di guerra  
e di miseria,  
un fiume celeste fra grandi ghiaie pedemontane –  
i miei passetti lungo il ciglio di una strada  
colpita da un sole che non era della mia vita  
ma di quella dei miei genitori,  
verso il ciglio dove mio padre, uomo giovane,  
stava orinando...<sup>32</sup>

Il “ricordo” è in rapporto con quello che altrove è presentato come un “sogno” (cfr. qui § 3) e anticipa una dichiarazione successiva, nel libro-intervista nato tra il 1968 e il 1969 da conversazioni con Jon Halliday – ma una quasi identica è nella conversazione degli stessi anni con Jean Dufлот, dove si parla di «un amore parziale» per il padre, «che riguardava unicamente il sesso»<sup>33</sup>:

Avevo sempre pensato di odiare mio padre ma di recente, mentre scrivevo *Affabulazione*, che tratta del rapporto fra padre e figlio, mi sono accorto che, in fondo, gran parte della mia vita erotica ed emozionale non dipende da odio per lui, ma da amore per lui, un amore che mi portavo dentro fin da quando avevo circa un anno e mezzo...<sup>34</sup>

L'interesse di confessioni come queste sta non solo nel contenuto. Il ragazzo che negli anni Quaranta si era messo a nudo nel diario guardandosi anche dal di fuori, sempre col suo Freud “in tasca”, non smette di far coincidere elementi del proprio vissuto con concetti dell'elaborazione psicoanalitica. La psicoanalisi, «come un immenso serpente di mare», riaffiora nella sua opera ad ogni ricordo, ritmandone l'evocazione<sup>35</sup>, ed è lui stesso ad ammetterlo, con la mossa del cavallo, così sua, che consiste nel neutralizzare possibili osservazioni o critiche formulandole per primo:

È piuttosto difficile parlare dei rapporti con mio padre e mia madre

---

<sup>32</sup> Ivi, pp. 1264-1265.

<sup>33</sup> P.P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 1408.

<sup>34</sup> Ivi, p. 1286.

<sup>35</sup> F. Bourlez, *Pulsions pasolinienes*, Les Presses du Réel, Dijon 2015, p. 37.

in quanto conosco un po' di psicanalisi, per cui sarei indeciso se parlarne semplicemente [...] o invece in termini psicanalitici<sup>36</sup>.

Provo una grande curiosità per questo metodo d'indagine [la psicoanalisi], e ho letto abbastanza per dubitare di poter parlare delle mie relazioni parentali in modo semplice, o anche solo anedddotico. Temo di imitare il linguaggio psicoanalitico senza averne l'efficacia...<sup>37</sup>

Possibile che quanto è detto sull'amore «dei sensi» debba qualcosa alle pagine freudiane sul cosiddetto “Edipo capovolto”, variante dello schema-base del “complesso” contemplata già nei *Tre saggi sulla sessualità*, dove l'attrazione è per il genitore dello stesso sesso<sup>38</sup>. Il reimpiego di linguaggi della psicoanalisi, in ogni caso, è così consapevole che sul suo «stile clinico» Pasolini arriverà a fare dell'ironia, come quando negli *Appunti per un film su san Paolo*, cominciati nel 1968, un novello Paolo di Tarso tiene pubblici dibattiti mentre gli intellettuali venuti ad ascoltarlo commentano: «La sua è una vera sete di morte», una «tanatofilia, ben accertabile clinicamente»; «Chissà di cosa vuole punirsi questo prete, con la sua sete di morte»<sup>39</sup>.

Le opere che, dopo la metà degli anni Sessanta, affrontano il viluppo del rapporto tra padri e figli nel segno di una paternità amorosa, irregolare o tormentata sono di tono diverso. Onirico-fiabesco, come nei film *La terra vista dalla luna*, *Uccellacci e uccellini* e *Che cosa sono le nuvole?*. Tragico, come in *Affabulazione*, dove il complesso edipico è ribaltato, ed è il padre a desiderare il figlio. Divertito, come nelle poesie *La couvade* e *Sui padri*, scritte durante la lavorazione di *Medea*, nelle quali si allude al rito di alcune società primitive per cui gli uomini del clan “mimano” il parto in coincidenza con le doglie di una donna, condividendo con lei tabù alimentari, interdizioni, isolamento *post partum* – Pasolini ne aveva letto in Frazer<sup>40</sup> e in Reik, citato da Brown<sup>41</sup>. Nella prima, il «tenentino di belle speranze» è chiaramente il padre, Carlo Alberto, ufficiale di carriera:

---

<sup>36</sup> P.P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 1285.

<sup>37</sup> Ivi, p. 1407.

<sup>38</sup> F. Bourlez, *Pulsions pasoliniennes*, cit., 2015, p. 88.

<sup>39</sup> P.P. Pasolini, *Per il cinema*, a cura di W. Siti-F. Zabagli, con due scritti di B. Bertolucci e M. Martone e un saggio introduttivo di V. Cerami, 2 voll., Mondadori, Milano 2001, pp. 1944-1945.

<sup>40</sup> J.G. Frazer, *Il ramo d'oro*, Einaudi, Torino 1950.

<sup>41</sup> N.O. Brown, *Corpo d'amore*, cit.

No, mio padre non ha mangiato l'agouti  
(dopo la mia nascita, quando ero in fasce)  
né, pare – direi – lo haimara, né, tanto meno,  
il maroudi. Allora cosa diavolo ha mangiato,  
quel tenentino di belle speranze?<sup>42</sup>

La seconda si conclude così:

Ah, quante colpe hanno commesso i giovani padri!  
Non si sono astenuti dall'idromele;  
si sono rovinati lo stomaco con l'acquavite;  
hanno divorato miele sotterraneo, passando  
sulle api coi piedi; hanno cavalcato  
fino a essere stanchi e sudati;  
non hanno evitato di parlare con i Cinesi e i Malesi;  
hanno mangiato carne di maiale trovato morto;  
sono passati sul luogo dov'è stato assassinato un uomo:  
insomma, questi giovani padri, ne hanno fatte di tutti i colori!<sup>43</sup>

Mi suggerisce Walter Siti, in tono paradossale ma non troppo, che Pasolini abbia qui «travisato il dato culturale-antropologico, tirando l'acqua al suo mulino. Il rito della *couvade* diventa il sogno desiderante di un mondo dove le donne non sono necessarie. Lui è nato da suo padre, che gli ha trasmesso il coraggio, e il mondo sarebbe meraviglioso se solo le donne sparissero dalla faccia della terra»<sup>44</sup>.

Non manca neppure, su questo versante, la “madre cattiva” del più complesso e autobiografico fra i testi teatrali in versi, *Bestia da stile*, che rovescia per la violenza e la volgarità con cui parla l'immagine canonica della madre pasoliniana, tutta dolcezza e incondizionato amore; i ruoli di padre e madre sembrano addirittura ribaltati, come quando lo Spirito della Madre recrimina in un veneto con volute sgrammaticature così:

Che mama hai avù!  
Potrei dir che l'è stata  
un vero pare  
per te;

---

<sup>42</sup> P.P. Pasolini, *Tutte le poesie*, cit., p. 266.

<sup>43</sup> Ivi, p. 268.

<sup>44</sup> Cito qui una comunicazione personale. Un accenno all'interesse pasoliniano per la *couvade* è in W. Siti, *Pasolini, l'«Iliade» e i giovani eroi*, in E. Fabbro (ed.), *Il mito greco nell'opera di Pasolini*, Forum, Udine 2004, pp. 163-180, qui alle pp. 179-180.

perché 'l tuo padre carnal  
quel lungo Ebreo che mi maritò,  
la vera mare era lù<sup>45</sup>.

*Edipo re*, però, è del 1967, successivo, quindi, al *Poeta delle ceneri* e all'inizio delle tragedie in versi. La cronologia serve a dare indicazioni di massima, e il filone “materno” e “paterno” non arrivano mai del tutto a cancellarsi l'uno l'altro, così che la coerenza va cercata, quando c'è, all'interno dei singoli testi. L'impressione è, alla fine, che per il tanto invasivo “romanzo familiare” pasoliniano, più volte smontato e rimontato, valga lo stesso spirito di non-contraddizione, la stessa rivendicazione della possibilità di conservare tutto, che diventa principio strutturale dell'opera *Divina Mimesis*, pubblicata dall'autore nel 1975 sotto forma di testo postumo che un ipotetico filologo si è trovato a dover pubblicare, concludendo di non poter far altro che conservare «strati diversi», al di là di ogni «manipolazione pur onesta e ragionata»<sup>46</sup>. Ha scritto Walter Siti a proposito di *Supplica a mia madre*, pubblicata nel 1964 in *Poesia in forma di rosa*:

Verso la fine della vita Pasolini riconoscerà che nella primissima infanzia ha subito il fascino fisico del padre, che forse quello è stato il desiderio primario e che l'amore per la madre era la formazione difensiva. La teoria freudiana va a carte e quarantotto. Ma questo groviglio intellettuale non tocca la purezza della *Supplica*: un *coming out* straziante dove le parole si vogliono didattiche nella loro terribilità, facili perché la madre le possa capire (estremo sadismo nella dolcezza). Il figlio le dice “la mia infelicità dipende da te”, ma glielo dice con rime da fidanzato (cuore/amore, tu/schiavitù), con un ritmo piano che la ipnotizza. È una poesia da recitare, un pezzo per attore e voce [...]. La poesia può tagliar fuori la verità, escluderla dalla visuale per lasciar fiorire l'emozione di un gesto psicologicamente violento – “mamma, parliamo”<sup>47</sup>.

### 3. Scrittura e riscritture di un sogno, altri sogni e altre “fantasie”

Interi testi di Pasolini sono costruiti come sogni, dal *Cappellano* a

---

<sup>45</sup> S. De Laude-W. Siti, *Note e notizie*, in Pasolini, *Teatro*, cit., pp. 1205-1206.

<sup>46</sup> P.P. Pasolini, *Romanzi e racconti*, cit., vol. II, p. 119.

<sup>47</sup> W. Siti, *La voce verticale. 52 liriche per un anno*, Rizzoli, Milano 2015, pp. 52-53.

*Calderón*, e di sogni pullula la sua prosa. Uno, analizzato da Bazzocchi<sup>48</sup>, è quasi ossessivo. La prima volta si incontra nel racconto del '46 *Un mio sogno*, probabilmente derivato da uno dei "Quaderni rossi" perduti. Di fronte ai «sobborghi di una città» dove tutto è «deserto e silenzioso», e le case danno l'impressione di essere «abitazioni di morti», il narratore si trova sulle rive di un torrentello, da cui esala «un odore nauseante e acuto», anche se l'acqua è di un colore «limpido, tenero e azzurrino». Il narratore si china sull'acqua e con un soprassalto di emozione gli sembra di «capire (o ricordare?) "qualcosa"», che ha la sua «origine» in «una specie di inesprimibile rapporto tra i cocci, l'odore nauseante, e l'azzurino dell'acqua...». Riaffiora, quindi, con turbamento, il ricordo di essere stato in quel luogo, «in un periodo antichissimo», con il padre. Seguono un «un illogico spaventevole batticuore», un oscuramento della vista e la sensazione di essere morto:

Ero preso da un capogiro, e nel tempo stesso, da un'enorme tranquillità. La vista mi si era oscurata, e tutto mi si presentava con quel misto di straordinario nitore e di confusione con cui gli oggetti appaiono a chi abbia appena appreso la notizia di una sventura irreparabile. E allora capii d'essere morto [...]»<sup>49</sup>.

Molto misterioso, il racconto ha all'origine probabilmente un'esperienza onirica reale, e presenta punti di contatto sia tematici che stilistici con il "ricordo" già citato del *Poeta delle ceneri*: la «città perduta miseramente tra i monti», il fiume, l'azzurro dell'acqua, la ghiaia, la presenza rivelata alla fine del padre – e i puntini di sospensione, secondo lo stesso Pasolini nel saggio sui *Fratelli Karamazov* figura principe della «rimozione», di un non detto segnalato proprio attraverso l'ostentazione di una «lacuna»<sup>50</sup>.

Nel 1948-1949 il fiume, la spalletta del ponte, l'osservazione dell'acqua e l'odore pungente tornano in un episodio presente nelle prime due redazioni del romanzo *La meglio gioventù* – progetto narrativo intricatissimo, da cui Pasolini ricaverà nel 1962 l'esile *Sogno di una cosa*. Il protagonista è un altro Don Paolo autobiografico, prete giovane che arriva nel paese friulano di San Pietro per aiutare il vecchio cappellano. Don Paolo una sera aiuta la madre a innaffiare nell'orto, entra nel piccolo gabinetto esterno alla casa, e lì è sorpreso

<sup>48</sup> M.A. Bazzocchi, *I burattini filosofi*, cit., pp. 5-35.

<sup>49</sup> P.P. Pasolini, *Romanzi e racconti*, cit., vol. I, p. 1304

<sup>50</sup> Id., *Saggi sulla letteratura*, cit., p. 2126.



dal ronzio di una vespa, che appare «dentro un ultimo raggio di sole, luccicando come una piccola moneta d'oro», e lo colpisce fin quasi a fargli perdere i sensi:

[...] sbattendo contro le pareti, [la vespa] ripiegò verso la luce grigia degli orti, dove il suo ronzio si spense. Ma non cessò dentro l'orecchio di Don Paolo, percuotendolo con forza così viva che egli dovette appoggiarsi contro la parete, con una mano contro il davanzale della finestrella, come per non cadere<sup>51</sup>.

Un'altra vespa, ancora in associazione con l'oro, una latrina e una precisa sensazione olfattiva, compare nella prosa lirica dall'*incipit* «La belva ha un profumo», che è de l'1949, e allude alle prime pulsioni omosessuali: «Muoiò nell'odore di latrina della mia infanzia, legato, per sempre, alla vita da una vespa che accende nell'aria l'oro dell'estate»<sup>52</sup>. Nelle prime redazioni della *Meglio gioventù*, ripercuotendosi di estate in estate, «come un filo d'oro che legasse fra loro i tempi e le circostanze in un unico tempo», il ronzio ricorda a don Paolo una lontana esperienza infantile – una passeggiata sul fiume, l'osservazione dell'acqua da una spalletta del ponte, la vista di un gabinetto pubblico, la decisione di entrarci; quindi la scoperta delle prime pulsioni omosessuali, in un vespasiano:

C'era un acuto e fermo tanfo di ammoniaca, e Paolo, molto emozionato, e come sul punto di compiere qualcosa di proibito, si accinse a urinare in quell'ignoto luogo. Ma ecco che sentì delle voci che si avvicinavano: i due che parlavano erano già dentro, ed egli non poteva più uscire... Dovette rimanere nel mezzo, fra i due uomini, e chinando il capo, tremante e stordito, attese che uscissero... Quando si ritrovò presso la spalletta del ponte di nuovo solo, libero, si accorse di essere tutto pervaso da una nuova emozione, inebbrante, spasmodica. Il fiume scorreva alle sue spalle inosservato, in una specie di falso silenzio, mentre egli dentro di sé sentiva un rumore continuo e profondo, come un altissimo stormire. [...] Avrebbe, d'ora in poi, finto di guardare l'acqua del fiume, in attesa che qualcun altro entrasse al vespasiano e vi sarebbe entrato... Per due giorni egli dedicò le prime ore roventi del pomeriggio, a ordire una spola da quel vespasiano ad un altro simile [...] e fu appunto in quelle soste davanti ai marmi afosi che egli udiva spesso il ron-

---

<sup>51</sup> Id., *Romanzi e racconti*, cit., vol. II, pp. 264-265.

<sup>52</sup> Id., *Tutte le poesie*, cit., vol. I, p. 686.

zio dei mosconi, dei tafani e di qualche vespa randagia<sup>53</sup>.

Nelle pagine espunte dalla *Meglio gioventù* (le abbiamo pubblicate, insieme a Siti, col titolo *L'episodio del vespasiano* nell'appendice al *Sogno di una cosa*<sup>54</sup>), è data una spiegazione realistica di due elementi che in *Un mio sogno* rimanevano oscuri (l'odore sgradevole e la «musica altissima»): l'odore, è quello della latrina; la «musica altissima», una trasposizione figurata del pulsare del sangue («altissimo», ancora), che cancella ogni rumore esterno. Il meccanismo della rivelazione è lo stesso della *Recherche* di Proust, dai biscotti inzuppati nel tè dell'inizio fino all'acciottolato disuguale del *Temps retrouvé*, e il calco anzi è «così scolastico che forse per quello Pasolini l'ha eliminato»<sup>55</sup>. Quello che non ha eliminato, però, sono le ramificazioni del «sogno» (o del «ricordo» contenuto nel «sogno»), che si riaffaccia in contesti a volte imprevedibili. Forse anche nella quarta sezione del *Pianto della scavatrice*, che si distacca dall'ambientazione romana e sembra da interpretarsi come un sogno confuso nel quale riaffiorano paesaggi dell'infanzia – segue una specie di autocommento in cui il poeta si guarda dormire, e l'elemento erotico diventa così preponderante che il sonno si conclude con un atto di masturbazione<sup>56</sup>. A introdurre la sezione – siamo arrivati intanto al 1956 – è la strana immagine di un animale che stringe il corpo del poeta tenendolo fermo con un bacio, un animale con le zanne, un cinghiale o un orso:

Mi stringe contro il suo vecchio vello,  
che profuma di bosco, e mi posa  
il muso con le sue zampe di verro

o errante orso dal fiato di rosa,  
sulla bocca: e intorno a me la stanza  
è una radura, la coltre corrosa

<sup>53</sup> Ivi, pp. 267-268.

<sup>54</sup> Id., *Romanzi e racconti*, cit., vol. II, pp. 264-268.

<sup>55</sup> Omesso nell'ultima redazione del romanzo, l'episodio lascia traccia di sé in una pagina misteriosa del racconto *Romans*, che ne è ricavato fra il '48 e il '49: Don Paolo esce per innaffiare l'orto, rientra precipitosamente in casa, tratta male la madre e si butta disperato sul letto (Id., *Romanzi e racconti*, cit., vol. I, pp. 252-254), senza che sia spiegata la causa di tanta disperazione (W. Siti, *Descrivere, narrare, esporsi*, in P.P. Pasolini, *Romanzi e racconti*, cit., vol. I, pp. XCIII-CXLIV, e S. De Laude-W. Siti, *Note e notizie*, ivi, pp. 1946-1949).

<sup>56</sup> P.P. Pasolini, *Tutte le poesie*, cit., vol. I, pp. 842-845.

dagli ultimi sudori giovanili, danza  
come un velame di pollini...<sup>57</sup>

Secondo Bazzocchi non esiste nell'opera poetica di Pasolini una sola ricorrenza che aiuti a interpretare questi versi, se non nella poesia *E l'Africa?*, che racconta nel 1967 il dolore per la mancata realizzazione del film *Il padre selvaggio*. Alfredo Bini, che avrebbe dovuto esserne il produttore, incarna nel testo l'autorità, e improvvisamente Pasolini vede in lui il padre morto una decina d'anni prima, che «come un cinghiale» va e viene dai suoi sogni:

Ah padre ormai non mio, padre nient'altro che padre,  
che vai e vieni nei sogni,  
quando vuoi,  
come un cinghiale appeso a un uncino, grigio di vino e morte  
presentandoti a dire cose terribili,  
*a ristabilire vecchie verità*  
col gusto di chi le ha sperimentate,  
morendo nel vecchio letto matrimoniale da pochi soldi,  
vomitando il sangue dalle viscere sui lenzuoli,  
viaggiandosene per una notte e un giorno  
in una cassa da morto verso l'insospitale Friuli  
di un soleggiato inverno del cinquantanove!<sup>58</sup>

Vero è, però, che un animale con le zanne è già in un ricordo infantile al quale Pasolini dà grande spazio nelle prime pagine dei "Quaderni rossi", *subito dopo* l'evocazione di *Teta-veleta*:

Avevo cinque anni e la mia famiglia allora abitava a Conegliano. [...] La sera di una Domenica io la mamma e il babbo eravamo appena tornati dal cinematografo. [...] Io, aspettando che fosse pronta la cena, sfogliavo certi foglietti che erano stati dati al cinematografo come *réclame*. Ricordo una sola illustrazione ma la ricordo con una precisione che mi turba ancora. Quanto la osservai! Che soggezione, che voluttà mi diede! La divorerai con gli occhi, i miei sensi erano eccitati per poterla gustare a fondo. Provavo allora lo stesso spasimo che ora mi stringe il cuore di fronte a un'immagine o un pensiero che non mi sento capace di esprimere. La figura rappresentava un uomo riverso tra le zampe di una tigre. Del suo corpo si vedevano solo il capo

---

<sup>57</sup> Ivi, vol. I, p. 842.

<sup>58</sup> Ivi, vol. I, p. 1396.

e il dorso; il resto scompariva (lo immagino ora) sotto la pancia della belva. Ma io credetti invece che il resto del corpo fosse stato ingoiato, proprio come un topo tra le fauci di un gatto... Il giovane avventuriero, del resto, pareva ancora vivo, e conscio di essere semidivorato dalla tigre stupenda. Giaceva col capo supino, in una posizione quasi di donna – inerme, nudo. L'animale intanto lo inghiottiva ferocemente, < > di un selvaggio appetito. Davanti a questa figura io ero preso da un sentimento simile a quello che provavo nel vedere i giovanetti a Belluno, due anni prima. Ma era più torbido e continuo<sup>59</sup>.

Di lì, la “fantasia” poi ricorrente di essere mangiato:

Intanto cominciavo a desiderare di essere io l'esploratore divorato vivo dalla belva. Da allora spesse volte prima di addormentarmi fantasticavo di essere in mezzo alla foresta e di venire aggredito dalla tigre. Mi lasciavo divorare da essa...<sup>60</sup>

Segue per associazione «una fantasia simile a questa», cominciata più tardi, «ma prima della pubertà»:

Mi nacque, credo, [la fantasia] vedendo, o immaginando un'effigie di Cristo crocefisso. Quel corpo nudo, coperto appena da una strana benda ai fianchi [...] mi suscitava pensieri non apertamente illeciti [...] per quanto spesse volte guardassi quella fascia di seta come a un velame disteso su un inquietante abisso [...]. Poi nelle mie fantasie apparve espressamente il desiderio di imitare Gesù nel suo sacrificio per gli altri uomini, di essere condannato e ucciso benché affatto innocente<sup>61</sup>.

Anche la “fantasia” di essere accusato e suppliziato innocente accompagnerà Pasolini per tutta la vita<sup>62</sup>.

#### 4. Quando Freud e Proust vanno a braccetto

Quello che colpisce, nel racconto del '46 e nell'*Episodio del vespasiano*, è che Proust e Freud nel giovane Pasolini vadano spesso a braccetto.

---

<sup>59</sup> P.P. Pasolini, *Romanzi e racconti*, cit., pp. 134-135.

<sup>60</sup> Ivi, pp. 135-136.

<sup>61</sup> Ivi, p. 136.

<sup>62</sup> W. Siti, *Tracce scritte*, cit., p. XXI.

Walter Siti<sup>63</sup> ha attirato l'attenzione sui sette distici assonanzati della poesia *Ciasarsa*, un testo che proviene da un fascicolo di poesie datato "agosto-dicembre 1943". Di poco successivo alle aurali *Poesie a Casarsa*, il testo è «pieno di echi proustiani e freudiani», e «prelude con la forza dell'ossessione alla parte 'friulana' di *Edipo re*»:

Se àu fat di frut tal muscli neri  
ta la piel umida e muarta dal soreli?

Copàt me pari o bussàt me mari  
al grin neri di Ciasarsa senza aria?

Alc di pierdùt par sempri al è l'Ûmit  
rosa tal neri dai vecius claps dal mur.

E sot, na possa di aga di seglâr  
a spieglâ il nul neri di cristâl.

Un prat vert, il prat il vert dal mond,  
al lea il sidin di chè aga di plomp<sup>64</sup>.

[CASARSA. Che cosa ho fatto da bambino nel muschio nero, nella pelle umida e morta del sole? / Ucciso mio padre o baciato mia madre nel grembo nero di Casarsa senz'aria? / Qualcosa di perduto per sempre è l'Umido rosa nel nero dei vecchi sassi del muro. / E, sotto, una pozza d'acqua di secchiaio specchia il nuvolo nero di cristallo. / Un prato verde, il prato più verde del mondo, lega il silenzio di quell'acqua di piombo.]

Che Pasolini considerasse *Ciasarsa* una poesia importante, è dimostrato dal fatto che *Il prato più verde del mondo*, traduzione (d'autore) del penultimo verso, doveva dare il titolo a una sezione del *Romancero* pubblicato nella *Meglio gioventù*<sup>65</sup>. Quanto alle immagini dei vecchi sassi del muro, dell'umido perduto e di una pozza d'acqua, tornano ossessivamente in altre pagine giovanili, dove Pasolini si cimenta in uno sforzo di autoanalisi. Nel racconto *Gli adorati toponimi*, il primo del ciclo dei *Parlanti*, scritto nel '47 ma pubblicato solo a Roma nel 1951, si legge:

---

<sup>63</sup> S. De Laude-W. Siti, *Note e notizie*, in P.P. Pasolini, *Tutte le poesie*, cit., p. 1529.

<sup>64</sup> P.P. Pasolini, *Tutte le poesie*, cit., vol. I, p. 349.

<sup>65</sup> S. De Laude-W. Siti, *Note e notizie*, in Pasolini, *Tutte le poesie*, cit., p. 1529.

Se dovessi scomporre la carica riassunta nel nome di uno dei paesi di questo stallo, di questo confino, che è divenuta per me la zona della riva destra del Tagliamento che ha per centro Casarsa, è certo che l'accento più debole cadrebbe sulla meraviglia di vedere così stupendamente tradotto il mistero del luogo nel mistero del nome. La mia ammirazione per gli ignoti poeti celti, slavi o romanzi a cui si deve attribuire l'invenzione dei nomi della mia colonia amorosa, sarebbe, per quanto commovente, un fatto un poco secondario. [...] C'è, al di là della linea della mia memoria, questa immagine ossessiva di una macchia d'umido. Già nel '42, a vent'anni giusti, scrivevo in una mia raccolta di versi in casarsese parole come queste (che, nella mia coscienza, erano differenziate appena dal *sentimento umido* che me le suggeriva): ... *pai vecius murs - e pai pras scurs* (pei vecchi muri e i prati scuri: espressione, che più o meno variata ritorna insistente per tutto il libretto, dando quasi il la nel musicare il paesaggio del tempo di me fanciullo). Ma se tento di aprire come un ventaglio questa percezione di umidità, se entro in esse come in un labirinto tenacemente profumato di salici bagnati, di fango, di carbone e di campi, ecco che un po' alla volta la macchia informe si dirada come una nebbia, e io entro nel nudo dell'umidità, fino a rasentare quella Verità che ci si nasconde da tanti anni e che mi svelerebbe il senso di Casarsa. Ma già si delineano nella memoria i luoghi e le ore nei quali è precipitato *tutto il mio tempo perduto...* [...] *Spesse volte ho ripetuto questa escursione dentro la macchia d'umido che occupa la mia memoria*, e, arrivato alla *poz-zanghera nera luccicante sotto il cielo piovorno* (che esiste ancora oggi, in un borgo ai margini della campagna) ritorno indietro, arido, nella Casarsa della coscienza<sup>66</sup>.

Qui proustiano è lo sforzo (già descritto in *Un mio sogno*) di decifrare un ricordo, o una percezione (l'umidità, in questo caso), che è uno sforzo portato fino allo stremo. A volte il nome di Proust si trova associato al nome di Freud, come nel primo abbozzo lasciato in tronco di *Amado mio*, *Le maglie*, di cui sono protagonisti un Gilberto (nome allusivamente proustiano) e un Desiderio (il ragazzo amato, che è però quasi travalicato come individuo, stinge in altri ragazzi, è una entità quasi indistinta nel desiderio, come la *petite bande* di Balbec nella *Recherche*). La situazione è questa: Gilberto è al cinema di C. (Caorle in *Amado mio*), viene proiettato un film western, e lui è molto colpito

<sup>66</sup> P.P. Pasolini, *Gli adorati toponimi*, in Id., *I parlanti*, in Id., *Romanzi e racconti*, cit., vol. I, pp. 165-167. I corsivi sono miei.

dall'immagine sullo schermo di un ragazzino indiano seminudo che cavalca sullo sfondo delle Montagne Rocciose; se ne «innamora», dice, e poi analizza questa specie di innamoramento (cosa che forse «sarebbe passata inosservata negli inventari della *recherche*, piccolo trauma innocuo, pane quotidiano del sensibile giovane; fu invece l'apertura, una specie di reagente che fece precipitare la sua saggezza; i martiri, si sa, prima d'essere impalati o crocefissi, vengono spogliati nudi»<sup>67</sup>). L'associazione fra il termine "trauma", che Pasolini intende qui e nel *Romanzo del mare* in accezione freudiana, e *recherche*, è già significativa, ma il giovane innamorato è un *homme de lettre* in erba, così lo si qualifica nel racconto, e questo giustifica la girandola di citazioni che segue, mobilitando in meno di mezza pagina Jaufrè Rudel e il suo amore di "terra lontana", il poeta Antonio Machado, di cui cita un componimento dei *Recuerdos de sueño, fiebre y duermeyela*, il suo compatriota Jiménez, il poeta americano Karl Shapiro, e appunto Freud:

Non che se ne fosse innamorato – s'intende, benché, come «amore di terra lontana», il giovane non fosse privo di una bellezza visibile, sia in panoramica che in primo piano – però l'esotico è un potente corrosivo; a cui si può aggiungere il sale di quella morte predisposta che «interrompe il volo», e il lettore è pregato di ricordare (benché non sia tenuto a saperlo) il valore magico del volo che come immagine onirica rappresenta l'erezione (Freud), e nel mito e nell'arte ha giocato sempre un ruolo inebriante, tanto che forse inconsciamente uno spagnolo, Machado, lo vede quasi come il simbolo della poesia, o, come direbbe il suo compatriota Jiménez, dell'etica estetica: «El vuelo, el vuelo, el vuelo!». L'indio si era abbattuto tra i cespugli, senza visibile sangue, proprio «piantato in asso», piccolo e come il moscerino di un altro poeta, inglese stavolta, Karl Shapiro: «una creatura che sapeva apprezzarsi / tanto piccina da affogarla in una lacrima»<sup>68</sup>.

Il termine "trauma" è associato a Proust (magnifica clausola, *cursus proustianus*) anche in *Operetta Marina*, dove si legge:

Tutto questo da Sacile, il mare salgariano del 1930, a Cremona col suo mare omerico, dal '30 al '33 restava fedele a una vocazione logorata dal suo continuo esprimersi nei giochi e più anco-

<sup>67</sup> Id., *Le maglie*, in Id., *Romanzi e racconti*, cit., vol. I, p. 273.

<sup>68</sup> Ivi, cit., vol. I, pp. 272-273.

ra nelle fantasie del dormiveglia; e alla stessa vocazione e alla stessa espressione restò coerente negli anni successivi (il mare virgiliano di Scandiano e Reggio, e poi di Bologna) finché finito il Liceo fui per iscrivermi all'Accademia Navale di Livorno; mi iscrissi invece alla facoltà di Lettere; ma chi avrebbe mai potuto prevedere che la risoluzione di quel trauma lungo quanto il primo periodo della mia vita sarebbe stato in chiave letteraria; addirittura in un *cursus proustianus*?<sup>69</sup>

Credo che anche il termine “inconscio”, nel giovane Pasolini, dove si trova usato fra virgolette, vada inteso in accezione freudiana. In *Atti impuri*, si dice che Nisiuti (o T., nello “strato” più antico del romanzo) «camminava affrettato, con i libri stretti in mano; il bruno del suo volto, tenuemente rosato, mi era finalmente vicino: ma io continuavo ancora a straziarmi su quella sua immagine abbandonata nel sottoportico “in qualche gesto d’amore”. Immagine anonima, piena di una freschezza e di un ardore di cui T. era “inconscio”; questo aggettivo mi toglieva il respiro»<sup>70</sup>. Il ragazzo amato si dissolve nel suo ambiente e nel suo “mistero”, è una “immagine anonima”, che resta indecifrabile anche se il narratore si sforza di scrutarlo come fa anche il narratore della *Recherche* con Albertine addormentata. Il termine “inconscio” toglie il respiro. E come un catalizzatore erotico occorre anche nel racconto del 1947 *O, La trappola*<sup>71</sup>, il cui protagonista è un certo Mario S., con i suoi difetti di pronuncia: «Ma era troppo inconscio, veramente. Talvolta la sua ingenuità diveniva addirittura sfacciataggine. Che diritto aveva di ignorarsi a quel modo?».

##### 5. «Un intrico di rapporti tutti fra uomini»

Già da alcuni campioni raccolti qui nel paragrafo 3 risulta come sogni e ricordi infantili disegnano un versante dal quale la madre è esclusa («un intrico di rapporti tutti fra uomini», come quello che sarà riconosciuto nei *Fratelli Karamazov*)<sup>72</sup>. Altri si possono ritrovare seguendo nell’opera pasoliniana il filo dell’*Iliade* e di Ettore – un filo che riguarda rapporti esclusivi fra maschi e «si oppone a Edipo»: «greco contro

<sup>69</sup> Id., *Operetta marina*, in Id., *Romanzi e racconti*, cit., vol. I, p. 392.

<sup>70</sup> Id., *Atti impuri*, in Id., *Romanzi e racconti*, cit., vol. I, p. 98.

<sup>71</sup> Ivi, p. 1314.

<sup>72</sup> Id., *Saggi sulla letteratura*, cit., pp. 2127-2128.



greco, antico contro antico»<sup>73</sup>. Nel racconto del '47 *I dispetti*, il narratore rivede una sua fotografia del '29 e si commuove del suo aspetto fiero, del ciuffo impudente, della tenerezza della carnagione: «ancora non mi riesce di non pensare a quel Pier Paolo, come a una specie di Telemaco o Astianatte»<sup>74</sup>. In *Operetta marina*, del periodo trascorso fra il '33 e il '35 a Cremona sono rievocati insieme «i riassunti dell'*Iliade*» e i giochi insieme a una *petite bande* di ragazzi ai giardini pubblici, sulle rive del Po: giochi avventurosi e guerreschi che «forse solo mio fratellino Guido era capace di condividere con me»<sup>75</sup>. Una poesia della raccolta *Via degli amori*, che ricalca lo stesso momento di esperienza autobiografica, è *L'urlo di Ettore a Eleno* (didascalia: «A Cremona nel '33»). Non c'è nell'*Iliade* nessun urlo di Ettore al fratello Eleno ma ne esiste uno, famosissimo, al fratello Deifobo (o meglio, ad Atena che ha assunto le sembianze di Deifobo), durante lo scontro finale con Achille nel libro XXII. «Pasolini ha scambiato, per distrazione, un fratello con l'altro [...]; il *lapsus* sottolinea che quello che conta è che Ettore sia con un fratello, e non è azzardato immaginare che si tratti dei due fratelli Pasolini intenti a giocare all'*Iliade* con gli altri ragazzi»<sup>76</sup>. Sempre in *Operetta marina* si dice che mentre i suoi coetanei si sarebbero accontentati per i loro giochi di ambientazioni qualsiasi, Pasolini intorno ai dieci anni insisteva per ambientazioni greche<sup>77</sup>. Due fratelli adolescenti che giocano ai giardini pubblici, si è visto, erano nei «Quaderni rossi» all'origine dell'ossessione erotica ribattezzata *Teta-veleta*, «e poiché si vorrebbero possedere due fratelli adolescenti che giocano, essere due fratelli adolescenti che giocano acquista sapore (e ha, insieme, un certo potere anestetico-consolatorio)»<sup>78</sup>.

Del 1948, è l'abbozzo di un enigmatico poema in prosa intitolato *Morto di gioventù*, dichiarazione d'amore a un ragazzo Dino, che risveglia nell'autore le inquietudini sessuali della pre-adolescenza. Il protagonista nella parte conclusiva è diviso in un Matto che desidera e un sé adulto che lo guarda desiderare, e realizza un'identificazione provvisoria con l'amato ancora attraverso l'*Iliade* tradotta da Vincenzo Monti, citata con un errore: «Grido col cuore lucente di occhi, di ombre

<sup>73</sup> W. Siti, *Pasolini, l'«Iliade» e i giovani eroi*, cit., p. 180.

<sup>74</sup> P.P. Pasolini, *Romanzi e racconti*, cit., vol. I, p. 1328.

<sup>75</sup> Ivi, pp. 382-383.

<sup>76</sup> W. Siti, *Pasolini, l'«Iliade» e i giovani eroi*, cit., p. 170.

<sup>77</sup> P.P. Pasolini, *Romanzi e racconti*, cit., vol. I, pp. 387-388.

<sup>78</sup> W. Siti, *Pasolini, l'«Iliade» e i giovani eroi*, cit., p. 171.

e di seni, grido all'aria tranquilla che mi vuol bene: "Tu padre, tu fratello, tu florido marito"»<sup>79</sup>. Nel Monti il passo suona: «Tu padre mio, tu madre, tu fratello, / tu florido marito» (vv. 559-560). Proprio la madre è eliminata dal *lapsus*, lasciando intravedere il sogno di una società guerresca fra maschi, «su un versante che probabilmente Pasolini chiamerebbe pre-edipico, cioè narcisistico», e che a Siti pare «piuttosto post-edipico, di fuga e rimozione dal "triangolo" freudiano»<sup>80</sup>.

Un'ulteriore conferma dell'esistenza in Pasolini di un'alternativa "schizoide" rispetto all'Edipo è nell'abbozzo di un *prosimetron* teatrale del 1964 intitolato *Il convitato di corteccia*, con chiara allusione al *Convitato di pietra* del *Don Giovanni*<sup>81</sup>. Qui il protagonista si chiama *Pier Giovanni*, fusione tra *Pier Paolo* e *Giovanni* che curiosamente lascia fuori, dall'altra parte del chiasmo, proprio quel *Don Paolo* che era stata la colpevolizzata controfigura dell'autore nel *Cappellano*, ripreso in mano da Pasolini proprio nel 1964. Nel *Convitato di corteccia* esiste un impressionante incunabolo dell'episodio del pratone della Casilina in *Petrolio*: siamo a un certo punto in un «gran prato tra il Quarticciolo e Tor Sapienza» – qualche riga dopo esplicitamente «un pratone». Pier Giovanni elenca gli *ultimi* cinque ragazzi con cui sul «pratone» ha fatto l'amore, *Ciro Paolo Bruno* *Peppe Nicola*, e presenta così, nei versi di uno strano monologo in quasi-veneto, la sua smania erotica che rifiuta ogni idea di colpa: «Son straco e furbo / mi che gero un ossesso / nel cambiarme co' un altro / ne l'amor de me stesso». Il rapporto è schizoide e narcisistico insieme: non è lui, il protagonista, che fa l'amore con un ragazzo, ma prende il posto del ragazzo nel momento in cui questi ama se stesso. «Mai», commenta Siti, «circolo d'amore maschile fu più autosufficiente e irresponsabile». *Shocking*, la chiusa: il *Convitato di corteccia* compare e gli chiede «Non hai paura di me?»; Pier Giovanni risponde «A dire il vero no... da lungo tempo appresi ad esser forte» (che è ancora un prelievo del libro VI dell'*Iliade* nella traduzione del Monti, vv. 581-582), e quando invita il *Convitato* a cena, fornisce il suo vero indirizzo (il *suo* di Pier Paolo Pasolini): «Perché non vieni a cena da me, domani sera? Via Eufrate 9, telefono 5911913».

Con il vittimismo dell'asse Cristo-Edipo – già associato nei "Quaderni rossi" ad immagini che fanno passare in secondo piano

<sup>79</sup> P.P. Pasolini, *Tutte le poesie*, cit., vol. I, p. 693.

<sup>80</sup> W. Siti, *Pasolini, l'«Iliade» e i giovani eroi*, cit., p. 174.

<sup>81</sup> Cfr. P.P. Pasolini, *Tutte le poesie*, cit., vol. II, pp. 944-947.

l'orizzonte materno (l'uomo divorato dalla tigre, il piccolo imitatore friulano del Crocifisso) – convive dunque, da subito, un polo *altro*, che si traduce in una irrefutabile attrazione per i carnefici, dai “manigoldi” che nella pittura monumentale fiancheggiano la Passione (per cui vedi già la poesia *La Passione* dell'*Usignolo*<sup>82</sup>) agli invasori dei *Turcs tal Friul*, e ancora alla masnada degli Argonauti in *Medea*, fino ai razziatori di *Salò*. Quest'altro polo, che Siti definisce “post-edipico”, consente un rinvio della resa dei conti col padre, «dribblata a favore di una schidionata picaresca»<sup>83</sup>. In *Petrolio* il protagonista, che si chiama Carlo (come Carlo Alberto Pasolini), si scinde in due anche per azzerare un'antica lotta che il gioco delle parti del “triangolo” edipico tende inizialmente ad occultare. L'ultimo componimento della *Nuova gioventù*, intitolato *Saluto e augurio*, è rivolto a un giovane fascista, invitato a portare il fardello della tradizione<sup>84</sup>, e il desiderio vero è quello di scaricare su altri un ingombrante asse paterno: «È ancora una scissione», il tentativo di «togliere al giovane fascista il fascino del “carnefice” per «affidargli quello di difensore dell'ordine, al solo scopo psicologico profondo di poter tornare ad essere, lui Pasolini, il giovane barbaro anarchico e vitalista»<sup>85</sup>. Pochi mesi dopo aver scritto *Saluto e augurio*, Pasolini ne riprende la parte finale nell'*Appendice VI* di *Bestia da stile*, in cui sono combinate – tratte da Brown<sup>86</sup>, libro a sua volta fatto di citazioni – frasi di Géza Roheim («gli eroi vaganti sono eroi fallici, in stato di permanente erezione; eretti nella pianura; Hermes, il fallo, è il dio delle strade») e di Theodor Reik («i giovani iniziati si associano nel deserto senza padri»; «Romolo e Remo, capi di una banda giovanile»). Al giovane fascista è chiesto di odiare proprio «i giovani maschi che s'incontrano / nel deserto, i delinquenti! E da lì vengono / a fondare Roma. / Maledetti cazzi protetti da Mercurio»<sup>87</sup>. Contemporanea alla stesura dell'*Appendice VI* è la recensione a *Mito e tempo* di Eliade, in cui si osserva che nelle civiltà arcaiche (non solo in Africa) «l'iniziazione è soltanto maschile»; l'iniziazione è una seconda nascita, dunque in Africa e in gran parte del Terzo Mondo «la donna non è mai veramente nata»<sup>88</sup>. L'*Appendice* dovrebbe rispon-

<sup>82</sup> Ivi, vol. I, p. 388.

<sup>83</sup> W. Siti, *Pasolini, l'«Iliade»* e i giovani eroi, cit., p. 174, p. 179.

<sup>84</sup> P.P. Pasolini, *Tutte le poesie*, cit., vol. II, p. 518.

<sup>85</sup> Ivi, p. 179.

<sup>86</sup> Cfr. *supra*, p. 221 n. 41.

<sup>87</sup> P.P. Pasolini, *Teatro*, cit., p. 848.

<sup>88</sup> Id., *Saggi sulla letteratura*, cit., pp. 179-180.

dere al quesito su come debba “impegnarsi” un poeta. E la risposta, banalizzandola, è:

Dato che il mondo (formato da uomini e donne) se ne sta andando per una strada inconoscibile, allora il poeta è libero di abbandonarsi al gioco dei propri desideri; libero di immaginare un Occidente al tramonto, in cui la difesa della tradizione sia affidata a giovani barbari anarchici nati partogeneticamente dai padri, mentre nel Terzo Mondo (colmo di futuro) le donne non sono mai veramente nate. Sono i diritti immortali della Poesia (in quel medesimo 1974, nella sceneggiatura di *Porno-Teo-Kolossal*, Pasolini inventa l’emblema terribile del poeta che, dopo aver spinto con le proprie poesie disperate tutta Parigi al suicidio, è l’unico a non uccidersi e resta da solo a bere un bicchiere in un caffè di Saint-Germain)<sup>89</sup>.

Lo vedremo ancora meglio considerando *Petrolio*, dopo una parentesi sull’opera in cui Pasolini si confronta in modo più diretto con quello che è «forse il più diffuso tema della psicoanalisi, destinato a diventare – per una specie di antonomasia – la cifra volgarizzata di una procedura e di una scienza: stemma araldico e insieme deformazione quasi grottesca tra le mani di avversari ignari e epigoni imprevedenti»<sup>90</sup>.

## 6. Tebe/Sacile

L’opera è naturalmente il film *Edipo re*, del 1967, rilettura cinematografica della tragedia di Sofocle alla luce di Freud, con una proiezione sul mito della propria autobiografia. Lapidario Franco Citti<sup>91</sup>: «Edipo per me è un po’ la sua vita, e che io faccio un po’ lui da bambino». La storia di Edipo è presentata come un sogno («Volevo ricreare il mito sotto forma di sogno»)<sup>92</sup>, inquadrato fra un Prologo e un Epilogo ambientati in un passato prossimo e un presente insieme personali e nelle intenzioni del regista universalissimi. Dopo i titoli, l’inquadratura di un cippo con l’indicazione di un nome di città: Tebe. Quindi il Prologo, in cui ci si sposta negli anni Venti, in un paese del Nord Italia che nella

---

<sup>89</sup> W. Siti, *Pasolini, l’«Iliade» e i giovani eroi*, cit., p. 180.

<sup>90</sup> M. Lavagetto, *Freud la letteratura e altro*, Einaudi, Torino 1985, p. 104.

<sup>91</sup> G. Gambetti, *Gli interpreti*, in P.P. Pasolini, *Il Vangelo secondo Matteo, Edipo re, Medea*, Garzanti, Milano 1991, pp. 324- 338, qui a p. 331.

<sup>92</sup> P.P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 1363.

sceneggiatura ha un nome, Sacile, messo in rapporto con la madre anche in una pagina postuma, non datata e anepigrafa, pubblicata da Siciliano<sup>93</sup>. Nel paese è appena nato un bambino: lui, Pasolini, che nell'Epilogo tornerà in scena come "attore" nel ruolo di un cieco (come Tiresia, suonerà il flauto sotto i portici di Bologna, gli stessi dove nelle bancarelle cercava libri di Freud). «Come in un rapido documentario», si legge nella sceneggiatura, «lo spettatore assisterà nel Prologo ai primi atti di quella vita»<sup>94</sup>: i primi vagiti, i primi sguardi alla luce e soprattutto l'allattamento, sotto gli occhi di una madre innamorata. L'interprete della madre del Prologo è la stessa che nella parte centrale del film sarà Giocasta, Silvana Mangano. Sembra (e per certi aspetti è) un passo indietro. Il dispositivo edipico classico ha già cominciato a vacillare, ma si trova illustrato nel film con una chiarezza quasi didascalica, anche se nella prima edizione Garzanti la sceneggiatura è preceduta dal saggio *Perché quella di Edipo è una storia*<sup>95</sup>, in cui si legge:

Non ho mai sognato di fare l'amore con mia madre. Neanche sognato. Se mai potrei rimandare i miei due o tre lettori, che mi son rimasti fedeli, ad alcuni versi dell'*Usignolo della Chiesa cattolica*: «... il sogno in cui mia madre / s'infila i miei calzoni». Ho piuttosto sognato, se mai, di fare l'amore con mio padre (contro il comò della nostra povera camera di fratelli ragazzi), e forse, credo, anche con mio fratello; e con molte donne di pietra. Naturalmente non conto i sogni che ho fatto a più riprese tutta la vita, in cui salivo interminabili e tristi rampe di scale o povere o appena dignitose, in cerca di mia madre che era scomparsa<sup>96</sup>.

L'affermazione iniziale («Non ho mai sognato di fare l'amore con mia madre») allude a una battuta di Giocasta in Sofocle (vv. 980-983). La poesia dell'*Usignolo* è *Lillecito*, citata in forma imprecisa (la lezione corretta è «A uno dei tuoi sogni / pensa ... a Bologna... a Idria... / il sogno in cui tua madre / infila i tuoi calzoni...»)<sup>97</sup>. L'immagine della madre-ragazzo compare anche altrove<sup>98</sup>, e anche altrove sono ricordati sogni infantili "di scale" legati alla sua scomparsa, dei quali Pasolini

<sup>93</sup> E. Siciliano, *Vita di Pasolini*, Mondadori, Milano 2005, p. 41.

<sup>94</sup> P.P. Pasolini, *Per il cinema*, cit., p. 969.

<sup>95</sup> Id., *Edipo re. Un film di Pier Paolo Pasolini*, Garzanti, Milano 1967.

<sup>96</sup> Id., *Per il cinema*, cit., p. 1058.

<sup>97</sup> Id., *Tutte le poesie*, cit., I, pp. 421-422.

<sup>98</sup> Cfr. S. Casi, *Pasolini, "la coerenza di una cultura"*, in Id. (ed.), *Desiderio di Pasolini*, Sonda, Torino 1990, pp. 23-60, pp. 28-29.

nell'intervista rilasciata nel 1971 a Dacia Maraini collocherà il primo manifestarsi a Conegliano, quando aveva quattro anni («sognavo di perdere mia madre e l'andavo a cercare in una città che era Bologna»; l'incubo «finiva con delle scale che io salivo correndo, sempre cercando mia madre disperatamente»)<sup>99</sup>.

Nel Prologo il bambino è già geloso del padre, che lo ricambia. La sua «voce interiore» (un cartello, nel film) recita:

Eccolo questo qui, il figlio, che un po' alla volta prenderà il tuo posto nel mondo. Sì, ti caccerà dal mondo e prenderà il tuo posto. Ti ammazzerà. Egli è qui per questo. Lo sa. La prima cosa che ti ruberà sarà la tua sposa, la tua dolce sposa che credi sia tutta per te. E invece c'è l'amore di questo qui per lei; e lei, già lo sai, lo ricambia, ti tradisce. Per amore di lei, questo qui ammazzerà suo padre. E tu non puoi farci niente. Niente<sup>100</sup>.

La madre sta in disparte, è turbata. «Sorridente, ma il sorriso le si ferma sulle labbra. Guarda ferma e spaventata, come fissa nell'ombra di un presagio». Più avanti, dopo che il bambino ha assistito alla "scena primaria" dell'amplesso tra i genitori, il padre gli si avvicina e lo osserva a lungo: «Poi d'improvviso allunga le mani, e stringe nei pugni i due piedini nudi del bambino, come volesse stritolarli». Subito dopo, bruscamente, ci troviamo sul Monte Citerone: Edipo «è appeso ad un bastone, per i polsi e le caviglie, come un capretto», con la testa che «penzola rovesciata»<sup>101</sup>. Autocommento del regista, nell'intervista rilasciata a Duflot:

Il primo episodio [il Prologo] presenta un bambino piccolo di oggi, tra padre e madre, cristallizzando quello che viene comunemente chiamato «complesso edipico». Egli realizza, a un'età in cui nulla è ancora cosciente, la prima esperienza della gelosia. E suo padre, per punirlo, lo appende per i piedi – compiendo attraverso il «simbolo» del sesso (i piedi) una sorta di castrazione. Dopo di che, nella seconda parte, inizia la proiezione nel mito di quel fatto psicanalitico. *Edipo re* si presenta, dunque, come un enorme sogno del mito che termina con il risveglio, con il ritorno alla realtà<sup>102</sup>.

---

<sup>99</sup> P.P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 1673.

<sup>100</sup> Id., *Per il cinema*, cit., I, p. 973.

<sup>101</sup> Ivi, p. 976.

<sup>102</sup> Id., *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 1500.

Impossibile liquidare in poche battute la tragedia di Sofocle, che è fra i testi più abissali e misteriosi della letteratura di tutti i tempi. Basti notare qui che quando Pasolini “equivoca” il testo antico o aggiunge alla storia di Edipo elementi che non compaiono nella tragedia, lo fa sempre con il filtro dell’interpretazione freudiana<sup>103</sup>. Il matrimonio fra Edipo e Giocasta, per esempio, è in Sofocle un elemento trasmettitore del potere, e in nessun modo il coronamento di desideri infantili. Nessuna attrazione erotica fra i due, a differenza che nel film, e ancora di più nel “trattamento” anteriore alla sceneggiatura vera e propria<sup>104</sup>. Se il Prologo è quasi un *baedeker* del “mito scientifico” di Freud, freudiana è anche la matrice dell’Epilogo, in cui Edipo cieco torna nel prato dove la madre lo aveva allattato, perché solo lì può trovare la pace. A Jon Halliday, il regista dichiara di aver anche pensato a «quello che Freud chiama «sublimazione»: «una volta che si è accecato, Edipo rientra nella società sublimando tutte le sue colpe»<sup>105</sup>, intendendo sulla scorta di Freud l’atto di accecarsi come riconoscimento di una colpa e auto-inflitta punizione di un desiderio inconscio<sup>106</sup>. L’episodio della Sfinge è analogamente introdotto per illustrare il concetto di “resistenza”, come ostacolo all’emersione dei sintomi o della verità: la Sfinge, durante le ricerche dell’assassino di Laio, rivolge a Edipo domande che non voleva sentire, e lui la uccide<sup>107</sup>.

“Tebe/Sacile” può anche essere un motto. Fino ai primi anni Settanta, quando parla di psicoanalisi, Pasolini ha sempre in mente Freud, e alla psicoanalisi freudiana più ortodossa aveva pensato al momento di cominciare un’analisi, se è vero quanto sostiene Cesare Musatti circa un percorso terapeutico iniziato con lui e interrotto dopo meno di dieci sedute, al momento di parlare della propria omo-

<sup>103</sup> Sulla lettura freudiana della tragedia e le obiezioni sollevate dai classicisti cfr. almeno G. Paduano, *Lunga storia di Edipo re. Freud, Sofocle e il teatro occidentale*, Einaudi, Torino 1994; Id., *Edipo re di Pasolini e la filologia degli opposti*, in E. Fabbro, *Il mito greco nell’opera di Pasolini*, cit., pp. 79-98, con riferimento a J.-P. Vernant, *Edipo senza complesso*, in J.-P. Vernant-P. Vidal Naquet (eds.), *Mito e tragedia nell’antica Grecia*, Einaudi, Torino 1976; e M. Bettini-G. Guidorizzi, *Il mito di Edipo. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Einaudi, Torino 2004, spec. pp. 180-181 e 223 per quel che riguarda il film di Pasolini.

<sup>104</sup> W. Siti-F. Zabagli, *Note e notizie*, in Pasolini, *Per il cinema*, cit., vol. II, p. 3112.

<sup>105</sup> P.P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 1367.

<sup>106</sup> Idea estranea a Sofocle. Cfr. qui E.R. Dodds, *On Misunderstanding the Oedipus Rex*, «Greece and Rome» 13 (1966), pp. 43-44, e G. Paduano, *Edipo re di Pasolini*, cit., p. 80.

<sup>107</sup> P.P. Pasolini, *Per il cinema*, cit., vol. I, pp. 1007-1008.



sessualità<sup>108</sup>. Fra il 1972 e il 1975 – all’altezza di *Petrolio*, *Descrizioni di descrizioni*, *Scritti corsari* e *Lettere luterane* – l’interesse si sposta verso letture più eterodosse, da Ferenczi<sup>109</sup> a Brown<sup>110</sup>, Laing<sup>111</sup>, Schreber<sup>112</sup>. Si affaccia anche il nome di Lacan<sup>113</sup>, citato in *Thalassa*<sup>114</sup> e nella recensione alle *Poesie nascoste* di Kavafis<sup>115</sup>. Freud è citato in diversi saggi di *Descrizioni di descrizioni*, dove la sessualità è assunta «come pietra di paragone per valutare non tanto l’opera quanto la dinamica psichica dell’autore che crea l’opera», e gli strumenti di stilistica e psicoanalisi sono impiegati per «svelare in modo divertito e irriverente le magagne psichiche dei grandi della letteratura»<sup>116</sup>. Da Freud, però, Pasolini vuole ormai prendere in qualche misura le distanze. Nel saggio su Penna, si legge che la parola «tabù» è «ormai abusata e goffa parola»<sup>117</sup>. In quello sui *Fratelli Karamazov*, sono messe le mani avanti: sia avvertito il lettore che, sì, il freudiano *Dostoevskij* e il *parricidio* offre una chiave di lettura dei tanti grovigli dell’opera, ma la citazione è fatta a memoria, e varrebbe la pena di controllarla – «ad esso [il saggio di Freud] rimando il lettore, benché non lo abbia presente ora

<sup>108</sup> L’affermazione di Musatti, riportata da F. Camon, *Pasolini, l’omosessualità, la psicoanalisi*, «Avvenire» 3 novembre (2005), non ha trovato conferma nei ricordi dei familiari. Musatti racconta invece di un taglio in fase di montaggio del suo intervento in *Comizi d’amore* sull’omosessualità, da lui intesa come una «regressione del comportamento erotico a fasi immature, adolescenziali», «il prolungamento dei giuochi sessuali dei ragazzetti». Cfr. anche Id., *Quella volta che Pasolini andò dallo psicoanalista*, «L’Espresso» 16 novembre (1975), e Id., *Il Salò di Pasolini regno della perversione*, «Cinema nuovo» gennaio-febbraio (1976), pp. 21- 24.

<sup>109</sup> S. Ferenczi, *Thalassa*, cit.

<sup>110</sup> N.O. Brown, *Corpo d’amore*, cit.

<sup>111</sup> R. Laing, *L’io diviso. Studio di psichiatria esistenziale*, Einaudi, Torino 1969.

<sup>112</sup> D.P. Schreber, *Memorie di un malato di nervi*, Adelphi, Milano 1974.

<sup>113</sup> Su Pasolini e Lacan, cfr. S. Agosti, *La parola fuori di sé. Scritti su Pasolini*, Manni, Lecce 2004; Id., *Pasolini e la parola testamentaria*, in A. Guidi-P. Sassetti (eds.), *L’eredità di Pier Paolo Pasolini*, Mimesis, Milano 2009, pp. 11-19; A. Guidi, *Pasolini e la clinica dei legami sociali*, in Guidi-Sassetti, *L’eredità di Pier Paolo Pasolini*, cit., pp. 101-113; F. Bourlez, *Pulsions pasoliniennes*, cit.; G. Fadini, *Pasolini con Lacan. Per una politica tra mutazione antropologica e discorso del capitalista*, Mimesis, Milano 2015.

<sup>114</sup> P.P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 385.

<sup>115</sup> Cfr. P.P. Pasolini, *Saggi sulla letteratura e sull’arte*, cit., p. 2052, dove è detto che il poeta alessandrino «non “parla la parola”: parla, ancora, la cosa».

<sup>116</sup> M.A. Bazzocchi, *Esposizioni. Pasolini, Foucault e l’esercizio della verità*, il Mulino, Bologna 2017, p. 7.

<sup>117</sup> P.P. Pasolini, *Saggi sulla letteratura*, cit., p. 2049.



forse con la chiarezza sufficiente a giustificare questo “rimando”<sup>118</sup>.  
Tanti anni sono passati dalla lettura febbrile del Portico della Morte.

*Université de Genève*  
[silvia.delaude@gmail.com](mailto:silvia.delaude@gmail.com)

---

<sup>118</sup> Ivi, p. 2124.



## «Uno che proviene dalla critica letteraria»: Materiali su Pasolini e Croce

di

GIAN LUCA PICCONI

**ABSTRACT:** “*One Who Comes from Literary Criticism*”: *Materials on Pasolini and Croce*. In the initial phase of Pasolini’s work, one can identify the signs of a polemical departure from Croce, which scholars have so far neglected. This omission has led to the misguided perception of Pasolini as unconsciously adhering to Croce’s ideas. However, Pasolini’s relationship with authors such as Falqui or Anceschi immediately revealed a firm lack of subjection to Croce’s authority. By examining texts ranging between 1942 and the early sixties, during which Pasolini directly engaged with Croce, one notices several distinct points of conscious detachment: the conception of conscience; the perspective on history; the interpretation of literary genres, and the technical dimension of literary texts; the inclination towards contemporary poetry; the relationship between historical necessity and personal freedom.

**KEYWORDS:** Pasolini, Literary Criticism, Croce, Aesthetics, History

**ABSTRACT:** Nella prima fase della produzione scrittoria di Pasolini, si possono individuare gli indizi di un distacco polemico rispetto a Croce che la critica ha finora quasi sistematicamente omesso, fino al punto da attribuire a Pasolini una sorta di patente di inconsapevole crocianesimo. Eppure, i rapporti con autori come Falqui o Anceschi denunciavano fin da subito una decisa mancanza di soggezione rispetto al magistero crociano. Ripercorrendo i *loci* pasoliniani in cui Pasolini si cimenta su Croce direttamente tra il 1942 e i primi anni Sessanta, si nota tutta una serie di punti di consapevole distacco: la visione della coscienza; la visione della storia; la visione dei generi letterari e della dimensione tecnica del testo letterario; la propensione per la poesia contemporanea; il rapporto tra necessità storica e libertà individuale.

**KEYWORDS:** Pasolini, critica letteraria, Croce, estetica, storia

### 1. Su «La Fiera Letteraria», Pasolini nel 1957 dichiara: «Considero (io, praticamente non crociano), due i miei maestri: Gianfranco Contini e

Contributo sottoposto a *double-blind peer review*. Ricevuto: 08.07.2023; accettato: 05.09.2023.  
© L'Autore 2023. Pubblicato da Syzetesis - Associazione filosofica. Questo è un articolo Open Access, distribuito ai sensi della licenza CC BY-NC 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), che ne consente la riproduzione e distribuzione non commerciale, a condizione che l'opera originale non sia alterata o trasformata in alcun modo e che sia opportunamente citata. Per utilizzi commerciali contattare [associazione@syzetesis.it](mailto:associazione@syzetesis.it).

Antonio Gramsci»<sup>1</sup>. Curiosa la precisazione, quasi del tutto gratuita, della propria non-crocianità: sia per l'avverbio che sfuma preordinatamente la perentorietà dell'asserto (e vorrà dire che il confronto con Croce resta implicito ma ineludibile); sia perché i due maestri di Pasolini sono autori che con Croce si sono confrontati denunciando esplicitamente il proprio debito<sup>2</sup>.

Vale la pena, a partire da qui, indagare in che modo Pasolini abbia potuto avvalersi di categorie crociane o rifiutarle<sup>3</sup>, ricostruendo l'area della produzione pasoliniana che più manifestamente svela debiti con Croce, ossia la produzione teorica, anche giovanile<sup>4</sup>. In questo senso, la disamina dei rapporti (intertestuali) tra Pasolini e Croce vaglierà l'epoca che va dal 1942 (epoca d'uscita dei primi scritti) ai primi anni Sessanta, tenendo *Passione e ideologia* come bussola<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> E.F. Accrocca, *Dieci domande a P. P. Pasolini*, «La Fiera Letteraria» 30 giugno (1957), p. 2. Si useranno le seguenti abbreviazioni dei libri di Pasolini: D = *I dialoghi*, a cura di G. Falaschi, prefazione di G.C. Ferretti, Editori Riuniti, Roma 1992; LE = *Le lettere*, a cura di A. Giordano-N. Naldini, Garzanti, Milano 2021; SLA I e II = *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, a cura di W. Siti-S. De Laude, Mondadori, Milano 1999, Voll. I e II; SPS = *Saggi sulla politica e sulla società*, a cura di W. Siti-S. De Laude, Mondadori, Milano 1999. Chi scrive intende rivolgere un sentito ringraziamento a Davide Colussi e a Paolo Desogus per i numerosi e decisivi suggerimenti ricevuti. I saggi di *Passione e ideologia*, Garzanti, Milano 1960, si trovano in SLA, pp. 709-1239.

<sup>2</sup> Per il rapporto di Gramsci con Croce, si veda A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino 1948. Sulle reazioni di Croce ai testi gramsciani, si veda F. Chiarotto, *Operazione Gramsci. Alla conquista degli intellettuali nell'Italia del dopoguerra*, con un saggio di A. D'Orsi, Mondadori, Milano 2011, pp. 99-110. Per quanto riguarda gli scritti di Contini su Croce, si veda la sezione *Contributi crociani* di G. Contini, *Altri esercizi (1942-1971)*, Einaudi, Torino 1972.

<sup>3</sup> Fatte salve le curatele, nella biblioteca di Pasolini – cfr. G. Chiarocossi-F. Zabagli (eds.), *La biblioteca di Pier Paolo Pasolini*, Olschki, Firenze 2017, pp. 164 e 239 – di Croce figurano *Poesia popolare e poesia d'arte*, Laterza, Bari 1952; e *Filosofia – Poesia – Storia*, Ricciardi, Milano-Napoli 1955.

<sup>4</sup> Si vedano in proposito i seguenti studi: Z.G. Barański, *Pier Paolo Pasolini: Culture, Croce, Gramsci*, in Z.G. Barański-R. Lumley (eds.), *Postwar Italy. Essays on Mass and Popular Culture*, Macmillan, London 1990, pp. 135-159, e J. Francese, *The Latent Presence of Crocean Aesthetics in Pasolini's Critical Marxism*, in Z. Barański (ed.), *Pasolini Old and New. Surveys and Studies*, Four Courts Press, Dublin 1999, pp. 131-162. Più di recente è tornato sulla questione M. Gatto, *Pasolini, Gramsci e la poesia popolare*, in P. Desogus (ed.), *Il Gramsci di Pasolini. Lingua, letteratura, ideologia*, Marsilio, Venezia 2022, pp. 149-164, insistendo anche lui sul latente crocianesimo di Pasolini.

<sup>5</sup> Sulla fortuna di Croce in Italia, si veda F. Martino, *La fortuna di Croce in Italia*, liberamente consultabile nel portale Treccani sul sito: [https://www.treccani.it/enciclopedia/la-fortuna-di-croce-in-italia\\_\(Croce-e-Gentile\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/la-fortuna-di-croce-in-italia_(Croce-e-Gentile)) [05.08.2023]. Si può sostenere

Successivamente, la figura di Croce, complice una svolta culturale caratterizzata dalla crisi del marxismo gramsciano e dallo strutturalismo, conosce un «sudden decline of interest»<sup>6</sup>. Diventa pertanto più difficile seguirne le tracce nell'*opus* pasoliniano.

Nel 1960, appena pubblicata *Passione e ideologia*, nell'ambito di un'inchiesta sulla critica letteraria promossa da «Nuovi Argomenti», a Pasolini viene posta la seguente domanda: «Che cos'è vivo e che cos'è morto della critica crociana? Quali ne sono state le influenze positive e quali negative sullo sviluppo e la vitalità del pensiero critico in Italia?»<sup>7</sup>. Riflettere sulla critica letteraria significa, per la redazione di «Nuovi Argomenti», di cui Pasolini fa parte, riflettere anche sull'eredità crociana. Nel momento in cui viene interpellato, Pasolini sta tentando di proporre un'immagine di sé stesso anche come critico letterario<sup>8</sup>. Non è assurdo pensare che dietro alle domande di «Nuovi Argomenti», materialmente confezionate da Alberto Moravia<sup>9</sup>, ci sia pure la collaborazione di Pasolini, redattore della rivista.

Eccone la risposta:

---

che, dopo la morte e in particolare a partire dai primi anni Sessanta, la fortuna di Croce rapidamente declini.

<sup>6</sup> D.A. Trafton-M. Verdicchio, *Introduction*, in J. D'Amico-D.A. Trafton-M. Verdicchio (eds.), *The Legacy of Benedetto Croce. Contemporary Critical Views*, University of Toronto Press Incorporated, Toronto-Buffalo-London 1999, p. 3.

<sup>7</sup> L'inchiesta esce su «Nuovi Argomenti», 44-45, maggio-agosto 1960.

<sup>8</sup> W. Pedullà, *Un pizzico di irrazionalità: intervista a P.P. Pasolini*, «Mondo nuovo» 18 dicembre (1960), domanda a Pasolini: «Cosa c'è di vero nella Sua dichiarazione, in cui Lei esprimeva l'intenzione di scrivere d'ora in poi soltanto dei saggi critici?». Pasolini risponde: «Erano delle cose dette così, per scherzo, ma non escludo che ci possa essere anche un fondo di verità». Pasolini veniva riconosciuto come critico, e segnatamente stilistico, dai contemporanei. Cfr. e.g. P. Citati, *Introduzione*, in L. Spitzer, *Marcel Proust e altri saggi di letteratura francese*, a cura di P. Citati, Einaudi, Torino 1959, p. XVIII: «Nella sua attività di critico letterario, uno scrittore come Pier Paolo Pasolini adotta largamente gli strumenti della stilistica». Pasolini dichiara di essere «uno che proviene dalla critica letteraria» (SLA, p. 2768). Quest'ultima dichiarazione compare nell'ambito dell'inchiesta sulla critica letteraria *Si ridurranno ad essere degli inventori di slogans?*, «L'Illustrazione italiana», 89.1 (1962).

<sup>9</sup> Si veda V. Ottino, *Alberto Carocci e "Nuovi Argomenti". La nascita di una rivista attraverso carteggi inediti*, Carocci, Roma 2023, p. 108. La lettera di Alberto Carocci a Solmi che viene qui citata attribuisce esplicitamente la responsabilità delle domande a Moravia, ma dati i rapporti tra Moravia e Pasolini è ben possibile che i due ne avessero discusso tra loro, anche vista la tipologia delle domande, che vertono sulla «critica letteraria partendo dall'eredità di Benedetto Croce, per giungere alle nuove influenze della critica stilistica di Leo Spitzer e Erich Auerbach, al ruolo della critica marxista con particolare riferimento ad Antonio Gramsci» (*ibidem*).

Croce è vivo, sono morti i crociani. Voglio dire che Croce è vivo, a un esame storiografico, come sono vivi Abelardo o Spinoza... Si è avuto insomma – direbbe il manuale – nel primo Novecento, un metodo di critica impiantato sull'intuizionismo, sulla distinzione tra poesia e non-poesia coincidente in parte con le prefigurazioni romantiche da Novalis a Poe, a Coleridge, a Baudelaire... ecc. ecc. Questo metodo critico ora, evidentemente, non può più essere considerato attivo, se non in quanto appartiene alla storia, ossia alla nostra storia. Io, per me, non posso però che affermare, in questo momento, a meno di non essere un mostro di storicismo e di distacco filologico, che l'influenza crociana «sullo sviluppo e la vitalità del pensiero critico in Italia» è stata soltanto negativa. Perché la poesia è solo in parte intuitiva, perché non è possibile distinguere la sua struttura culturale dai suoi risultati stilistici. Il crocianesimo è servito in definitiva alla cultura accademica, all'ermetismo ecc., ad avallare la sostanziale evasività dell'arte (SLA, pp. 2761-2762).

La recisa condanna del crocianesimo, particolarmente aggrovigliata nella formulazione, procede alla svalutazione di oggetti (come l'ermetismo) su cui Pasolini si era esercitato da giovane, per l'evasività che li caratterizza. Pasolini però a Croce riconosce la dignità di aver dato vita a un *metodo* (sia pur ormai inattuale). L'elaborazione di un metodo è momento ineludibile per Pasolini. Sul crocianesimo, Pasolini dichiara:

C'è una profonda scissione, nel nostro mondo culturale, tra la critica letteraria e la critica cinematografica. Sembra strano ma il crocianesimo – abolendo la distinzione dei generi e instaurando la sola possibile distinzione tra poesia e non poesia – ha favorito una critica tecnicistica, che implica necessariamente i generi, magari non come distinzioni retoriche, ma come distinzioni stilistiche. Poiché per i crociani – ossia per i critici borghesi – l'operazione artistica è un dato unico, inimitabile e metastorico, l'esame di un'opera d'arte tende a diventare tutto interno: e quando, con la critica stilistica – che discende per li rami da Croce – l'esame, disperatamente interno, si propone come funzione ultima quella di leggere nell'opera d'arte singola un'intera epoca letteraria, finisce poi per risultare soltanto un contributo a una critica sociologica o marxista (SLA, p. 2269 = «*La dolce vita*»: per me si tratta di un film cattolico, «Il Reporter», 23 febbraio 1960).

Lo storicismo crociano avrebbe prodotto un pensiero estetico incapa-

ce di prospezione diacronica. Quelli discendenti da Croce – compresa la stilistica – sarebbero metodi monchi a meno di non integrarli con il marxismo. Qual è dunque il *metodo* di Pasolini? E tramite quali passaggi è giunto a elaborarne uno?

Come dice Pasolini nell'inchiesta di «Nuovi Argomenti»: «un critico, oggi (parlo del critico che mi interessa) non “adempie a una propria funzione” se non si pone e non risolve il problema di una nuova metodologia» (SLA, p. 2767). Compito dalla critica letteraria è elaborare uno strumento teorico che renda coscienti quelle operazioni stilistico-estetiche solitamente di natura irrazionale: «il problema dell'irrazionalità, ossia il momento più estremamente individuale dell'opera d'arte, in quanto è esso che la rende irripetibile e necessaria, è il punto dolente, il problema centrale per chi si ponga la necessità di una nuova metodologia critica»<sup>10</sup>.

Pasolini pensa a *Passione e ideologia* come all'esemplificazione di una metodologia critica coerente, che dia conto delle possibilità di intersecazione dell'individuale soggettivo irrazionale con la razionalità della dimensione storica. È chiaro che per Pasolini questa intersecazione avviene a livello dello stile. Quello stile che Pasolini definisce, nel 1960, come un «privilegio»:

Anche lo stile è una forma di possesso, o, come usa dire la terminologia marxista, un privilegio, con la tipica mancanza di coscienza del fatto che caratterizza ogni possesso o privilegio materiale acquisito per appartenenza a una classe dominante (nella specie dominante ideologicamente: attraverso le sue filosofie, dalla Rivoluzione francese allo storicismo, e, per quel che meglio ci riguarda, all'irrazionalismo che è l'aspetto letterario, squisito, di quella mancanza di coscienza o riflessione del proprio privilegio culturale e stilistico) (SLA, pp. 1234-1235).

Privilegio: un termine che Pasolini, in un disperato tentativo di sintesi tra istanze contraddittorie, sceglie di collocare all'incrocio tra storia (marxisticamente intesa) e (mancanza di) coscienza, imparentandolo con l'irrazionalismo. Se irrazionale è categoria tra logica e

---

<sup>10</sup> SLA, pp. 2762-2763. Cfr. anche Pasolini, *L'ispirazione nei contemporanei*, «La Fiera letteraria», 2.10 (1947), poi in SLA, p. 203 «L'intervento della ragione nello scrivere poesia è talvolta una spinta persuasiva, cosciente verso l'irrazionale». Non si può non notare che il problema dell'irrazionalità è effettivamente già al centro dei primi scritti di Pasolini.

psicologica, irrazionalismo fa riferimento a una serie di poetiche di fine Ottocento e della prima metà del Novecento, su cui si svolge la formazione di Pasolini.

Nell'ambito dell'inchiesta di «L'illustrazione italiana», per chiarire in che senso provenisse dalla critica letteraria, ossia come avesse negli anni tentato la formazione di una nuova metodologia, Pasolini aggiunge:

Forse perché agli albori degli anni Quaranta, appunto, il mio maggiore entusiasmo – che del resto era poetico – lo dedicavo agli studi di filologia romanza e alla storia dell'arte (la memorabile serie di lezioni di Roberto Longhi su Masaccio). Il fatto stesso che i miei primi versi pubblicati (e tuttora non ripudiati) di diciottenne, fossero in friulano, stanno a dimostrare che la mia operazione poetica avveniva sotto il segno di un'ispirazione fortemente critica, intellettuale (SLA, p. 2768, corsivo mio).

Emblematica è la strategia discorsiva messa in atto in questo brano, basata su una serie triplice di autocorrezioni: Pasolini sintetizza in un triangolo di poesia, critica d'arte e letteraria, la prima fase della sua carriera di scrittore, mettendo al centro gli insegnamenti longhiani e quelli di filologia romanza di Amos Pardo di Ferdinando Palazzi<sup>11</sup>. In tale piccolo apologo in tre tempi, l'insegnamento fondamentale è l'indistricabilità di poesia e critica (ossia pensiero teorico), forse l'aspetto di maggior durata nel percorso di Pasolini. È veramente crociana questa dialettica di razionale e irrazionale?<sup>12</sup> Si può rispondere di no, soprattutto se, come

---

<sup>11</sup> Sulla figura di Amos Pardo di Ferdinando Palazzi si veda A. Cerica, *Pasolini e Bologna: una cronologia*, in M.A. Bazzocchi-R. Chiesi (eds.), *Pasolini e Bologna. Gli anni della formazione e i ritorni*, Edizioni Cineteca di Bologna, Bologna 2022, pp. 67-68.

<sup>12</sup> Lo è per J. Francese, *The Latent Presence of Crocean Aesthetics in Pasolini's Critical Marxism*, cit., p. 132, e, con utili distinguo, per F. Vighi, *Le ragioni dell'altro. La formazione intellettuale di Pasolini tra saggistica, letteratura e cinema*, Longo, Ravenna 2001, pp. 12-13. Ma in Croce tutto ciò che è passione esteticamente trasfigurata in modo positivo può essere al massimo ricondotto alla dimensione del pre-razionale. Si veda a titolo di esempio quanto scrive in un libro certo noto a Pasolini come *Poesia e non poesia* (Laterza, Bari 1923, pp. 144-145): «In effetto, l'amore è l'irrazionale-razionale, il più diretto simbolo della vita, nesso di amor proprio e di sacrificio, di voluttuoso delirio e di opera feconda, di debolezza e di forza, fonte di purificazione, gorgo d'impurità: nell'amore, l'uomo è vissuto dalla natura e pur si afferma uomo, levando l'occhio al cielo. Chi si pone nel punto di vista dell'amore, ossia della passione, è nel punto opposto a quello del moralista e del Manzoni, che giudica secondo l'ideale della coscienza e della volontà morale». Non si può fare a meno di registrare che secondo G. Contini, *L'influenza culturale di Benedetto Croce*, in Id., *Altri*



fa Pasolini, viene applicata all'estetica; può apparire crociana solo a prezzo di una evidente mislettura, che è del resto il modo tipico per Pasolini di appropriarsi dei maestri. Questa mislettura, Pasolini la compie esplicitamente: «Il “clic” di cui parla Spitzer come momento primo del suo “circolo della comprensione”, accade, sempre, in tutti noi: è mostruoso negarlo: antistoricistico: non siamo uomini del futuro, ma del presente e del passato: il “momento della fantasia”, come direbbe Croce, l'irrazionalismo permane in noi»<sup>13</sup>.

2. La parte più importante del cantiere di *Passione e ideologia* è stata aperta nell'epoca di «Officina»: nasce lì un progetto di conciliazione tra stilistica e marxismo<sup>14</sup>. Pasolini ha provato a sintetizzare un metodo capace di compaginare, a differenza di quello di Croce, la «struttura culturale» – e collettiva – dell'attualità, con i risultati stilistici individuali, secondo Pasolini prodotti da spinte irrazionali in tanto in quanto individuali. La dimensione collettiva sussume l'irrazionale funzionalizzandolo; quando, nel caso di Croce, la natura dell'oggetto estetico «presuppone già assodata la differenza tra irrazionale e razionale, materiale e spirituale, mero fatto e valore»<sup>15</sup>.

Questo progetto di conciliazione tra razionale e irrazionale attraverso la dimensione sociale della letterarietà acquisirà come infrastruttura concettuale, nell'opera di Pasolini a partire dal 1955, il concetto di nazionale-popolare, inteso in un senso affatto diverso da quello della critica marxista dell'epoca. Nel *Canzoniere italiano* (1955), Pasolini cita un frammento di *Letteratura e vita nazionale* in cui Gramsci attacca Croce per le degenerazioni prodotte dalla sua estetica, «e specialmen-

---

*esercizi*, cit., p. 42, «il Croce dell'*Estetica*, come quello del *Contributo*, anche se talvolta gli accade di sembrare troppo fiducioso della raggiunta sicurezza, è un trionfatore, e dunque tributario, delle Madri, dell'irrazionale».

<sup>13</sup> SLA, p. 2231 = *Nota su Spitzer*, «Palatina» 10 (1959). Di «momento della fantasia» Croce parla tra l'altro in *Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Laterza, Bari 1913, pp. 167-168: «perché mai, quando lo spirito, a mo' d'esempio, si trova nel momento della fantasia o dell'arte non vi si appaghi e non vi resti in perpetuo, e invece sia tratto a passare al pensiero, o quando s'immerge nell'opera pratica non vi si perda, e aneli invece a passare alla contemplazione e di nuovo al pensiero?».

<sup>14</sup> P.V. Mengaldo, *Pasolini critico e la poesia italiana contemporanea*, in Id., *La tradizione del Novecento. Seconda serie*, Einaudi, Torino 2003, p. 379: «Il metodo critico pasoliniano risulta, in *Passione e ideologia*, da una sovrapposizione o sintesi di istanze gramsciane, e più genericamente democratico-marxiste, e di suggestioni della stilcritica».

<sup>15</sup> B. Croce, *Estetica*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1990, p. 196.

te per quella fondamentale dell'individualismo artistico espressivo antistorico (o antisociale o antinazionale-popolare)» (SLA, pp. 878-879). Con Gramsci, Croce viene letto come produttore di estetiche squisite e antistoriche, individualistiche e contrarie al nazionale-popolare: un avversario in politica e in estetica<sup>16</sup>. Si può spiegare attraverso Gramsci la distanza che Pasolini consapevolmente («praticamente non crociano») denuncia nei confronti di Croce a partire dalla metà degli anni Cinquanta. Ma che si può dire del rapporto tra Pasolini e Croce prima della lettura di *Letteratura e vita nazionale*<sup>17</sup>?

Proprio su «Officina» era possibile leggere, nel 1957, *La posizione*. Nel testo compare una generosa e puntuale ricostruzione delle fasi originarie del lavoro critico dei sodali officineschi:

Avevamo buttato giù lo schema del primo numero di «Eredi»: l'articolo centrale doveva essere dedicato a Falqui, di cui in quei mesi avevamo letto il Novecento parentiano. Perché proprio Falqui? Per noi, allora, era chiaro: nella nostra mania di "rigore" forse non rientrava molto, ma rientrava in pieno nella nostra eroica iniziazione a un movimento polemico che aveva per oggetto la cultura universitaria e ufficiale, e, per noi, la borghesia in quanto categoria psicologica (SLA, p. 624: già in «Officina», 6 aprile 1956).

*Eredi*: nonostante il titolo, Pasolini colloca, alle origini della rivista, il Falqui del «Novecento parentiano»; la tradizione del novecentismo, insomma<sup>18</sup>.

Nel 1955, Pasolini dedica al lavoro critico di Falqui un articolo secondo cui i «referti» di *Novecento letterario* «sono tutti dovuti (lo possiamo premettere, proprio perché non sempre concordanti con Falqui nel metodo e nell'ideologia) a una lettura accurata, onesta, cauta talvolta fino alla diffidenza, piena di scrupoli, ma, nel fondo quasi ansio-

---

<sup>16</sup> Sull'uso del nazionale-popolare in Pasolini si vedano P. Desogus, *Introduzione*, in Id., *Il Gramsci di Pasolini*, cit., pp. 21-24, e G.L. Picconi, *Squisitezza e nazionale-popolare*, ivi, pp. 109-132.

<sup>17</sup> Avvenuta presumibilmente intorno al 1953: cfr. P. Desogus, *Introduzione*, cit., pp. 21-24.

<sup>18</sup> Il confronto con Falqui (in parte anche agonistico) potrebbe apparire irrelato rispetto alla centralità, per Pasolini, dell'interesse stilistico. Ma se c'è una via pasoliniana allo stile, non si può scordare che Falqui è autore di un *Ricerche di stile* (Vallecchi, Firenze 1939), che non figura nel fondo librario appartenuto a Pasolini. Cfr. G. Chiarcossi-F. Zabagli, *La biblioteca di Pier Paolo Pasolini*, cit.

sa e intimidita»<sup>19</sup>. Se l'incipiente gramsci-continismo<sup>20</sup> di Pasolini, nel 1955, ravvisa in Falqui alcuni limiti metodologici, a riscattarlo è la combinazione, nella propria critica, di razionalità («una lettura cauta») e irrazionalità («ansiosa e intimidita»): «Esiste, grazie a Dio, sempre un certo “complesso” in Falqui, di fronte al libro, che opera in direzione contraria, correggendola, a quella che Falqui si prefigge un poco freddamente nella coscienza». *Correggere* è termine che ossessiona Pasolini soprattutto attraverso il confronto con Freud, dapprima, e la stilistica spitzeriana, in seguito, e che Pasolini qui riferisce anche a Falqui: la *correzione* è un processo dialettico di conciliazione tra elementi razionali e irrazionali<sup>21</sup>. Che il termine sia assunto in senso psicoanalitico, lo dimostra del resto il riferimento a una parola chiave della psicoanalisi – una delle teste di turco novecentesche di Croce – come *complesso*. Ma il punto non è l'inconscio. Anzi. Lo è il suo contrario. Fa capolino, nell'*excerptum*, un termine chiave dell'idioletto pasoliniano non esclusivamente riconducibile alla sua cultura psicoanalitica: *coscienza*. Se si parla riguardo a Falqui di coscienza, è perché questo termine per Pasolini è il segnacolo di un tentativo di tecnicizzazione dell'irrazionale che viene operato (attraverso, appunto, la *correzione*: Spitzer ne fornirà una versione algoritmica attraverso la stilistica) proprio con l'esercizio della critica letteraria.

Falqui, pur caratterizzato da un profondo irrazionalismo (cfr. SLA, p. 628), ha saputo collocarsi in una corretta angolatura storica. Ancora, in *La posizione*:

Anche se con abito mentale conformato e una poetica conclusa con la guerra, e con delle istanze negative e scettiche, egli [Falqui] opera al livello dell'attualità: a difendere in altri termini e contro altri avversari una stessa ragione di fede letteraria. E in tale accezione sarebbe aprioristico e ingiustificato non accettar-

---

<sup>19</sup> SLA, p. 601. Il testo, con il titolo di *Enrico Falqui*, «Novecento Letterario», si poteva leggere in «Letteratura», 2.13-14 (1955).

<sup>20</sup> Per questa formula si veda A. D'Orsi, *Pasolini tra Gramsci e Marx nel dibattito politico-intellettuale degli anni Cinquanta*, in P. Desogus, *Il Gramsci di Pasolini*, cit., spec. p. 66.

<sup>21</sup> Sul tema della correzione mi permetto di rinviare a G.L. Picconi, *Aroma di Vico. Appunti su Pasolini e Auerbach*, «Engramma» 189 (2022), pp. 11-43. Il termine *correzione* compare, in Freud, in un gran numero di loci; tra gli altri, in *Il poeta e la fantasia*, testo che Pasolini poteva conoscere di prima mano. Per quanto riguarda Freud e Pasolini, da vedere è S. De Laude, *Pasolini, utente di Freud*, «Autografo» 61.1 (2019), pp. 97-123 e il suo saggio in questo fascicolo.

ne il dialogo: discutere con lui è discutere con una parte di noi stessi: viva, sia pure in quanto sopravvivate, attuale, sia pure in quanto qualificata (SLA, pp. 628-629).

Compito del critico è verbalizzare l'irrazionale, da un lato, e dall'altro porsi al livello dell'attualità, intesa come sovrapposizione irrazionale di correnti storiche asincrone. Riprendendo ancora una volta il discorso su quella sopravvivenza che è Falqui, Pasolini scrive, sempre in *La posizione*:

il mondo culturale era stato ridotto e omologato dalla reazione rondiana del dopoguerra fascista: e su quella linea – la linea della «Storia della Parola» – noi eravamo fissi, ma non inattivi, essendo essa per noi motivo di entusiasmo e d'ingenua polemica. Falqui rappresentava a meraviglia quella «riduzione e omologazione» del mondo culturale: ne era la vita concreta se impegnata a definirsi per difendersi, a farsi cosciente anche nei dati esteriori, nei frangenti cronologici, nelle polemiche circostanziate (SLA, p. 625).

«Farsi cosciente anche nei dati esteriori». Sia pur in modo spontaneistico, attraverso una critica di gusto, Falqui riesce a individuare quegli elementi irrazionali che risultano per imprescindibili per storicizzare l'attualità. In modo non pienamente consapevole, Falqui dispone di una funzionale, anche se irriflessa, *coscienza* storica.

3. Il primo testo di Pasolini comparve su «Gioventù italiana del Littorio» nel 1942 nell'ambito di una polemica letteraria interna al GUF bolognese<sup>22</sup>. Dalla prospettiva di questo documento, Pasolini

---

<sup>22</sup> P.P. Pasolini *Nota sull'odierna poesia*, in «Gioventù Italiana del Littorio», aprile (1942), p. 6, leggibile grazie all'archivio digitale della Biblioteca digitale dell'Archiginnasio di Bologna al sito: <http://badigit.comune.bologna.it/mostre/pasolini42/gil.htm> [05.08.2023], nell'ambito di una sezione interamente dedicata agli esordi di Pasolini. Lo stesso testo si legge all'interno del documentato e puntuale studio di M. Avanzolini, *Lesordio dimenticato di Pier Paolo Pasolini. L'articolo Nota sull'odierna poesia pubblicato nella rivista della GIL bolognese (aprile 1942)*, «Studi Pasoliniani» II (2017), pp. 93-109. L'articolo si apre proprio su una citazione da E. Falqui, *Di noi contemporanei*, Parenti, Firenze 1940, p. II. Per quanto riguarda il contesto dell'università bolognese e il ruolo delle riviste, si vedano M. Addis Saba, *Gioventù italiana del littorio. La stampa dei giovani nella guerra fascista*, Feltrinelli, Milano 1973; S. Salustri, *Un ateneo in camicia nera. L'università di Bologna negli anni del fascismo*, Carocci, Roma

è davvero, in senso filologico, uno che proviene dalla critica letteraria. Ma quale critica, e perché? Marcata da citazioni da Ungaretti<sup>23</sup> e Falqui<sup>24</sup>, questa *Nota*, autentico esempio di novecentismo, conferma la filiazione proposta in «Officina».

Il testo è tutto basato sul concetto di cultura, chiedo fisso del primo Pasolini. Le allusioni alla cultura (la «struttura culturale») negli scritti degli anni Sessanta, dunque, riprendono un ideologema delle origini. Pasolini nella *Nota* scrive: «Vorrei insomma rivendicare la presenza di un “valore culturale dell’odierna poesia” per cui ogni tentativo di riallacciarsi alla cultura tradizionale e proseguirlo nel tempo risulta vano se ci si astraie dalla cultura (o si tenta in malafede di negarla) che è venuta creandosi al travaglio delle nuove generazioni»<sup>25</sup>.

---

2010. Sul sito della Biblioteca Digitale dell’Archiginnasio, nell’ambito del progetto Pasolini (<http://badigit.comune.bologna.it/books/setaccio/scheda.htm> [05.08.2023]), viene giustamente notata la parentela, anche grafica, tra una rivista come «Primato» e «Il Setaccio». Su «Primato», rivista cui Pasolini guardava con interesse, tanto da citarla più volte (cfr. SLA, pp. 36 e 42), si veda V. Zagarrio, «Primato». Arte, cultura, cinema del fascismo attraverso una rivista esemplare, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007. Sul Pasolini giovane, si veda D. Bondavalli, *Fictions of Youth. Pier Paolo Pasolini, Adolescence, Fascisms*, University of Toronto Press, Toronto 2015.

<sup>23</sup> Il maestro di Pasolini, Carlo Calcaterra (del resto amico dello stesso Falqui), dalle colonne di un giornale su cui interveniva Pasolini stesso, pubblica nel 1940 un articolo dal titolo *Poesia senza canto*, «Architrave» 11 dicembre (1940), p. 10, dedicato alla poesia ermetica, a Ungaretti e a Montale. In chiusa al suo articolo, egli scrive: «Poesia senza intimo canto non può mai esservi, per contraddizione che nol consente». Citazione dantesca, quest’ultima, che ricorre precedentemente nelle pagine di Croce, in particolare in *Estetica*, cit., p. 106: «Sola la moralità non può essere dominata mai (per la contraddizione che nol consente) dall’intenzione di giocare». Successivamente, essa appare in Pasolini. Si veda, per l’uso di questo inserto in Croce, poi rapidamente diffusosi nella prosa critica della prima metà del Novecento, D. Colussi, *Dantismi nella prosa critica novecentesca. Tre sondaggi*, in G.B. Boccardo-D. Checchi-M. Volpi (eds.), *Dantismi. L’eredità di Dante tra parole e musica. Atti del Convegno (Pavia-Cremona, 24-26 novembre 2021)*, Cesati, Firenze 2023, pp. 133-148, spec. p. 141.

<sup>24</sup> I libri di Falqui – escluse le curatele – presenti sono *Pezze d’appoggio. Appunti bibliografici sulla letteratura italiana contemporanea* (Le Monnier, Firenze 1940), e *Pezze d’appoggio antiche e nuove. Appunti bibliografici sulla letteratura italiana contemporanea* (Gherardo Casini, Roma 1951), quest’ultimo con all’interno appunti manoscritti di Pasolini. Si veda G. Chiarocossi-F. Zabagli, *La biblioteca di Pier Paolo Pasolini*, cit., p. 22 e 165. La citazione da Falqui proviene da *Di noi contemporanei*, libro che non risulta presente nella biblioteca di Pasolini.

<sup>25</sup> Questo frammento sembra esplicitare il programma di «Eredi», il cui titolo tematizza il problema della tradizione. Pasolini scrive, in quegli stessi anni: «La tradizione non è un obbligo, una strada, e neanche un sentimento o un amore: bisogna ormai intendere questo termine in un senso antitradizionale, cioè di continua e

L'intervento di Pasolini, più ancora che una riflessione di tipo poetologico, ha il respiro di una proposta più generale di tipo estetico-operativo. Il concetto pasoliniano di cultura trascende la dimensione letteraria, per trasporre su un piano sociologico-organizzativo. Difficile ricondurre a Croce questa visione della dimensione culturale; anzi: sarebbe più facile, per certi versi, ricondurla al mondo culturale di Giovanni Gentile<sup>26</sup>, o a quel suo problematico prolungamento che fu costituito dall'opera di Bottai.

#### 4. Pasolini ha così tratteggiato i primi atti della sua formazione critica:

Schematicamente: l'Estetica del Croce (letta, come l'aneddoto vuole, col libro sulle ginocchia durante le ore di chimica) in effetti fuorusciva dal nostro mondo estetico, operando sulla nostra intelligenza, non sulla nostra coscienza: ed era letta in funzione dell'autonomia dell'Arte e della poesia pura (è un fatto che più dell'Estetica ha contato allora per noi l'anceschiano *Autonomia ed eteronomia dell'arte!*). Sicché per quella strada, l'antifascismo e l'antinovecentismo, data la concreta situazione, per così dire, di una «psicologia determinata dalla storia», non potevano venire alla luce. Di altri mondi, f[u]ori da quel nostro mondo fittiziamente assoluto, si affacciavano indiretta-

---

infinita trasformazione, ossia antitradizione, scandita da una linea immutabile, che è simile alla storicità per la storia» (SPS, p. 6). Si tratta di una visione della tradizione tutto sommato distante da quella di larga parte del fascismo, da un lato, e altresì distante da quella di Benedetto Croce, e molto più vicina a quella del fascismo bottaiano, cui in effetti Pasolini rende omaggio in più di un'occasione negli anni dell'università (cfr. SPS, p. 13): «Anche per la parte, per così dire ufficiale o nazionale della cultura, ci sentiamo perfettamente sicuri dell'opera illuminata del Ministro Bottai». Ma proprio su «Primato», rivista legata a doppio nodo a Bottai, lo stesso Montale, in risposta a un'inchiesta sull'ermetismo, dichiarava, in un pezzo fortemente debitore di Anceschi: «Poesia antitradizionale? Anzi, della sola tradizione per la quale l'Italia, da secoli, conta nel mondo». Cfr. E. Montale, [*Risposta*], in *Parliamo dell'ermetismo*, «Primato», 1.7 (1940), p. 7.

<sup>26</sup> Su questa questione si veda A. Vittoria, *Giovanni Gentile e l'organizzazione della cultura*, «Studi Storici», 25.1 (1984), pp. 181-202. Pasolini frequenterà nel 1941-1942 il corso di «Filosofia morale» di Felice Battaglia, allievo di Gentile (cfr. P.P. Pasolini, *Antologia della lirica pasoliniana. Introduzione e commenti*, a cura di M.A. Bazzocchi, Einaudi, Torino 1993, p. 240); in seguito, nel 1947, iscritto nuovamente a Lettere e filosofia per una seconda laurea, vorrebbe sostenere la tesi con Felice Battaglia sui «Rapporti tra esistenzialismo e poetiche contemporanee» (cfr. *Cronologia*, in Pasolini, *Le lettere*, cit., p. 71). Ma su ciò cfr. il saggio di Paolo Desogus in questo fascicolo.

mente talune suggestioni, che si coloravano immediatamente delle tinte linguistiche dell'ermetismo. Così Eliot e la cultura anglosassone via Montale, il Cattolicesimo via Bo e Betocchi (il «Frontespizio» finiva in quei mesi): l'unica via dritta, insomma, era quella anzitutto ungarettiana, di cui coglievamo i puri dati stilistici, guidando essa direttamente al centro della nostra formazione provinciale: la Francia di Mallarmé e Valéry (molto meno, per quegli anni, di Apollinaire). Insomma il mondo culturale era stato ridotto e omologato dalla reazione rondiana del dopoguerra fascista (*La posizione* = SLA, pp. 624-625).

In questo *excerptum* Pasolini denuncia un antico confronto con Croce, da subito per individuare tutta una serie di fattori di scollamento: l'*Estetica* fuorusciva dal mondo estetico dei sodali di «Eredi». Ma perché dissociare Croce dalla dimensione della coscienza (appannaggio invece di Falqui), istituendo questa contrapposizione tra coscienza e intelligenza? In questo ritorno al passato, anche i termini usati da Pasolini sembrano caricarsi di un'allusività comprensibile solo a chi avesse attraversato la stessa epoca. Un tentativo possibile di spiegazione potrebbe lavorare su una dimensione di eco intertestuale. Ora, nell'unico libro di Gentile presente nella biblioteca di Pasolini, l'autore dichiarava che filosofare è attività strettamente connessa con la coscienza<sup>27</sup>; quanto a Croce, invece:

I suoi libri principali [...] si sono proposti la definizione dei concetti (bello, vero, utile, buono). Depurati questi concetti da ogni indebita commistione empirica, ridottili a lame affilate per tagliare in un'analisi senza fine il vivente corpo della realtà, ecco l'interesse essenziale del filosofo: *intelligere*. Da questo modo di vedere il Croce non si è saputo mai liberare. È stato il limite del suo pensiero<sup>28</sup>.

Il limite della filosofia di Croce parrebbe essere quello di una filosofia priva di coscienza (quindi di vita) e fatta solo di intelligenza. Lontana,

---

<sup>27</sup> G. Gentile, *La filosofia italiana contemporanea. Due scritti*, Sansoni, Firenze 1941, p. 47 «Rifarsi sempre all'uomo vivo, all'uomo che vive nel suo tempo con una personalità che ha problemi da risolvere in quanto è già in possesso della soluzione di quelli che formano quasi l'humus dov'egli è nato e cresciuto, e costituiscono il processo della coscienza in cui egli si attua, questa la condizione del filosofare. Pensare è filosofare, aver problemi da risolvere; ma pensare prima di tutto è coscienza di sé, cioè storia come storiografia».

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 17.



quindi, dalla dimensione dell'empirismo cui invece Pasolini guarda con interesse: parlando del rapporto di Sereni con la realtà Pasolini scrive di «un atteggiamento conoscitivo, che, al falso splendore dell'idealismo crociano o di un estetizzante cattolicesimo, determini un'aggressione realistica della realtà. L'atteggiamento di fronte alla realtà, insomma, dieci o dodici anni fa come oggi (al di fuori, s'è lecito prescindere, dal materialismo marxista), non può essere che empirico»<sup>29</sup>. Dieci o dodici anni fa: se questo scritto risale al 1954, parliamo proprio degli anni di università. È che la critica letteraria venga da subito concepita come esercizio di empirismo, lo mostra appunto l'interesse ultratempetivo di Pasolini per autori come Contini<sup>30</sup> e Devoto<sup>31</sup>.

Nel brano prima citato, Pasolini introduce un ulteriore tassello della sua formazione eterodossa: l'Aneschi di *Autonomia ed eteronomia dell'arte*. Pasolini sembra allestire attorno al Croce dell'*Estetica* una serie di elementi di distacco. In effetti,

Croce (1866-1952) e Aneschi (1911-1995) appartengo[no] a due tradizioni filosofiche affatto diverse e contrastanti: l'idealismo e la fenomenologia, almeno come essa fu intesa nella interpretazione della scuola milanese di Banfi. Antitetiche sembrano essere le loro posizioni sulle questioni fondanti della filosofia (dall'idea di sistema e di sistematicità, a quelle di esistenza e realtà) e dell'estetica (le nozioni di autonomia ed eteronomia

<sup>29</sup> SLA, p. 553 = Barolini, *Soavi e altri*, «Paragone» 5,50 (1954).

<sup>30</sup> Sui rapporti di Pasolini con Contini si veda S. De Laude, *Pasolini, Gramsci, Contini. Sul Piccolo* allegato stravagante della Divina Mimesis, in P. Desogus, *Il Gramsci di Pasolini*, cit., pp. 179-206.

<sup>31</sup> Sui rapporti con Devoto, valga quest'unica notazione. In un testo ben noto a Pasolini (consultato per la redazione della tesi di laurea), ossia G. Devoto, *Pascoli e la lingua italiana moderna*, in J. De Blasi (ed.), *Giovanni Pascoli. Letture pascoliane per il Lyceum di Firenze*, Sansoni, Firenze 1937, p. 134, si legge: «Abbiamo qui sott'occhio una questione ben precisa, l'espansione della congiunzione e anche in casi in cui il rapporto sostanziale è di opposizione e non di semplice coordinazione. È il modello in questo caso dello stile evangelico, in cui una uniforme coordinazione lega gli eventi più diversi, simbolo della forza dominatrice della divinità». Il libro figura nella bibliografia della tesi di laurea di Pasolini: cfr. P.P. Pasolini, *Antologia della lirica pascoliana*, cit., p. 58). Sembra quasi che Pasolini se ne sia ricordato nella redazione della nota a *Passione e ideologia* (= SLA, p. 1238), dove egli scrive: «“Passione e ideologia”: questo e non vuole costituire un'endiadi (passione ideologica o appassionata ideologia), se non come significato appena secondario. Né una concomitanza, ossia: “Passione e nel tempo stesso ideologia”. Vuol essere invece, se non proprio avversativo, almeno disgiuntivo: nel senso che pone una graduazione cronologica: “Prima passione e poi ideologia», o meglio “Prima passione, ma poi ideologia”».



dell'arte, di intuizione-espressione, del bello e dell'arte). Lontane le loro riflessioni su ogni problema chiave dell'estetica: dai generi letterari alla traduzione, dalla retorica alle poetiche. Discordanti infine i loro giudizi critici su movimenti o momenti della storia della cultura (basti ricordare la polemica sulla nozione di Barocco o il modo molto diverso di leggere il Decadentismo) o su poeti e scrittori (si pensi al giudizio opposto su Pascoli, sui *Lirici del Novecento*, ma anche su autori di minore attualità come Daniello Bartoli)<sup>32</sup>.

Pasolini però stamperà, nel 1942, su «Il Setaccio»<sup>33</sup>, una parziale stroncatura di *Lirici nuovi*: viene approvato con riserve l'impianto generale dell'introduzione, e criticata la scelta dei testi. Pasolini sottolinea la volontà di evitare un tono polemico: «lasciemo immediatamente indietro ogni polemica o appunto che si muovono d'uso verso questi tentativi, e ci limiteremo ad esaminare il volume, come un esemplare molto rappresentativo – e perciò quasi perfetto in sé – del sentimento poetico odierno» (SLA, p. 41). Ancora: «un'esperienza non lontana ci ammaestra sulla vanità polemica o rivolta teorico-programmatica, e ci fa senz'altro preferire un silenzio umanamente denso, e poeticamente impegnato a una personale ricerca» (SLA, p. 40).

Riguardo all'uso che Anceschi fa del concetto di catarsi, Pasolini scrive:

Diremo, tra parentesi, che tale rigoroso concetto di catarsi come assoluta abolizione di qualsiasi confessione-diario o sfogo, è ripetutamente ritrovabile nei testi crociani, non tanto nelle pagine specificatamente estetiche, quanto negli studi critici – vedi ad esempio alcune pagine su Kleist, in *Poesia e non poesia* –; ed

---

<sup>32</sup> F. Nasi, *Fenomenologia e stile nella scrittura di saggio di Luciano Anceschi*, «Italice» 75,3 (1998), pp. 399-427, p. 400.

<sup>33</sup> Per quanto riguarda questa rivista, si vedano M. Ricci (ed.), *Pasolini e 'Il Setaccio' 1942/1943*, Cappelli, Bologna 1977; Id., «Il Setaccio»: *notazioni e dettagli*, e P. McCarthy, *Pasolini e «Il Setaccio»: alla ricerca di parole politiche*, entrambi in D. Ferrari-G. Scalia (eds.), *Pasolini e Bologna*, Pendragon, Bologna 1998, pp. 67-74 e 75-86; S. Casi, *Il sogno di una rivista. Pasolini nella redazione del «Setaccio»*, in L. De Giusti-A. Felice (eds.), *Gettiamo il nostro corpo nella lotta. Il giornalismo di Pier Paolo Pasolini*, Marsilio, Venezia 2019, pp. 3-18; infine il più recente M.A. Bazzocchi, *Ritratto dell'artista da giovane: i primi scritti bolognesi di Pasolini*, in M.A. Bazzocchi-R. Chiesi, *Pasolini e Bologna*, cit., pp. 143-152. Un utile caveat a non sovrapporre al Pasolini successivo i dati che emergono dal Pasolini di «Il Setaccio» è in F. Contorbia, *Pasolini e i giornali*, «Paragone – Letteratura» 156-157-158 (2021), p. 43.

è significativo come, a somiglianza del libretto citato di Luzi, anche questa introduzione anceschiana si inizi agilmente come una stoccata all'«intollerante difensore del principio ideale dell'unità» (SLA, p. 42).

Significativa la volontà di abolizione di ogni riferimento troppo documentariamente autobiografico che dimostra Pasolini, e che in Croce emerge in passi come il seguente: «Agevolmente il critico abbassa queste opere d'arte a documenti perché documenti esse sono nel loro intrinseco, piuttosto che vere e geniali opere d'arte»<sup>34</sup>. Ma il frammento è leggibile anche in un'altra chiave<sup>35</sup>.

Infatti, il cauto plauso rivolto all'autore dell'antologia proviene da un giovane intellettuale che si dimostra pienamente conscio delle posizioni polemiche anticrociane di Anceschi. Come abbiamo visto, Pasolini ha deciso di evitare le polemiche troppo scoperte, privilegiando la ricerca di giustificazioni teoriche coerenti e risolte, ciò che lo porta a criticare lo stesso Anceschi. Si veda come ne commenta un brano:

Un po' più avanti del passo citato, ecco un'altra frase che confermerà quanto ne abbiamo commentato: «Diversa dall'epica, la lirica è, infine, veloce e sintetica, e la parola – per la quale si è accennato solo a qualche possibilità e disposizione di musica – è il centro crepitante di una straordinaria potenza di vita, e ipotesi di universo, quasi vago anticipo sulla verità», giusto, e anche bello, ma debole (SLA, p. 44).

Nel frammento che Pasolini commenta come «giusto, e anche bello, ma debole», Anceschi fa riferimento con ogni evidenza alla teoria crociana dell'indistinzione dei generi letterari: su passi come questo si avvierà una polemica con Croce particolarmente cruda<sup>36</sup>. Così Croce nel *Breviario di estetica*: «Epica e lirica, o dramma e lirica, sono scolastiche divisioni dell'indivisibile: l'arte è sempre lirica, o, se si

---

<sup>34</sup> B. Croce, *Poesia e non poesia*, cit., p. 53.

<sup>35</sup> Non c'è traccia, nella parte dedicata a Kleist (ivi, pp. 52-59), del concetto di *catarsi*, nonostante i riferimenti alla tragedia; questo sì compare invece nel libro nelle parti rispettivamente dedicate ad Alfieri e Manzoni.

<sup>36</sup> Una ricostruzione di questa polemica si ha in L. Anceschi, *A Debate on "Literary Types"*, «The Journal of Aesthetics and Art Criticism» 14.3 (1956), pp. 324-332. Si veda anche Id., *Progetto per una sistematica dell'arte*, Mursia, Milano 1962, pp. 65-73. Sull'argomento, fondamentale è L. Pennings, *I generi letterari nella critica italiana del Primo Novecento*, Cesati, Firenze 1999.

vuole, epica e drammatica del sentimento»<sup>37</sup>. A Pasolini, insomma, pare che la strada sia corretta, ma non sufficientemente giustificata dal punto di vista teorico per disputare con una figura ingombrante come quella di Croce.

Secondo Pasolini, nel libro di Anceschi, «tutto fa prevedere una precisa, risolta, agevole presentazione del “sentimento poetico contemporaneo”» (SLA, p. 41). L'ultima espressione è allusione all'epoca evidentissima a un libro di Oreste Macrì, *Esemplari del sentimento poetico contemporaneo*<sup>38</sup>: è con questo autore, assieme a Luzi<sup>39</sup>, che Pasolini costruisce un'armatura concettuale da affiancare ad Anceschi. Nel quale rinviene a tratti il fantasma della «gracilità» teoretica. Riguardo a Ungaretti, ad esempio, il limite di Anceschi è quello di non saper cogliere l'oggettivazione del dolore individuale, parlando con eccessiva vaghezza di «riflessi irrazionali e analogici». Ma è non tanto attacco a categorie viste come anticrociane, quanto piuttosto difesa di Ungaretti da categorie troppo facilmente attaccabili da Croce<sup>40</sup>.

Ora, per quanto Pasolini metta la sordina a ogni polemica, Anceschi funge in primo luogo da bussola teorica nel *mare magnum* della poesia contemporanea, tanto quanto Falqui fornisce una bussola a livello di gusto letterario. E questa bussola va in una direzione che di nuovo si pone in posizione dialettica rispetto a Croce anche quando, come in questo articolo del 1946, lo cita:

È evidente che il concetto di autonomia dell'arte (vedi L. Anceschi, *Autonomia ed eteronomia dell'arte*, ed infiniti altri testi dei nostri migliori critici) si è completamente immerso nella *forma mentis* dei letterati veramente vivi; che la nozione di «poesia pura» è stata ugualmente accettata e assimilata; che la famosa definizione crociana dell'arte, per quanto contestata dalla più recente critica, resta sempre valida per quello che nega (l'arte non è... non è...); ed è pure evidente che in conseguenza di tutto questo l'arte non è tenuta a partecipare alla socialità di un'azio-

---

<sup>37</sup> B. Croce, *Breviario di estetica*, Laterza, Bari 1973, p. 33.

<sup>38</sup> O. Macrì, *Esemplari del sentimento poetico contemporaneo*, Vallecchi, Firenze 1941.

<sup>39</sup> Pasolini (SLA, p. 42) fa riferimento a M. Luzi, *Un'illusione platonica*, Edizioni di Rivoluzione, Firenze 1941. Tra i concetti ripresi da questo libro, quello di «vicissitudine». Da notare, anche in Luzi, il riferimento polemico alla questione anticrociana dei generi letterari.

<sup>40</sup> Pasolini dichiara nel testo di apprezzare maggiormente gli studi di Anceschi sull'ermetismo: L. Anceschi, *Sulla poetica dell'ermetismo*, «Studi filosofici» 2 (1942), pp. 222-226.

ne politica o di un'opera di beneficenza (SLA, p. 169 = *Poesia di sinistra e di destra*, «Libertà» 15 giugno 1946).

I «letterati veramente vivi»: anni dopo Pasolini dirà che Croce è vivo e sono morti i crociani. E quindi, cosa c'è di vivo in Croce per il Pasolini del 1946? La «definizione crociana dell'arte», ma per quello che nega. Il riferimento di Pasolini è al *Breviario di estetica*, dove Croce fornisce una definizione dell'arte che, a partire da un postulato affermativo, quello dell'arte come intuizione lirica, desume quattro corollari negativi: la negazione dell'arte come fatto fisico, come atto utilitario, come atto morale, e come conoscenza concettuale. Non sarà un caso che, proprio in questo articolo che intreccia due capisaldi contrapposti della formazione pasoliniana, Croce e Anceschi, l'autore rievochi l'ambiente dei GUF:

...[le posizioni dell'articolista sugli scrittori di destra e di sinistra] mi ricordano certe odiose ore trascorse nelle salette dei GUF, in occasione di Littoriali o altre cose simili, per discussioni su argomenti esattamente uguali a questo; allora erano i gerarchi del GUF o i professori fascisti che si rendevano paladini (e che intransigenza!) della socialità dell'arte. La differenza, a scanso di equivoci, è però notevole: allora il dovere sociale consisteva nell'esaltazione di quegli ideali perversi (ricordo i piedi dei contadini nei quadri del «Premio Cremona»). Ora la socialità dovrebbe rispondere a bisogni più umani, o umanitari; ma è inutile dire che nel rapporto arte-dovere sociale si persiste nel medesimo errore (SLA, p. 171).

Attorno all'idea di lirica, in parte derivante da Croce, assieme alle perplessità su un *engagement* diretto del poeta, che supererà, Pasolini costruisce, attraverso mediazioni e correttivi apportati a partire da critici che da Croce dissentono, come Anceschi, o Falqui, un suo percorso personale all'interno del sentimento poetico contemporaneo. C'è nella formazione di Pasolini la presenza di Croce; ma c'è anche un tentativo cosciente e netto di distanziarsene. Tutto ciò consente forse di reinterpretare il primo articolo pubblicato da Pasolini.

5. L'avantesto dell'articolo di «Gioventù del Littorio» mostra un accenno di polemica<sup>41</sup> anticrociana poi tralasciato a stampa:

---

<sup>41</sup> La mancata esplicitazione di questa polemica avrà a che fare con quanto Pasolini

Ribellatevi, non a quelli dei vostri professori che dalla contemporaneità si astraggono tutti impegnati da importanti Studi filologici o storici, ma coloro che se ne astraggono per pigrizia, cioè alla grassa borghesia della cultura, che inalberando nel gonfalone della propria ignoranza ne [sic] orifiamme del Croce, crede di affogare in un suo sputo tutto quello che è stato costruito dalla miglior parte di noi viventi. E se dovessi proporre subito i piccoli Vangeli della vostra ribellione, questi sarebbero *L'allegria e Il sentimento del tempo* di Ungaretti, gli *Ossi di seppia* e le *Occasioni* di Montale, ed altri ancora<sup>42</sup>.

Il riferimento polemico a Croce, omissso dall'edizione definitiva, spiega la posizione centrale data a Falqui. Nel 1939, questi aveva pubblicato su «Campo di Marte» un articolo dal titolo *Croce e la letteratura italiana d'oggi*, in cui prendeva di mira esplicitamente il Croce nemico della letteratura odierna: una letteratura «colpevole sopra tutto d'aver oltrepassato la trattazione estetica offertane da lui trent'anni fa». Falqui chiude l'articolo: «Infiniti sono i modi d'essere crociani; e oggi a noi sembra che uno dei più innegabili nonché dei più monotoni sia quello di contrastare o negare l'esistenza e l'affermarsi d'una dignitosa e originale letteratura italiana contemporanea»<sup>43</sup>. A sua volta, la chiusa – poi espunta – dell'articolo di Pasolini, con il suo riferimento alle orifiamme, sembra richiamare almeno uno di questi infiniti modi di essere crociani. Significativa però è anche la scelta di sopprimere questo accenno polemico, in linea con quanto emergerà successivamente su «Il Setaccio». Perché Pasolini frena in questo modo di fronte alla polemica con Croce?

Non accadrà lo stesso 8 anni dopo, quando, nel 1950, Pasolini scrive un testo che, sulla scorta di Falqui, costituisce una replica a Croce<sup>44</sup>,

---

dichiara all'inizio della recensione su *Lirici nuovi* in SLA, p. 1942: «Non sarà certo la nostra generazione a interrompere l'uso di ribellarsi alla precedente. Anzi. Tuttavia, come abbiamo già scritto altra volta su questo foglio, un'esperienza non lontana ci ammaestra sulla vanità polemica o rivolta teorico-programmatica, e ci fa senz'altro preferire un silenzio umanamente denso, e poeticamente impegnato a una personale ricerca».

<sup>42</sup> Si veda ancora M. Avanzolini, *L'esordio dimenticato di Pier Paolo Pasolini*, cit., pp. 93-109.

<sup>43</sup> E. Falqui, *Croce e la letteratura italiana d'oggi*, «Campo di Marte» 2.7-8 (1939), p. 2. Il numero d'apertura della rivista reca in prima pagina un editoriale di Alfonso Gatto che cita Montale e Ungaretti: cfr. A. Gatto, *Pubblico per i poeti*, «Campo di Marte», 1.1 (1938), p. 1.

<sup>44</sup> Si veda B. Croce, *La poesia pura*, «Il Messaggero» 19 novembre (1940), p. 3: «Ma questa

ancora una volta sul tema della lettura della poesia contemporanea:

Sono molti anni che Croce manifesta la sua disistima per la poesia pura. Anche in questi ultimi giorni si è letto sul «Messaggero» (19 novembre 1950) un suo articolo che la ribadisce. Guardando le cose *sub specie aeternitatis* (il che significa non facendo sempre i nomi e gli esempi più compromettenti e recenti) come usa fare, non c'è dubbio che il Croce finisce con l'aver ragione. D'altra parte i critici che si sono fatti difensori della poesia pura, in polemica col Croce, sono ipotecati dall'essere essi stessi dei crociani, o, nel caso contrario, di non avere dietro di sé la poderosa opera del filosofo napoletano (SLA, p. 357 = *Benedetto Croce e la poesia pura*, «Il Popolo di Roma» 7 dicembre 1950).

L'accento conclusivo può forse spiegare a ritroso da un lato il privilegio accordato a Falqui, in effetti autore di un'opera poderosa, e la soppressione dell'accento di polemica da parte di un intellettuale come Pasolini che nel 1942 era esordiente (forse anche per una politica interna di «Il Setaccio», dove gli scontri tra Falzone e Pasolini erano frequenti). Lo stesso testo polemico del 1950 comincia, a modo di *captatio benevolentiae*, con il dare ragione a Croce: espressione di reverenza nei confronti del filosofo più che comprensibile, data età e prestigio. Ma il discorso si può ribaltare: perché ora per Pasolini è possibile rispondere a Croce?

C'è un momento in cui la piattaforma teorica di Pasolini si fa più vivamente anticrociana, in cui il suo storicismo si presenta sotto tutt'altra luce:

Un mediocre qualsiasi, cresciuto in un momento dato della storia del gusto, è in grado di far coincidere il proprio giudizio estetico con quel gusto meglio di un grande che si sia formato in un altro tempo. Questo grande sa bene che il «gusto» non è giudizio, non abbraccia l'universalità della poesia: ma commette anche l'errore di credere che un fatto si compia due volte allo

---

cattiva o piuttosto pseudo-poesia è ora una delle manifestazioni, la manifestazione letteraria, dell'irrazionalismo, della mancanza di ogni guida in una fede religiosa, di ogni fiducia nella libertà, della tendenza all'istupidimento, all'animalità e bestialità, e, insomma, alla disumanità, che travaglia il mondo intero e che ha celebrato la sua orgia sanguinosa nell'ultima guerra, e freme e divampa tuttora nella cosiddetta pace, e perciò, ritrovandone gli effetti anche nella sfera dell'arte, io la aborro». Concetti analoghi anche in Id. *Ragione della disistima verso la poesia pura e suoi sinonimi*, «Quaderni della "Critica" diretti da B. Croce» 9 novembre (1947), pp. 1-10.

stesso modo e che non sia invece fondamentalmente uguale ma fondamentalmente diverso da quelli che l'hanno preceduto nella storia; il grande è cioè aprioristico, vuol saltare un'avventura perché disdegna di scontarla: l'esperienza insegna molte cose, ma a che serve, se le cose imparate non valgono mai? (SLA, p. 357).

Ecco perché Pasolini ardisce rispondere a Croce pur non disponendo della sua opera «poderosa»: *in primis*, la sua attività intellettuale non è riconducibile al crocianesimo; inoltre, la figura di Croce si è ormai del tutto slegata dall'attualità. Ma da notare è soprattutto il tendenzioso ribaltamento dell'identificazione crociana tra giudizio estetico e gusto formulato nell'*Estetica*<sup>45</sup>; Pasolini sembra sostenere che persino Croce, sotto sotto, è ben cosciente dell'irricevibilità di un simile postulato. A parte questo, le linee di contiguità rispetto all'articolo di Falqui comparso su «Campo di Marte» sono notevoli, a cominciare dall'idea che Croce viva in una condizione di ritardo culturale rispetto all'attualità.

Pasolini prosegue nel disegnare questa sua particolare versione del rapporto tra storicismo e attualità nelle righe successive:

...quello che ci preme è soltanto mettere in luce un fatto che al Croce pare sfuggire, cioè appunto la possibilità di sentimenti sempre «nuovi» di cui è dotata l'anima umana: nuovi, si capisce, nel senso di venuti recentemente alla coscienza: perché tutti i sentimenti, come i loro fratelli più vecchi, gli istinti, sono da sempre in noi (SLA, p. 360).

Al parmenidisimo del *nihil sub sole novi* crociano Pasolini sembra contrapporre un eracliteo «non ci si bagna mai due volte nello stesso fiume»<sup>46</sup>. Nuovo, sentimento, coscienza, fratelli, istinto: non si può fare a meno di notare come Pasolini saggi tutta una sezione cruciale del suo vocabolario critico e poetico proprio dialetticamente rispetto a Croce. Non può mancare l'accento all'irrazionale: «Ma in qualsiasi forma storica di poesia è invece possibile reperire questo elemento "irrazionale", accidentale rispetto al momento storico in cui il poeta opera, e quindi difficilmente effabile». Il motore dell'evoluzione

---

<sup>45</sup> B. Croce, *Estetica*, cit., pp. 150-161.

<sup>46</sup> Eraclito, 22 B 91 DK (in G. Giannantoni (ed.), *I Presocratici: testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1969, p. 215).

letteraria non è una dimensione razionale necessaria e teleologica, ma sparsi elementi irrazionali immanenti, contingenti rispetto alla contemporaneità, che forse vanno a fare sistema in un'epoca successiva. E certo crocianamente ogni sentimento è eterno, ma risulta attivabile nella coscienza collettiva calandosi improvvisamente nella storia: si tratta di un tentativo di superare le categorie trascendentali senza negarle. Sentimenti: sulla storicizzazione del terreno patemico si gioca dunque una partita cruciale per Pasolini; mentre per Croce il sentimento pare non storicizzabile. Certo il sentimento è, anche per Croce, una categoria estetica: «Non l'idea, ma il sentimento è quel che conferisce all'arte l'aerea leggerezza del simbolo»<sup>47</sup>. Tuttavia, per Croce il sentimento (che è qualcosa che si forma nella coscienza) prescindere dalla temporalità e dalla storicità:

Noi abbiamo intuizioni senza spazio e senza tempo: una tinta di cielo e una tinta di sentimento, un "ahi!" di dolore e uno slancio di volontà oggettivati nella coscienza, sono intuizioni che possediamo, e dove nulla è formato nello spazio e nel tempo<sup>48</sup>.

I sentimenti, in Croce, risalgono dall'inconscio allo spirito, di modo che la loro dimensione alogica viene superata, con un movimento non del tutto divergente dalla visione di Pasolini:

A ognuno è dato sperimentare la luce che si fa internamente quando riesce, e solo in quel punto che riesce, a formulare a sé stesso le sue impressioni e i suoi sentimenti. Sentimenti e impressioni passano allora, per virtù della parola, dall'oscura regione della psiche alla chiarezza dello spirito contemplatore<sup>49</sup>.

L'arte come processo di chiarificazione del sentimento: questo processo produce, a partire da qualcosa di metastorico, oggetti astorici. Infatti, in Croce, la parola *sentimento* viene adoperata «a designare il carattere alogico e astorico del fatto estetico, cioè l'intuizione pura, forma di verità che non definisce nessun concetto né afferma nessuna realtà»<sup>50</sup>. Se l'intuizione espressiva è un processo che in qualche modo pare sottrarsi alla storia in cui si attua (per eternarsi), per Croce,

---

<sup>47</sup> B. Croce, *Breviario di estetica*, cit., p. 33.

<sup>48</sup> Id., *Estetica*, cit., p. 7.

<sup>49</sup> Ivi, pp. 12-13.

<sup>50</sup> Ivi, p. 95.



tutt'altro accade con Pasolini. La lettura crociana di Pasolini dice che ciò che è storicizzabile nel testo poetico sarebbe non-poesia. L'intento non dichiarato di Pasolini sarebbe allora di superare la distinzione crociana tra poesia e non-poesia mostrando la storicizzabilità intrinseca del sentimento poetico (anche sulla scorta di Macri).

Ma come si storicizza per Pasolini il sentimento? Il critico, per lo meno per il Pasolini dei secondi anni Cinquanta, che cerca di armare Croce contro sé stesso, deve tentare di individuare un «tono». Pasolini scrive: «Quello che può scontentare non noi autori, ma un lettore altrimenti disinteressato e interessato dell'*Antologia*, è altro: in tutti questi testi, di cui moltissimi indiscutibilmente sul versante "poesia", manca, per servirci di un preciso termine crociano, un "tono": che veramente non sapremmo come definire, ma che potremmo chiamare, per intenderci, "spirituale"»<sup>51</sup>. Pasolini riconduce a Croce tale categoria. Lo fa più di una volta: «I valori contingenti della nascita, dell'educazione familiare e locale, determinano un "tono" psicologico (per adottare una terminologia crociana), che in De Rocco è intero e compatto, diremmo senza sfumature»<sup>52</sup>. Certo l'espressione *tono* in Croce spesseggia (su tutti, in *Poesia e non poesia*, ben noto a Pasolini). In *La Storia come pensiero e come azione*, Croce scrive:

Nella forma letteraria, che la storiografia assume, entra, di certo, un nuovo e non logico elemento, che è in correlazione al bisogno pratico, motore del pensiero storico e dalla virtù di questo trasfigurato e configurato in una tendenza ossia in un ideale di azione, e che di necessità, così determinato, si ripercuote nella parola o, come si dice, nello stile. Ma poiché questo elemento affettivo sussegue al primo, per serbare l'unità del tono (che è l'unità propriamente letteraria) si deve subordinare al primo (come nell'unità logica i problemi particolari al generale)<sup>53</sup>.

Il tono, così caratterizzato, è per Croce quell'elemento affettivo preponderante che informa di sé l'opera nella sua totalità. È però quasi certo che Pasolini guardasse a quanto Croce scrive in *Poesia popolare e poesia d'arte*:

La definizione, data di sopra, della poesia popolare segna insie-

---

<sup>51</sup> SLA, p. 530 = *Pamphlet dialettale*, «Il Belli» 2.4 (1953).

<sup>52</sup> SLA, p. 585 = [*La pittura di De Rocco*], dicembre 1954.

<sup>53</sup> B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1938, pp. 14-15.

me il rapporto di essa verso la poesia d'arte; e su questo punto non ha luogo nessun problema. L'una è un tono, l'altra è un altro tono dell'anima umana; e l'uno e l'altro possono esprimersi in opere diversamente ma parimente belle: parimente nella sfera estetica, anche se la poesia d'arte abbia una maggiore complessità e perciò una superiorità spirituale. E poiché i due toni segnano i due estremi, e la loro distinzione è soltanto psicologica ed empirica [...], tra essi due corrono toni intermedi di spiritualità più o meno complessa, ciascuno dei quali può conseguire la sua bellezza<sup>54</sup>.

Ora, sorprendentemente, Pasolini riprende la categoria di *tono* per deformarla spostandola dalla dimensione individuale e psicologica a quella storico-sociale e collettiva:

Ma, per una qualsiasi sintesi, siamo troppo immersi in questo farsi della storia; ci è possibile pensare meglio che contemplare: pensare in un incalzante susseguirsi di decisioni pratiche e di scelte stilistiche. Al di là della divisione, ci sarà pure – coniamo l'irrazionale definizione – un «tono storico»: un'anima del tempo; se non altro, appunto, nel dramma, nel dolore della divisione: da attingere se ci è lecito moraleggiare un poco – attraverso una grande intransigenza interiore o una grande pietà per il mondo esterno (*La confusione degli stili*, 1957 = SLA, p. 1088).

In questo passaggio un ruolo di primo piano ha nuovamente quell'irrazionale «accidentale rispetto al momento storico in cui il poeta opera, e quindi difficilmente effabile». Accidentale, contingente, non necessario rispetto all'orizzonte storico in cui si situa, per questo irrazionale, informerà su di sé l'epoca successiva.

La psicologia umana è per Pasolini storicizzabile anche nei suoi aspetti irrazionali; storico è per esempio per Pasolini lo stesso soggetto lirico. Pasolini scrive, su Penna, negli anni Cinquanta:

...non c'è psicologia, sia pure la più aberrante e incallita che non possa subire un'impronta storica, avere radice e forma nella storia. Ma per giungere a capire il modo di tale, sia pur dissociata, storicità, bisogna appunto individuare il momento di crisi di quella psicologia (*Penna. Una strana gioia di vivere*, 1958 = SLA, p. 1139).

---

<sup>54</sup> Id., *Poesia popolare e poesia d'arte*, Laterza, Bari 1933, pp. 21-22.

La critica sembrerebbe un'operazione capace di tradurre in termini coscienti la storicità di un soggetto, *in primis* poetico, lirico, cioè irrazionale: una posizione che, nel designare la crisi individuale come radice del soggetto poetante, si rivela in qualche modo anticrociana. Dire l'irrazionalità con un linguaggio razionale è il proprio della critica. La poesia è qualcosa che avviene ed opera in una dimensione incosciente, proprio nella misura in cui è non del tutto capace di ricomporre razionalmente la propria storicità, l'orizzonte storico in cui si colloca; ma non trascende mai questo orizzonte, anzi, vi è del tutto implicata: e proprio gli elementi irrazionali sono quelli più suscettibili di rappresentare l'orizzonte totalizzante della storicità. La poesia è un fatto di coscienza storica, anche se questa rappresentazione plastica della coscienza storica viene realizzata proprio attraverso una sorta di ricomposizione dialettica di elementi razionali e irrazionali. Nel 1960, su Saint-John Perse, Pasolini scriverà:

Al momento in cui Rimbaud finisce, St.-J. Perse comincia, rassicurato, collaudato e protetto da tutti i rigori classicistici del Simbolismo, sicché, quest'anima «deragliata» senza dramma, ma, direi, per precettistica letteraria, racconta di sé una situazione assolutamente statica: la cosa è avvenuta: ebbene, non resta che descriverla, senza mai, naturalmente, raccontarne la storia. L'irrazionale è inesauribile, si sa: i mezzi espressivi per elaborare «raziocinando» (non mai «ragionando»!) l'irrazionale sono affinati da un'intera tradizione, e la serie di continui piccoli scandali linguistici ch'essi possono produrre è pressoché infinita. [...] Si è detto che St.-J. Perse ha avuto una doppia vita: quella esterna di diplomatico e quella interiore di poeta. Niente affatto: la sua operazione è tutta diplomatica. E non è vero nemmeno che la sua fosse una vocazione intransigente e ammirevole: era semplicemente un hobby, come si dice (e come forse malignamente avranno già detto): la sua ossessione era totalmente addomesticata, anestetizzata: rispecchiandosi in se stessa, imitandosi, è rimasta pura e insignificante ossessione<sup>55</sup>.

La riflessione di Pasolini sembra cercare di indagare il modo in cui irrazionale e tradizione possono convivere in una «psicologia determinata dalla storia». La risposta di Pasolini all'inizio degli anni Sessanta è che irrazionale e tradizione possono procedere (quasi) di pari passo: la tradizione anzi si presenta come la decodifica – il pre-

---

<sup>55</sup> P.P. Pasolini, *Perché il Nobel a Saint-John Perse*, «L'Europa Letteraria» 5-6 (1960), pp. 83-84.

cipitato – delle forme spontanee dell'irrazionale passato. Ci si può ricordare di quando Pasolini rimproverava ad Anceschi la vaghezza di una formula come «riflessi irrazionali». Si veda quanto scrive invece lui su Montale:

È lo scaturire improvviso nella coscienza di un pensiero, che era stato elaborato nel subcosciente, al contatto di un «riflesso condizionato», scelto e riconosciuto tra i simboli del mondo esteso; è il substrato emotivo che viene tratto alla luce secondo un canone puramente estetico<sup>56</sup>.

Ecco come Pasolini tenta di spiegare lo storicizzarsi dell'irrazionale dentro la tradizione; indubbiamente attraverso la coscienza (storica), che è in primo luogo rappresentata nelle forme del non-contemporaneo: condendo quegli stessi riflessi di Anceschi di tecnicismi psicoanalitici, in un tentativo di rendere conto di qualcosa che si rivela storicamente determinato e insieme infinitamente irriducibile alla storia. Tradotto in stilema, quel riflesso diverrà risorsa a disposizione di tutti.

6. Il discorso sulla coscienza emerge in Pasolini fin dai tempi della tesi di laurea. Lì, Pasolini tratta Pascoli come un caso problematico di «coscienza della poesia».

Pasolini scrive: «Mi riferisco soprattutto a quella coscienza della poesia, che il Pascoli ha mille volte sfiorato, ogni giorno avvicinato, senza mai farne l'acquisto essenziale. Certamente la sua solitudine interiore, l'abnormità della sua vita, così intensamente poesia, il disordine dei suoi sensi non potevano che portarlo a una pratica autonomia». Il concetto di «coscienza della poesia» viene da subito contaminato con quella di autonomia/eteronomia dell'arte. Pasolini attribuisce all'oggetto della sua tesi di laurea la dimensione ancestriana dell'eteronomia (categoria anticrociana):

...grosso modo, limitandoci alla sua parte "moderna", troveremo da un lato l'influenza dei poeti tendenti alla poesia pura, e dall'altro quella dei poeti chiusi in una spessa eteronomia. Pascoli non poteva fare tale distinzione. Ma quando nel '77 meditava nuove odi che fossero insieme musica e poesia, con nuovi ritmi, con nuove combinazioni di parole (Mazzoni, *Poeti giova-*

---

<sup>56</sup> SLA, p. 276 = *Pascoli e Montale*, «Convivium» 2 (1947).

ni) non possiamo far a meno di pensare (come è già stato fatto dal Galletti e da altri, ma con altri intendimenti) a certo Novalis dei *Frammenti*, a certo Coleridge, a certe pagine della *Defense of Poetry*. Cioè a quelle scoperte tecnico-precettistiche che preludono allo stacco del poeta dalla poesia nella coscienza di questa, e che è dovuto a una lenta oggettivazione della scrittura<sup>57</sup>.

Significativo il riferimento a Coleridge, ampiamente discusso nel libro di Anceschi, che assurge quindi a modello, anche nel cogliere la dimensione irrazionale dell'estetico, cui Anceschi fa più di un riferimento. Pasolini scriverà riguardo ad autonomia/eteronomia dell'arte:

poiché l'antinomia fra autonomia ed eteronomia è, fatalmente, un dilemma universale e non contingente dello spirito, e, come tale irresolvibile in teoria, ma risolvibilissimo momento per momento, ecco che quei poeti cadevano con tutta naturalezza dal loro fantastico, delirante, appartato desiderio di pura bellezza, ad una filosofica e convenzionale dichiarazione della moralità dell'arte, riconoscendo in essa una parte, non del tutto lo spirito umano. Sono i soliti inevitabili ritorni da un polo all'altro dell'antinomia, che si ripetono in ogni poeta, e, sotto forma di movimenti estetici, si alternano nelle epoche letterarie» (*L'ispirazione nei contemporanei*, 1947 = SLA, p. 206)

Anceschi e Croce, qui, dialetticamente armati l'un contro l'altro, intervengono ad arricchire e correggere una prospettiva che Pasolini, ancora tentato da una postazione culturale in parte cattolica, desume da Jacques Maritain<sup>58</sup>. Sempre dalla Tesi: «non posso vagliare la poesia del Pascoli se non riavvicinandola per un momento alle esperienze della poesia francese di quegli anni. La quale al termine di un ciclo di ricerche sull'arte giunge con Baudelaire a “mettere la mano su qualcosa di scottante” che è la coscienza della poesia, cosa che in Pascoli non avviene affatto»<sup>59</sup>. Nel 1950, tornando sul tema, Pasolini scrive:

La presenza di questo nuovo elemento, la coscienza della poe-

---

<sup>57</sup> SLA, p. 97 = P.P. Pasolini, *Antologia della lirica pascoliana*, cit., pp. 53-54.

<sup>58</sup> J. Maritain-R. Maritain, *Della poesia come esercizio spirituale. Della coscienza poetica*, «Poesia» 2 (1945), pp. 318-323. «Poesia» era diretta da Enrico Falqui. Sull'edizione francese del testo di Maritain da cui era estratto l'*excerptum* pubblicato su «Poesia», Croce avviò una polemica feroce, leggibile in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce» 37 (1939), pp. 57-58.

<sup>59</sup> SLA, p. 94 = P.P. Pasolini, *Antologia della lirica pascoliana*, cit., p. 51.

sia, distrugge le illusioni romantiche, annulla quella irrazionalità che era sempre rimasta latente in ogni poesia anteriore... che si era attuata più che altrove in quelle opere primitive, così vagheggiate dai romantici, e così incomprese. L'irrazionale dei poeti puri è più vicino di qualsiasi altro a quello della poesia delle origini, come la intendeva e la tratteggiava il Vico. Non vuol dir nulla se tale irrazionalità è, ora, cosciente (*L'ispirazione nei contemporanei*, 1947 = SLA, p. 204).

Qui il tema della coscienza della poesia, che è certo una coscienza anche storica, viene legato all'irrazionale: «Non vuol dir nulla se tale irrazionalità è, ora, cosciente». Ecco ancora una volta che la poesia, in Pasolini, sembra non tanto un'operazione di razionalizzazione dell'irrazionale, ma di assunzione cosciente (senza che per questo se ne riduca l'irrazionalità), e quindi di tecnicizzazione dell'irrazionale.

Questa particolare declinazione del concetto di *coscienza* che Pasolini desume in parte da Maritain, marcato da una così forte presunzione di storicità, va probabilmente messo in relazione con gli studi di Pasolini in ambito esistenzialistico. Pasolini si rapporta all'esistenzialismo anche attraverso un volume di Enzo Paci, in cui si può leggere in conclusione questo breve compendio:

L'esistenzialismo è una nuova filosofia, totalmente rivoluzionaria, oppure i suoi problemi debbono essere piuttosto intesi alla luce dei problemi tradizionali? Secondo noi la filosofia dell'esistenza deve essere considerata nella sua funzione storica, che è quella di aver spezzato il dogmatismo hegeliano e di aver riposto in primo piano i problemi della personalità, del nulla, del tempo della storia, del destino. Di fronte al panlogismo di Hegel l'esistenzialismo fa valere il piano dell'irrazionale e ci obbliga la ricerca di un metodo di comprensione dell'irrazionale che sia tale da non trasformare l'irrazionale in razionale<sup>60</sup>.

Si capisce, alla luce di queste considerazioni, come Pasolini abbia cercato di concepire l'aporia della coscienza: ossia un nucleo individuale temporalizzato che contiene in sé sia razionalità che irrazionalità. Questa aporia Pasolini proverà a comporla non, come Croce, leggendo l'intuizione estetica come qualcosa di prerazionale, ma identificando l'irrazionalità come non-contemporaneo individuale rispetto al razionale collettivo.

---

<sup>60</sup> E. Paci, *L'esistenzialismo*, CEDAM, Padova 1943, pp. 60-61.

7. Ma come fanno nella coscienza, anche quella della poesia, a incontrarsi le correnti asincrone della storia, e la dimensione dell'individuale e del collettivo? Pasolini forgerà una nozione *ad hoc* (di ispirazione psicoanalitica), al riguardo, il concetto di regresso<sup>61</sup>:

Cuore e stile, ecco i termini entro cui si muove il poeta: e si potranno avere dunque il poeta-fraticello o il poeta-marinaio della Potèmkine che, benché adottato o educato dal mondo borghese, sarà spinto da una stupenda nostalgia a esercitare la propria competenza divenuta simpatia nel cuore dei suoi simili, per poi riaffiorare all'espressione arricchito di un'inesauribile serie di contenuti. Questo regresso (in un cuore più giovane, più ingenuo e più misterioso) e questo recupero (verso una manifestazione poetica carica di civiltà e di coscienza di cui si potrà usufruire, sempre ricordando che l'utilità della poesia non è immediata) possono essere enormemente facilitati dall'uso di un dialetto idealmente traducibile (SLA, p. 321 = *Motivi vecchi e nuovi per una poesia friulana non dialettale*, «Il Tesauro», 1.2 1949).

La questione del regresso è associata al problema della coscienza, trasformandosi in una sorta di pre-teorica storicizzazione. Il regresso, questa operazione intersoggettiva, avviene a livello della coscienza: «*regresso* che il poeta per simpatia compirebbe nell'interno del parlante inconsapevole, e un recupero verso il livello di *coscienza*»<sup>62</sup>. Ora, si può sottolineare come Croce veda nell'arte autentica un momento progressivo: la dottrina pasoliniana del regresso in questo senso costituisce un ribaltamento e una problematizzazione della teoresi crociana.

Altrove:

Allora bisognava forse, per portare il Friuli a un livello di coscienza che lo rendesse rappresentabile, esserne sufficientemente

---

<sup>61</sup> Per il concetto di "regresso" si rimanda a P. Desogus, *La confusion des langues. Autour du style indirect libre dans l'oeuvre de Pier Paolo Pasolini*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2018, pp. 35-73, e a L. Gasparotto, *La necessità della mimesis' tra popolare e letterario. "L'italiano è ladro" di Pier Paolo Pasolini*, in L. El Ghaoui-F. Tumillo (eds.), *Le tradizioni popolari nelle opere di Pier Paolo Pasolini e Dario Fo*, Fabrizio Serra, Pisa-Roma 2014, pp. 17-26. A ben guardare, una visione della coscienza a gradini, a scalini, emerge anche nella filosofia neo-idealista. Così G. Gentile, *Fascismo e cultura*, Treves, Milano 1928, p. 2: «E il farsi uomo a grado a grado nello svolgimento della individualità non è altro che un passare continuo da una coscienza inferiore a una coscienza superiore, rispetto alla quale la prima è assenza di coscienza».

<sup>62</sup> SLA, 375 = *Dialetto e poesia popolare*, «Mondo operaio» 14 aprile (1951).

staccati, marginali, non essere troppo friulani, e, per adoperare con libertà e un senso di verginità la sua lingua, non essere troppo parlanti. Il «regresso», questa essenziale vocazione del dialettale, non doveva forse compiersi dentro il dialetto : da un parlante (il poeta) a un parlante presumibilmente più puro, più felice: assolutamente immediato rispetto allo spirito dell'*inventum*; ma essere causato da ragioni più complesse, sia all'interno che all'esterno: compiersi da una lingua (l'italiano) a un'altra lingua (SLA, p. 855 = *Poesia dialettale del Novecento. Il Friuli*, 1952).

La teoria del regresso presuppone una sorta di non-universalità dell'elemento poetico, di asincrona storicizzabilità della dimensione estetica della poesia.

8. Non c'è praticamente discorso sulla poesia in cui Pasolini non inalberi il vessillo della coscienza storica. Persino riguardo alla poesia popolare, il campo di studi in cui Pasolini risente più apertamente della speculazione crociana<sup>63</sup>, negli anni Cinquanta, Pasolini si avvale di questo concetto:

Popolaresco, immediato, impreciso, icastico, il dialetto si prestava con naturalezza al gioco di una poesia sentimentale con tutti i suoi profitti (verginità di lingua) e le sue perdite (scarsità di coscienza)<sup>64</sup>.

Addirittura, per Pasolini la poesia popolare trascende la situazione storica del popolo, ma per situarsi in un altro orizzonte storico:

Il realismo popolaresco – la costante cioè della poesia popolare che trascende le varie fasi storiche del popolo, o la sua coscienza di classe, recentissima – resta sempre invece connesso alla musica. Forse il più tipico realista napoletano è, proprio per questo, Viviani: che tuttavia è poeta assai modesto. Il regresso del Russo è invece un regresso ben differenziato: basti dire, a proposito dell'interesse documentaristico di questo poeta, che egli era entrato, sperimentalmente, nella camorra; e che egli era ad ogni modo, di carattere, un vero tipo di guappo (SLA, p. 525 = *Pamphlet dialettale*, 1953).

---

<sup>63</sup> Si veda M. Gatto, *Pasolini, Gramsci e la poesia popolare*, cit., pp. 149-164.

<sup>64</sup> SLA, p. 248 = *Sulla poesia dialettale*, «Poesia» 8 (1947).



Nel *Canzoniere italiano* del 1955 si legge:

Liberata comunque la nozione di poesia popolare dalle sovrastrutture di contenuto, e approntata ad uno studio autonomo e propriamente estetico, il Croce ne delinea la figura interna, metastorica. Anzitutto, sul piano delle definizioni, egli si preoccupa di debellare quelle che gli sembrano erranee o parziali. Sintetizzando il pensiero teoretico su tale problema – assai scarso, a dire il vero, rispetto alla massa delle ricerche filologiche e comparative – e riducendone, per chiarezza, i concetti a formule, il Croce trova che la poesia popolare era stata differenziata dalla poesia d'arte attraverso le attribuzioni di: «impersonale», «generale», «tipica», «atecnica», «astorica», «asintetica» (SLA, p. 876).

Dal punto di vista dell'estetica crociana, l'elemento poetico, sembra dire Pasolini, ha un valore metastorico. La poesia popolare, nella tradizione degli studi fino a Croce (escluso), è una poesia senza storia (ossia senza coscienza). Pasolini corregge questa visione:

...bisognerà sostituire gli alfa privativi delle definizioni correnti della poesia popolare, con un meno drastico avverbio limitativo di qualità: non atecnica, ma convenzionalmente tecnica, non astorica, ma marginalmente storica (SLA, p. 877).

La correzione è di grande importanza; mentre contesta tutta una serie di determinazioni che anche Croce rigetta, torce questa contestazione in una direzione anticrociana. Croce scrive: «La poesia non ammette categorie di nessuna sorta»<sup>65</sup>. Ma queste categorie, che Croce aveva buttato fuori dalla porta, Pasolini le fa rientrare dalla finestra; così è evidente che la poesia popolare è anzitutto un fatto sociale per Pasolini, da procedere a storicizzare, sotto forma di sopravvivenza. Ciò è ancora più evidente nel passaggio successivo, in nota:

la poesia popolare è astorica nei confronti della storia qual è, non della storia in assoluto: cioè della storia come azione e passione delle classi dirigenti (SLA, p. 877).

La storia per Pasolini non è, crocianamente, pensiero e azione, ma azione e passione: in questo caso, questa *correctio* in funzione anticro-

---

<sup>65</sup> B. Croce, *Poesia popolare e poesia d'arte*, cit., p. 3.

ciana tende a spostare la visione di Croce verso l'alveo gramsciano, superando la dimensione individuale per cogliere quell'elemento sociale che unico può trasformare l'irrazionale individuale in razionale collettivo. È qui che nasce la politica, che è possibile perché ogni soggetto è in fin dei conti effetto di una schisi storica:

...un poeta popolare, pur muovendosi in una ideale zona franca di scambio tra le due culture, può essere insieme storicamente individuo, in quanto, sia pur remotamente, appartiene alla cultura in evoluzione, e a storicamente tipo in quanto appartiene di fatto alla cultura tradizionale fissa e indifferenziante (SLA, p. 888).

Pasolini considera questa scissione una «infelice antitesi»: «l'antitesi tra "massa" e "io" presuppone, in vista di una soluzione, la soluzione dell'antitesi equivalente tra "cultura popolare" e "cultura borghese"» (SLA, p. 886). Certamente si tratta di un tentativo di pensare l'individuo nella sua storicità – ossia nella sua politicità – secondo categorie che Croce stesso ricusa nel suo saggio sulla poesia popolare<sup>66</sup>.

9. A partire dal 1948, ossia dall'anno con cui scandisce il primo estremo di *Passione e ideologia*, Pasolini, attraverso l'approdo al comunismo, comincia a collegare il concetto di coscienza alla dimensione politica in modo più chiaro. Pasolini scrive, in un articolo dal titolo *I due proletariati*:

Oh, lo sappiamo, la vera libertà è una liberazione interiore, come scriveva Aldo Capitini in questo stesso giornale (24 aprile 1948): ma quanti di noi possono raggiungerla? Ed è bellissimo come il Capitini, spirito veramente religioso, conclude il suo articolo scrivendo che il popolo, facendosi collettivamente Cristo, socializzando Cristo, è lui che, per salvarsi e salvare, porta la croce; ma vale un sacrificio senza coscienza? (SPS, p. 71 = *I due proletariati*, «Il Mattino del Popolo» 12 maggio 1948).

Libertà dell'io vuol dire emancipazione e presa di coscienza. Pasolini in una lettera a Betocchi del 1954 scriverà:

---

<sup>66</sup> Della locuzione «infelice antitesi» in Pasolini si occupa P. Desogus, *L'infelice antitesi. De Martino e Pasolini nei primi anni Cinquanta*, in P. Desogus-R. Gasperina Geroni-G.L. Picconi (eds.), *De Martino e la letteratura. Fonti, confronti e prospettive*, Carocci, Roma 2021, pp. 96-109.

Operata questa identificazione cultura-storia, è chiaro che è su questo piano che vivono i nostri simili – il prossimo – e che è su questo piano che noi dobbiamo esternare e far concreto l'amore: proprio l'amore metastorico di Cristo. Badi che Cristo, facendosi uomo, ha accettato la storia: non la storia archeologica, ma la storia che si evolve e perciò vive: Cristo non sarebbe universale se non fosse diverso per ogni diversa fase storica. Per me, in questo momento le parole di Cristo: «Ama il prossimo tuo come te stesso» significano: «Fa' delle riforme di struttura» (LE, pp. 874-875).

L'universalità – e quindi la metastoricità – di Cristo (così come della poesia) si incarna nella storia ogni volta in modo differente. Il brano di Pasolini attinge in modo estremamente creativo alla lezione di Nietzsche, sviluppando un concetto di universalità sottomesso alla dimensione storica. C'è da chiedersi se non stiamo assistendo alla messa in scena di una vera e propria eresia anticrociana. Di certo il nesso tra storia e coscienza viene fuori in un numero enorme di occasioni:

...il «fatto» di appartenere a una patria è natura, è sentimento, ma acquisterà validità solo nel caso che si muti in coscienza, cioè si volga al futuro, valorizzando il passato solo come esperienza, e non vezzeggiandolo alla maniera di coloro che il Nietzsche chiamerebbe cultori della storia «antiquaria» o «monumentale», non certo della storia «critica» (SPS, p. 47 = *Il Friuli e il Mpf*, «Il Mattino del Popolo» 28 febbraio 1948).

E il sentimento, nella visione della storia di Pasolini, può essere riscattato a patto di una sua assunzione cosciente rivolta verso il futuro. Insomma, la coscienza per Pasolini è stratificata e temporalizzata, storicizzabile sia diacronicamente che sincronicamente:

...la storia è spesso, scorre su più strati! E lo spirito non è che la coincidenza semantica dell'individuo con la storia. Un uomo colto o borghese, con tutta la sua coscienza e la sua problematica, può essere totalmente irreali: può essere cioè un caso di patologia dello spirito (D, p. 235).

La coscienza, nella sua storicità, viene totalmente identificata con la storia; ma la storia è marcata da un asincronismo di fondo, che è in fin dei conti il suo stesso meccanismo. La storia non può incarnarsi nell'individuo se non attraverso uno scarto diacronico interno.

A partire da una piattaforma culturale respirata tra la fine degli anni Trenta e i Quaranta, non immune da Croce e tanto meno, probabilmente, da Gentile, Pasolini giungerà a elaborare una visione della coscienza estetica e politica come oggetti sommamente intrecciati, in un rapporto per cui l'irrazionale estetico si articola con la dimensione del passato e il razionale politico con quella del futuro:

...l'ideologia di uno scrittore è la sua coscienza letteraria [...] che provvede a fondere in modo stilisticamente irreversibile gli schemi della vera e propria ideologia politica e gli schemi della ideologia estetica, che spesso hanno due storie non coincidenti. Nel mio caso: l'ideologia politica è quella marxista, ma l'ideologia estetica proviene – per quanto poi profondamente modificata – dall'esperienza decadentistica, e trascina quindi con sé, i rottami di una cultura superata: evangelismo, umanitarismo, ecc. L'ideologia politica è proiettata verso il futuro, l'ideologia estetica (dato essenziale nell'operazione di uno scrittore) contiene il passato. Uno scontro, e insieme una fusione. In altre parole, l'ideologia di uno scrittore è la sua ideologia politica – condivisa, come fatto logico e morale, con tutti coloro che la pensano come lui – ma calata in una coscienza in cui si dà il massimo del particolarismo individualistico, con tutte le sue sopravvivenze e contraddizioni storiche e concrete. La verifica di quello che succede in questo urto, in questa fusione, è la vera e propria ideologia di uno scrittore; quello che egli esprime poeticamente, va riportato a tale sua specifica ideologia; e non a quella, razionale e oggettiva, che egli professa come cittadino (D, pp. 194-195).

Questo brano del 1961 è forse uno dei tentativi pasoliniani più chiari di spiegare il funzionamento della coscienza estetica, attraverso l'immagine significativa di una sorta di strabismo diacronico. Non si esagera a sostenere che questo, che è l'elemento identificativo forse più duraturo e significativo del sistema di pensiero di Pasolini, è stato elaborato in netta polemica con la visione del mondo crociana.

Si ritorni allora, ancora una volta, a quando Pasolini dichiarava che Croce è vivo, sono morti i crociani. La filosofia crociana veniva infatti caratterizzata da Pasolini come un sostegno borghese all'evasività dell'arte. Vale la pena di riportare un ulteriore frammento – sempre del 1961 – in cui Pasolini sembra tentare di disegnare una filosofia della storia in grado di pensare al di là dei limiti della filosofia crociana, ossia l'incapacità di pensare l'individuo e l'irrazionale nella loro realtà e nella loro interazione con la dimensione del collettivo:

Il miracolo pare nascere sempre al livello più basso, nel cuore del popolo. I migliori della classe borghese – e ce ne sono stati, e hanno lottato! – visti così, in questa tragica sintesi, sembrano prodotti essi stessi da questa fonte di energia proletaria, su cui le forze dell'ordine borghese possono operare massacri, violenze, domini, ma che non riescono mai a possedere, come non si possiede la vita se non la si ha. I veri vivi della classe borghese vengono a identificarsi con la grande vita della classe proletaria, che è la sola, per definizione, a poter resistere. E, ripeto, i suoi momenti di resistenza più disperata o più gloriosa, hanno qualcosa di miracoloso: la fatalità del progresso, così razionale, si attua, poi, in stupendi momenti irrazionali (D, p. 179).

I «veri vivi» (come Falgui) sono quelli che operano all'altezza della storia, producendo progresso. Il progresso si attua in splendidi momenti irrazionali, attraverso lo spirito e la coscienza individuale, che batte all'unisono con il cuore della storia: come se le istanze crociane venissero per certi versi usate ereticamente contro sé stesse.

E quindi, riepilogando. Si può indubbiamente sostenere che Croce abbia formato parte integrante e ineludibile della formazione del pensiero estetico di Pasolini, venendo accolto come un interlocutore insieme fondamentale ma da discutere. Rispetto alla filosofia crociana, Pasolini denota una serie di punti di consapevole distacco: la visione della coscienza; la visione della storia; la visione dei generi letterari e della dimensione tecnica del testo letterario; la propensione per la poesia contemporanea, il rapporto tra necessità storica e libertà individuale; tutto questo rende Pasolini programmaticamente distante da Croce, anche quando parte da lui. Si può quindi ribaltare la visione del latente crocianesimo di Pasolini, ossia di un Pasolini crociano a sua insaputa; si può piuttosto sostenere che Pasolini fu, nei limiti concessi a un uomo del suo tempo, consapevolmente intento a elaborare un pensiero che, pur senza abiurare completamente alla filosofia crociana, ne rielaborasse alcuni degli spunti più importanti, per superarli, a suon di misletture, negandone altri.



# La “mania pedagogica”: Fonti e trame della passione educativa in Pasolini

di

GIACOMO TINELLI

**ABSTRACT:** *The ‘Pedagogical Mania’: Sources and Patterns of Educational Passion in Pasolini.* This paper seeks to explore the origins of Pier Paolo Pasolini’s pedagogical ideas by examining the intellectual legacy that emerged from the Italian and international debate following World War II. Rather than adopting a philological perspective, this study focuses on tracing the intellectual trajectories that influenced Pasolini’s thought. Additionally, the investigation of these intellectual influences will shed light on the significant role educational references played in shaping the poet’s overall poetic perspectives.

**KEYWORDS:** Pasolini, Gramsci, Dewey, Illich, Education, Pedagogy

**ABSTRACT:** L’articolo tenta di indagare le fonti del pensiero pedagogico pasoliniano non tanto da un punto di vista filologico quanto piuttosto da quello della “storia delle idee”: trame intellettuali e derivazioni (non sempre dirette) di concetti e pratiche mutuati dal dibattito intellettuale del secondo dopoguerra che entrano strutturalmente a far parte del suo lavoro. Allo stesso tempo la ricostruzione di tali percorsi intellettuali mette in luce l’importanza dei riferimenti educativi e pedagogici nella visione poetica complessiva del poeta, alla quale essi sono strettamente intrecciati.

**KEYWORDS:** Pasolini, Gramsci, Dewey, Illich, educazione, pedagogia

## I. *La passione educativa*

La passione pedagogica è una forza che innerva visceralmente l’opera di Pier Paolo Pasolini in ogni sua forma espressiva. È ovunque: non esiste scritto, film o dramma teatrale indifferente alle fondamentali domande educative di un pensatore che è stato insegnante, intellettuale organico, «educatore di massa»<sup>1</sup>. Pertanto, a seconda dei contesti

---

<sup>1</sup> Cfr. E. Golino, *Il sogno di una cosa*, Bompiani, Milano 1992.

e degli interessi contingenti, del codice utilizzato, delle funzioni del testo, il nucleo di problemi legati all'educazione emerge con maggiore o minore trasparenza e con differenti obiettivi e destinatari. Ma la sua centralità non è mai in discussione: le sue parole, ha scritto Marco Antonio Bazzocchi, «sono emesse per essere pronunciate in uno spazio pubblico, [...] per orecchie che ascoltano, per menti che devono reagire»<sup>2</sup>, in classe con gli studenti, nelle vesti di insegnante; ma anche *per* la classe, nel ruolo di organizzatore culturale.

Se la pedagogia è dunque un fattore che orienta in maniera determinante ogni sua attività artistica, specularmente quest'ultima – e in particolare la poesia, nella visione di forma artistica suprema, riepilogativa e assoluta che ne aveva Pasolini – è centrale per la sua idea di pedagogia<sup>3</sup>. La poesia è cioè l'origine e il fine della relazione pedagogica, la forma espressiva verso la quale essa deve tendere, in una prospettiva che fa coincidere il linguaggio poetico con la coscienza di sé, ad un tempo esistenziale e di classe. La formazione è cioè, gramscianamente, parte di un problema linguistico e politico.

Ricostruire i tracciati intellettuali che sorreggono la spinta pedagogica di Pasolini resta un'operazione non semplice, in quanto alle difficoltà di maneggiare una produzione vastissima si aggiunge l'opacità dell'uso delle fonti, che – non senza ragioni poetiche<sup>4</sup>– tende spesso a occultare i percorsi derivativi del pensiero. Per farlo, selezioneremo in prima battuta il periodo iniziale del percorso di Pasolini, quando è insegnante. Isolando questo momento è possibile distinguere chiaramente, quasi in purezza, alcune idee che poi verranno rimescolate e risignificate nell'attività successiva.

<sup>2</sup> M.A. Bazzocchi, *Signor maestro, maestro signore*, in R. Villa-L. Capitani (eds.), *Il maestro e la meglio gioventù*, Aliberti editore, Reggio Emilia 2005, p. 14.

<sup>3</sup> Cfr. anche L. Capitani, *Poesia in forma di scuola*, in R. Villa-L. Capitani, *Il maestro e la meglio gioventù*, cit., pp. 38-48

<sup>4</sup> Per un autore come Pasolini, la cui opera si confonde programmaticamente con la vita, ogni atto creativo diventa un atto mitopoietico autonomo e per molti versi autosufficiente, poiché percepito sempre come sgorgante dalla fonte unica della vita. L'atteggiamento è da ricondurre a ciò che W. Siti, *Tracce scritte di un'opera vivente*, in P.P. Pasolini, *Romanzi e racconti*, a cura di S. De Laude-W. Siti, Mondadori, Milano 1998, p. XXVII, definisce «mania delle origini», ossia la «presunzione quasi diabolica di sfidare tutto il già fatto e ripartire sempre da zero».



## 2. La radice biografica e i primi interventi sulla pedagogia

Come ha ricordato Andrea Zanzotto, sia «le origini», sia «gli sviluppi più straordinari del suo lavoro si sono svolti in un quadro che è di natura pedagogica»<sup>5</sup>. Partiamo dalle origini.

A chi si avvicinasse anche distrattamente alla vita del poeta apparirebbe chiaro che l'insegnamento ha radici nella sua esperienza familiare primigenia, che nel tempo mitico dell'infanzia e della pubertà deve aver prodotto in lui una serie di impressioni paradigmatiche. Sia la madre Susanna, sia la zia, Giannina, furono insegnanti in Friuli<sup>6</sup>, in un'epoca e in un ambiente sociale, quello contadino della prima metà del Novecento, che misero Pier Paolo a contatto, diretto o meno, con una cultura ancestrale dalla sacralità spuria, sincretica, antimetafisica, corporale. Più tardi, al tempo del liceo Galvani a Bologna, Pasolini era già, per gli amici, «naturalmente "maestro": indicava letture extrascolastiche, [...] li guidava al cinema [...], li seduceva con il suo spirito agonistico»<sup>7</sup>. La prima esperienza diretta arriva con la guerra: nel 1943 fonda, assieme alla madre e ad altre figure fondamentali per la sua formazione di insegnante come Giovanna Bemporad, la scuola media di Casarsa e più tardi, nel 1947, lavora per la scuola pubblica di Valvasone. In seguito, fino al 1954, dopo lo scandalo di Ramuscello che gli costerà, nel 1950, il doloroso esilio da Casarsa e la discesa a Roma, è in una scuola media privata di Ciampino, dove scopre la realtà delle periferie e delle campagne residuali attorno alla capitale, così differente rispetto alla società rurale del Friuli e al contempo così simile nella sua candida ancestralità simbolica e relazionale. L'attività di insegnante lo impegna dunque, sebbene in maniera non continuativa, per più di dieci anni.

Degli ultimi anni friulani sono gli interventi saggistici a tema più esplicitamente didattico, pubblicati in forma di brevi articoli sul «Il Mattino del Popolo» tra il novembre 1947 e il luglio del 1948 e raccolti prima da Nico Naldini<sup>8</sup>, più tardi, nelle opere complete dei Meridiani Mondadori<sup>9</sup>. Si tratta di quattro scritti: *Scolari e libri di testo*, *Scuola*

---

<sup>5</sup> A. Zanzotto, *La passione didattica di un maestro "mirabile"*, cit., p. 67

<sup>6</sup> E. Siciliano, *Vita di Pasolini*, Mondadori, Milano 2005, p. 37.

<sup>7</sup> Così F. Farolfi in E. Siciliano, *Vita di Pasolini*, cit., p. 57.

<sup>8</sup> P.P. Pasolini, *Un paese di primule e di temporali*, a cura di N. Naldini, Guanda, Milano 1992.

<sup>9</sup> Gli articoli sono raccolti in due distinti volumi dei meridiani: P.P. Pasolini, *Romanzi e racconti*, cit., e P. P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, a cura di S. De

senza feticci, *Dal diario di un insegnante e Poesia nella scuola*. È bene chiarire che, pur trattandosi di testi che contengono anche indicazioni di pratica didattica, il lettore non incontra mai un Pasolini strettamente ed esclusivamente pedagogo, quantomeno non nel senso – tutto contemporaneo – di esperto puramente *tecnico* delle metodologie didattiche, il cui lavoro inizia e finisce con la semplice messa in moto di alcuni “apprendimenti” degli studenti. Una visione astratta e procedurale del lavoro didattico, che surrettiziamente isola i discenti dal contesto sociale e idealizza le posizioni della relazione pedagogica – e che oggigiorno ha invaso gli atti normativi del Ministero dell’Istruzione e i discorsi (più burocratici che pedagogici) dell’apparato scolastico. Niente di tutto ciò in Pasolini. Al contrario, sin dai suoi primi scritti possiamo rintracciarne, *in nuce*, una violenta critica. Anche laddove tratta di metodologie, motivazione degli studenti, libri scolastici, la voce di Pasolini si attesta su un bruciante piano passionale, il cui oggetto di interesse è sempre ben al di là del semplice buon funzionamento scolastico, e coinvolge da un lato il piano socio-politico in cui l’istituzione è inserita e, dall’altro, lo stupore verso il mistero di uno sviluppo creaturale di un’esistenza. Proprio da quest’ultimo aspetto cominciamo il commento e la ricostruzione dei riferimenti intertestuali delle fonti pasoliniane.

### 2.1. *Il contesto culturale: l’esistenzialismo come orizzonte filosofico*

Pasolini lo scrive perentoriamente in una lettera a Franco Farolfi del giugno 1943, sedotto dal vitalismo di una filosofia che coincide con la vita stessa: «L’unica filosofia che io senta moltissimo vicina a me è l’esistenzialismo, con il suo poetico (e ancora vicinissimo a me) concetto di “angoscia”, e la sua identificazione esistenza-filosofia. (Leggi il libro di E. Paci *L’Esistenzialismo* C.E.D.A.M. Padova, dove troverai credo una bibliografia)»<sup>10</sup>.

È interessante la citazione del filosofo Enzo Paci, che in quello stesso anno aveva curato con Nicola Abbagnano un’inchiesta filo-

---

Laude-W. Siti, Mondadori, Milano 1998.

<sup>10</sup> P.P. Pasolini, *Le lettere*, a cura di A. Giordano-N. Naldini, Garzanti, Milano 2021, p. 454, cfr. anche E. Siciliano, *Vita di Pasolini*, cit., p. 68: «Non a caso quella lettura [di Enzo Paci] poteva contribuire a una maturazione morale in cui fosse compreso un giudizio negativo sul regime politico del paese. Il pensiero esistenzialista arrivava a mettere a nudo il “punto acerbo” del vivere [...]».

sofica (*L'esistenzialismo in Italia*) sulle pagine della rivista «Primato». Gli articoli potrebbero aver attratto l'attenzione di Pasolini<sup>11</sup> e del suo *entourage* bolognese (Franco Farolfi e Luciano Serra su tutti), così attento ai dibattiti culturali che trovavano spazio sulle riviste durante gli ultimi anni fascisti<sup>12</sup>. Intanto la lettera a Farolfi lascia intravedere alcuni aspetti alla base della sua futura sensibilità poetica, come la centralità della vita rispetto alla costruzione formale e teorica di una disciplina. Pasolini non può che aver colto con interesse le parole di Abbagnano, tratte proprio dalla prima uscita del «Primato» nel 1943: «Non essendo pura dottrina ma richiedendo, a fondamento della dottrina, un atteggiamento esistenziale, cioè dell'uomo totale, [l'esistenzialismo] può costituire per l'uomo un richiamo o un aiuto, ma non sostituirsi alla sua decisione e al suo impegno»<sup>13</sup>.

Le parole di Paci ricordano i pilastri concettuali a fondamento della disciplina:

Noi non siamo nulla di dato, di fatto, di immediato. Dobbiamo darci a noi stessi, farci, realizzarci nel momento di negazione e riconquista della nostra umanità. Questo movimento [...] è la struttura che costituisce la nostra personalità. [...] L'uomo che vive nel dato e non ha scoperto se stesso non scoprirà nessuna differenza tra ciò che ero prima di trascendermi e ciò che io ritorno ad essere<sup>14</sup>.

In questa idea forte di trascendenza di fronte al mondo fattuale, Pasolini deve aver trovato, tra le altre cose, non solo una prima risposta alle proprie proiezioni esistenziali sulla realtà (cioè il fatto, divenuto con il tempo un solido assunto poetico, che «Tutto è santo, tutto è santo, tutto è santo»<sup>15</sup>, come afferma l'educatore di Giasone nelle prime scene

---

<sup>11</sup> M.A. Bazzocchi, *L'educazione del centauro. Regressione, poesia e pedagogia in Pasolini*, in R. Villa-L. Capitani, *Il maestro e la meglio gioventù*, cit., p. 84: «Pasolini ha voracemente assorbito alcuni elementi della filosofia esistenzialista (lo dichiarerà lui stesso nelle lettere agli amici) e anche su questo sistema concettuale si è formata la sua personalissima figura di educatore».

<sup>12</sup> Oltre a «Primato», anche le riviste «Architrave» e «Il setaccio» sono tra le più citate nella corrispondenza pasoliniana. Cfr. P. P. Pasolini, *Le lettere*, cit.

<sup>13</sup> N. Abbagnano, *L'esistenzialismo in Italia*, «Primato» 1.4 (1943), p. 3. Disponibile anche online: <http://digitale.bnc.roma.sbn.it/tecadigitale/visore/#/main/viewer?idMetadato=1141370&type=bncr> [05.08.2023].

<sup>14</sup> E. Paci, *L'esistenzialismo in Italia*, cit., p. 3.

<sup>15</sup> P.P. Pasolini, *Per il cinema*, a cura di W. Siti-F. Zabagli, Mondadori, Milano 2001,

di *Medea*), ma anche, allorché si appresta a lavorare come insegnante, uno spunto di riflessione educativa. Negli articoli pedagogici di questi anni troviamo in effetti diversi riferimenti a questo «momento di negazione e riconquista», un rapporto esistenzialistico con la finitudine umana che diventa la direzione necessaria dell'educazione:

«La funzione dell'educatore-insegnante [...] dovrebbe essere un lavoro di liberazione e di depurazione [...] in seguito a cui venga riprovocata nell'impube la sua vera natura, ripercorrendo à rebours le cristallizzazioni dell'autorità. [...]»<sup>16</sup>.

La «vera natura» dello studente emerge allora in un ritorno alla più autentica esistenza umana, che nega gli assiomi più elementari del senso comune e della percezione, che cioè si confronta con il mondo della realtà data solo per cercare un ritorno verso un sé più autentico. Subito dopo, mescolando alcuni assunti esistenzialisti con altri psicoanalitici, Pasolini afferma:

L'educatore dovrebbe [creare allo studente] la benefica abitudine di una sia pur rozza introspezione. Chi agisce in senso contrario [...] si comporta, a noi sembra, come una specie di demiurgo dell'infelicità e dell'angoscia [...]! Egli, infatti, mantenendo i suoi scolari in un'atmosfera di categorie e di assiomi, di obbedienze e di fiducie, non fa che illuderli di una "sicurezza" della vita (degli adulti) e sedimentare nell'animo dei ragazzi una serie di equivoci [...]. [È] dimostrabile che il ragazzo fin dai primi momenti *deve* acquistare coscienza non solo della propria eccezionalità ma anche di quella degli altri, venendo così a porsi nei confronti dell'esistenza in uno stato d'animo critico e polemico. Anzi, la critica dovrebbe essere la prima cosa da coltivare in un ragazzo, anche se questo dovesse costare la caduta di un'infinità di idoli<sup>17</sup>.

Insomma, la critica, *in primis*, alla propria esistenza immediata e alla propria immediata, singolare, particolarità, poiché, come afferma Abbagnano, «*L'uomo nasce dall'uomo*»<sup>18</sup> e non dalla natura. La natura dell'uomo, per trovare sé stessa in una dimensione autentica, deve

---

p. 1274.

<sup>16</sup> Id., *Scuola senza feticci*, in Id., *Un paese di temporali e di primule*, cit., pp. 289-290.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> N. Abbagnano, *L'esistenzialismo in Italia*, cit., p. 3.

naturalmente polemizzare verso l'idea di natura in sé e cioè mettere in discussione sé stessa. Si configura così una sovrapposizione tra natura esteriore e natura interiore che ritroviamo, proprio in questi stessi articoli giovanili, nelle isotopie figurali che descrivono la «sostanza umana» dei fanciulli: essa è una «tettonica», con «stratificazioni» ed eventuali «ricchezze minerarie», «filoni d'oro»<sup>19</sup>, che trova espressione negli esercizi poetici dei ragazzi.

La poesia, come uno scavo minerario, lascia emergere l'interiorità umana. Nasce così uno dei capisaldi educativi e poetici pasoliniani: la pedagogia coincide con la poesia. Una saldatura tra mon-do interiore e arte che non è una novità per la temperie esistenzialista:

Tra i colori ch'io vedo nella natura ed i colori ricreati dall'artista non può esserci nessuna differenza esteriore; ma i primi mi sono imposti nella loro finitezza, i secondi, proprio nella loro finitezza, acquistano un valore assoluto. Nell'arte io riscopro la natura, la natura vera, quella che nasce nella mia anima. Perciò l'arte è ritorno alla vera natura dell'uomo<sup>20</sup>.

Pasolini ragiona sulla funzione dell'attività poetica nel contesto scolastico, inquadrata in un orizzonte filosofico che è, in definitiva, esistenzialista:

Ecco allora chiarirsi la funzione della poesia nella scuola come *coscienza linguistica*, come iniziazione all'*inventio*, dopo il chiarimento grammaticale, sintattico e fraseologico dell'istituzione linguistica, dell'*inventum*. Ma se si tien conto che a ogni approfondimento sentimentale, a ogni scoperta interiore corrisponde un approfondimento e una scoperta linguistica, e *viceversa*, si vedrà quale ulteriore importanza può avere una poesia [...] quando giunga a mettere in movimento il meccanismo mentale che conduce dalla introspezione all'espressione e viceversa. Ecco un preciso compito pedagogico [...] quando il risultato sia una presa di coscienza e un superamento dell'istinto e dell'abitudine, che conducono il ragazzo ad *accorgersi* di sé e del suo ambiente<sup>21</sup>.

La funzione gnoseologica e di autocoscienza della poesia è d'altra par-

---

<sup>19</sup> P.P. Pasolini, *Dal diario di un insegnante*, in Id., *Un paese di temporalità e di primule*, cit. p. 286.

<sup>20</sup> E. Paci, *L'esistenzialismo in Italia*, cit., p. 3.

<sup>21</sup> P.P. Pasolini, *Poesia nella scuola*, in Id., *Un paese di temporalità e di primule*, cit. pp. 293-294.

te coerente con la raccomandazione di leggere in classe testi poetici che utilizzino una lingua viva e contemporanea, «non solo come lessico ma proprio come concezione dell'uso espressivo e come scelta dei sentimenti da esprimersi»<sup>22</sup>. All'equivalenza tra filosofia ed esistenza si può aggiungere quella con la lingua viva della poesia. E l'esistenza, consapevole o no che sia, è di per sé poetica.

## 2.2. Il "setting" educativo: Freud e la psicoanalisi

Già alla fine degli anni '40, Pasolini addebita all'uso tecnico della pedagogia un paternalismo morale tipico della falsa coscienza borghese che poco ha a che vedere con l'idea che ha di educazione: «Inattendibile è l'opinione di chi dà allo studio della poesia una qualificazione meramente pedagogica, quasicché la lettura di un testo poetico avesse un valore di esempio [...]; la gravità di questo equivoco è documentata dalla scelta dei testi "edificanti"»<sup>23</sup>. Il poeta mette così in luce i limiti del puro pedagogismo: «la preoccupazione moraleggiante, la costante didascalica... Ahimè, quale grigiore!»<sup>24</sup>. Nello stesso scritto l'autore passa in rassegna altri due equivoci educativi che hanno «quell'aria di inviolabilità per cui il contrapporvisi è scandalo»: da un lato, «l'equazione, così spesso usata nelle scritture cristiane, *puro come un fanciullo*»; dall'altro, che «col ragazzo bisogna regredire nel suo mondo, nella facilità del suo mondo»<sup>25</sup>. Dietro a tali obiettivi polemici e alle argomentazioni per confutarli sono individuabili alcuni riferimenti alla psicoanalisi, disciplina verso la quale conosciamo l'interesse di Pasolini sin dai primi anni Quaranta<sup>26</sup>. Nico Naldini ha espresso alcune considerazioni sulla frequentazione della psicoanalisi da parte di Pasolini durante il fascismo:

Secondo i suoi ricordi – ma sempre in una ricostruzione a posteriori – in quelle bancarelle bolognesi [del Portico della Mor-te] avrebbe trovato qualche anno dopo «tutto Freud». È un'enfasi memorialistica che anticipa i tempi di quella conoscenza, dato che Freud sotto il regime fascista era un autore proibito, e solo un'edizione universitaria semiclandestina di *Tre contributi*

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Id., *Poesia nella scuola*, cit., p. 292.

<sup>24</sup> Id., *Scolari e libri di testo*, in Id., *Un paese di temporali e di primule*, cit., p. 281.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Nel dicembre del '40 scrive a Farolfi: «coltivo Freud». Cfr. Id., *Le lettere*, cit., p. 343.

alla teoria sessuale [...] fu quella che Pasolini ebbe modo di leggere in quegli anni<sup>27</sup>.

I *Tre contributi*, il cui titolo, più tardi, sarà tradotto definitivamente come *Tre saggi sulla teoria sessuale*, influirono certamente sulla concezione dell'infanzia e dell'adolescenza di Pasolini, che rifiuta ogni candida idealizzazione e anzi coglie perfettamente le contraddizioni di un'epoca dello sviluppo che ha viva esperienza di meschinità: «Ciò che è lecito invidiare [nel ragazzo] è solo l'attendibilità della "prima volta". Lo stato di *ante amorem*: non invidierà nient'altro, sapendo quali viltà, quali avversioni, quali rinvii costituiscano l'animo di quest'uomo impotente che è il fanciullo»<sup>28</sup>. Nel particolare uso dell'aggettivo «impotente» è desumibile una definizione del fanciullo a partire dalla prospettiva finale del suo sviluppo che potrebbe essere uno degli indizi della lettura dei *Tre saggi*, riguardante proprio lo sviluppo sessuale umano dai primi mesi di vita fino alla pubertà.

Nell'articolo *Scuola senza feticci*, poi, ritroviamo una simile concezione, più approfondita e tutta da problematizzare. Il fanciullo...

Se da una parte riesce a protrarre i godimenti fino alla morosità e alla ricaduta e sa mettere a tacere i veti attraverso la gratuità e la naturalezza del suo stato (la timidezza, la vergogna, l'innocenza non sono che armi possedute da lui a tale scopo), dall'altra parte si sono già fissate in lui quelle nozioni o convinzioni che precedono e preparano i conformismi dell'adulto<sup>29</sup>.

In tale rappresentazione ritorna con sufficiente chiarezza la complessa dialettica (un po' semplificata da Pasolini) tra pulsione al soddisfacimento del piacere e repressione delle pulsioni effettuata, nelle parole di Freud, da «il disgusto, il sentimento del pudore, gli ideali estetici e morali»<sup>30</sup>. Si traccia cioè quel conflitto che anima il soggetto dell'inconscio secondo la psicoanalisi, ossia la lotta tra principio di piacere, che il ragazzo persegue attraverso gli strumenti seduttivi

---

<sup>27</sup> N. Naldini, *Al nuovo lettore, introduzione*, in P.P. Pasolini, *Un paese di temporalità e di primule*, cit., p. 23. Si tratta, peraltro, di una testimonianza di per sé significativa del rapporto complessivo di Pasolini con le proprie fonti.

<sup>28</sup> P.P. Pasolini, *Scolari e libri di testo*, cit., p. 281.

<sup>29</sup> Id., *Scuola senza feticci*, cit., p. 289.

<sup>30</sup> S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in Id., *Opere complete*, a cura di C. Musatti, vol. IV, Bollati Boringhieri, Torino 1966, p. 488.

come «la timidezza, la vergogna, l'innocenza»<sup>31</sup>, e il principio di realtà, governato dal super-io delle leggi morali e civili. Il ruolo dell'insegnante in tale opposizione l'abbiamo già visto, è quello della critica e della depurazione dalle autorità cristallizzate. Pasolini indica cioè come fine dell'educatore esattamente il contrario di ciò che Freud, nei *Tre saggi*, descrive come il compito classico (e conformistico) dell'educazione, cioè quello di rafforzare il principio di realtà, reprimendo le attività legate alla soddisfazione pulsionale del bambino:

Gli educatori [...] si comportano proprio come se condividesero le nostre opinioni sulla formazione delle potenze di difesa a spese della sessualità, e come se sapessero che l'attività sessuale rende il bambino ineducabile, giacché essi perseguitano tutte le manifestazioni sessuali del bambino come un "vizio"<sup>32</sup>.

Ciò non significa che il maestro abbia un compito di distruzione anarchica del principio della legge *tout-court*: del resto l'obiettivo polemico di Pasolini «non è il professore severo ma il professore convenzionale»<sup>33</sup>. Egli indica, piuttosto, un processo di de-identificazione *à rebours*: una critica alle cristallizzazioni autoritarie una volta che esse siano già instaurate, che generino un quadro di «fertile anomia (pre-nomia) da infante "polimorfo"», come afferma Andrea Zanzotto<sup>34</sup>.

«Il primo idolo da far cadere è l'insegnante stesso»<sup>35</sup>: nell'equivalenza tra idolo e feticcio cogliamo un ulteriore riferimento alla teoria psicoanalitica. «La dignità, la distanza, la indeterminatezza di una vita fisica e sessuale, quanti mostri che guardano minacciosi il ragazzo dall'alto della caduta»<sup>36</sup>. L'insegnante deve togliersi dalla posizione di feticcio, cioè di un oggetto verso il quale si proiettano i caratteri di immutabilità e di perfezione di un idolo, e impedire dunque il funzionamento della scuola in senso perverso: un discorso che produce un sapere di cui il soggetto non potrà mai appropriarsi, cioè un sapere conformistico, puramente formale, che non riguarda in alcun modo chi lo apprende<sup>37</sup>.

<sup>31</sup> P.P. Pasolini, *Scuola senza feticci*, cit., p. 289.

<sup>32</sup> S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, cit., p. 490.

<sup>33</sup> P.P. Pasolini, *Scuola senza feticci*, cit., p. 290.

<sup>34</sup> A. Zanzotto, *Pedagogia*, in L. Betti (ed.), *Pasolini: cronaca giudiziaria, persecuzione, morte*, Garzanti, Milano 1977, p. 367.

<sup>35</sup> P.P. Pasolini, *Scuola senza feticci*, cit., p. 291.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> È ciò che J. Lacan, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, a cura di A.



La stessa dinamica che rende l'insegnante un feticcio è in relazione con il principio della traslazione (o *transfert*). Si tratta dell'inclinazione dell'analizzando a traslare sul medico alcuni sentimenti che hanno a che fare con l'amore (ma possono sublimarsi in stima, fiducia, ecc.) già generati in altri contesti di vita traslati nella relazione analitica, i quali possono essere di stimolo all'analisi o rappresentare una resistenza nel caso di una loro trasformazione negativa. Pasolini reinterpreta tale categoria nell'ambito della relazione tra insegnante e studente, affermando la necessità di un uso consapevole degli esiti della traslazione e cerca di originare tale meccanismo negli studenti orientandone la direzione: non verso la propria persona e verso il proprio ruolo (il che, a suo modo, rappresenterebbe una forma di feticizzazione dell'insegnante<sup>38</sup>), ma verso la disciplina di insegnamento: «la mia passione pedagogica non avrebbe avuto più senso se avesse richiamato su di sé l'interesse dei ragazzi. [...] Erravo credendo che il nostro rapporto dovesse essere un rapporto di reciproco amore: no, io dovevo mettermi in disparte, ignorarmi, dovevo essere *mezzo*, non già *fine*, d'amore»<sup>39</sup>.

2.3. *Le metodologie: motivazione, attivismo, «un clemente principio di autorità»*

Già a quest'altezza, dunque, Pasolini sa che un rapporto intellettuale e affettivo con gli studenti non può essere lasciato né all'autoritarismo dogmatico della scuola tradizionale né all'improvvisazione bonaria di «un certo contegno “alla mano” dei professori-macchiette»<sup>40</sup>. Tale doppio rifiuto, da un lato della scuola tradizionale, dall'altro dei metodi derivati da una mera opposizione manichea ad essa, ricorda i termini delle parole di John Dewey in apertura del testo *Esperienza ed educazione*: «La filosofia generale della nuova educazione può essere eccellente, e tuttavia [...] c'è sempre il pericolo che nel respingere i fini e i metodi di quello che vuole soppiantare, [...] sviluppi i suoi principi negativamente piuttosto che positivamente e costruttivamente»<sup>41</sup>.

---

Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2001, ha definito il «discorso dell'università».

<sup>38</sup> Cfr. ancora la possibile ascendenza di Lacan in Id., *Altri scritti*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013, p. 246 «Il soggetto supposto sapere è per noi il perno a partire da cui si articola tutto ciò che riguarda il *transfert*».

<sup>39</sup> P.P. Pasolini, *Dal diario di un insegnante*, cit., p. 288.

<sup>40</sup> Ivi, p. 290.

<sup>41</sup> J. Dewey, *Educazione e società*, Raffaello Cortina, Milano 2014, p. 7.

Sebbene non appaiano, ad una scorsa degli indici dei nomi, riferimenti espliciti al lavoro di Dewey, o di qualche suo sodale, né al famoso esperimento di fine Ottocento della scuola-laboratorio di Chicago, i punti di contatto con i pedagogisti americani sono diversi. Non ci sono evidenze che Pasolini abbia letto direttamente Dewey. Certamente non l'ha fatto all'altezza degli scritti pedagogici del '47 e del '48, dal momento che in Italia il filosofo americano è tradotto solo nel 1949. Tuttavia, si può immaginare che, complice l'opera di pubblicazione degli scritti più importanti che andava facendo l'editore *La Nuova Italia* e i dibattiti pedagogici con i colleghi delle prime esperienze scolastiche, Pasolini debba aver quantomeno sentito il nome e ragionato sulle teorie di Dewey, visto che in un articolo, come vedremo, l'attivismo è citato esplicitamente. Si tratta di convergenze già ipotizzate da Andrea Zanzotto, che cita i metodi attivistici e fa il nome di Washburne, il pedagogista di Chicago allievo di Dewey che dà vita all'esperimento della scuola nuova di Winnetka: «Si pensa a Pasolini nella scuola, alla sua passione didattica, alla sua puntigliosa e ardente volontà di applicare i “metodi attivi”, nei tempi dell'immediato dopoguerra, quelli, per così dire, di Carleton Washburne e dell'onestà deweyana»<sup>42</sup>.

Nei concetti attivistici di esperienza, ambiente e motivazione possiamo rinvenire i luoghi in cui l'incontro, sia pure prodotto per derivazioni indirette, si fa più limpido. Del resto, come poteva ignorare, in campo educativo, l'idea di esperienza e di ambiente, lui così magneticamente attratto dall'indissolubile rapporto che i soggetti intessono con il proprio ambiente, dalla manifestazione misteriosa eppure immanente, corporale della realtà geografica, culturale, linguistica negli atti espressivi di ciascuna singolarità. In Pasolini, luoghi, personaggi e voci compaiono nella realtà su un medesimo piano di esistenza, come ha messo in luce Bazzocchi a proposito di una prosa degli anni Cinquanta raccolta in *Alì dagli occhi azzurri*<sup>43</sup>. Una correlazione tra individuo e ambiente che riduce drasticamente

<sup>42</sup> A. Zanzotto, *Pedagogia*, cit., p. 365.

<sup>43</sup> Si tratta della prosa *Squarci di notti romane*, su cui M.A. Bazzocchi, *Alterità e pedagogia: il corpo dei ragazzi*, in R. Carnero-A. Felice (eds.), *Pasolini e la pedagogia*, Marsilio, Venezia 2015, p. 96: «Le essenze che costituiscono Trastevere si implicano (l'espressione è di Deleuze) in quella realtà che si chiama Gabbriele». A. Russo, *Pasolini e Zanzotto*, Cesati, Firenze 2021, p. 23, ha affermato che: «La sua parola è impegnata in primo luogo a preservare la singolarità dell'oggetto, a costruire un discorso universale di quella particolarità».

la separazione epistemologica tra soggetto e oggetto, e che permette di ritrovare l'universale nel singolare senza che questo sia sopraffatto da quello. Soggetto e ambiente, apprendimento ed espressione, acquisizione e produzione sono due poli non separabili del momento didattico, e diventano il punto di partenza e di arrivo per la pratica pedagogica, poiché valorizzano l'intervento soggettivo nella realtà della struttura linguistica, l'*inventio* del momento espressivo. Una pratica, dunque, che si fa strumento di vita e che, nelle parole di Dewey, si configura come esperienza “autentica”, che cioè «influenza la formazione di attitudini, di desideri, di propositi [e] ha un aspetto attivo che cambia in qualche modo le condizioni obiettive sotto cui si compie l'esperienza»<sup>44</sup>. Pasolini fa proprie tali indicazioni, orientando la didattica verso il tempo presente, mettendo cioè chi impara nelle condizioni di poter «trarre dalla sua esperienza presente tutto quanto essa gli offre in quel momento»<sup>45</sup>.

La riflessione sul valore degli apprendimenti è di vitale importanza per l'efficacia di ogni pedagogia, e non manca in Pasolini. Il suo ragionamento verte soprattutto sulla motivazione degli studenti: «La passione a creare, la curiosità, l'impulso a impadronirsi... È ciò che poi si trasforma nella così detta “virtù premio a sé stessa”, ossia in passione autosufficiente»<sup>46</sup>. Qualche mese prima scriveva, a proposito della deprecabile selezione poetica delle antologie scolastiche:

Potremmo assicurare che il difficile (che è poi il nuovo) appassiona sempre i ragazzi: sì, si tratta proprio di una passione, come quella per il gioco. Noi ricordiamo ancora con piacere la felicità di alcuni nostri scolari [...] allorché leggemmo loro *Il capitano* di Ungaretti: la felicità consisteva nel meccanismo voluttuoso della scoperta<sup>47</sup>.

L'attenzione alla motivazione interna degli studenti, la curiosità, l'impulso a esplorare, la finzione e il gioco come forze alleate del ruolo di guida dell'educatore – sono tutti elementi che ritroviamo nel lavoro di Dewey, che così riassume l'obiettivo educativo fondamentale: «l'attitudine che più importa sia acquisita è il desiderio di apprendere»<sup>48</sup>.

---

<sup>44</sup> J. Dewey, *Esperienza e educazione*, cit., p. 26.

<sup>45</sup> Ivi, pp. 36-37

<sup>46</sup> P.P. Pasolini, *Scuola senza feticci*, cit., p. 291.

<sup>47</sup> Id., *Scolari e libri di testo*, cit., p. 284.

<sup>48</sup> J. Dewey, *Esperienza e educazione*, cit., p. 36. Cfr. anche Id., *Interesse e disciplina*, in

Una questione sulla quale Pasolini ragiona con significativa insistenza è quella dell'autorità, l'abbiamo già incontrata. Si tratta di un punto denso e riassuntivo, strettamente correlato al problema della motivazione, che sintetizza molte delle questioni cruciali che l'attivismo pone all'insegnante in quanto guida del gruppo sociale "classe" nel percorso educativo, e che ha a che fare con il nodo cruciale della libertà in pedagogia<sup>49</sup>. Dopo la de-feticizzazione dell'insegnante, si pone inevitabilmente una domanda sull'autorità e sulle prerogative organizzative dell'insegnante. In un brano che si interroga apertamente sui nuovi metodi delle teorie attivistiche, Pasolini mette a confronto il metodo attivistico e quello "autoritario" nell'insegnamento della poesia:

...il commento di una poesia letta a ragazzi di dodici anni rischia di divenire la cosa più assurda e innaturale del mondo, se inteso ed effettuato secondo un qualsiasi principio d'autorità [...]; ma è anche pacifico che un ragazzo di tredici anni non è in grado di partecipare attivisticamente (cioè con un intervento diretto di qualche efficacia o con quei mezzi che certa scuola attivistica superficiale offre gratuitamente o ingenuamente) [...]<sup>50</sup>.

Il poeta cerca allora di definire una sintesi in grado di oltrepassare i termini dell'opposizione:

È allora equo che l'insegnante ricorra a un clemente principio di autorità (che potrebbe essere: necessità della poesia come il più alto mezzo di comunicazione in una società e come il più attendibile mezzo di chiarificazione) e che nello stesso tempo susciti nell'allievo quella curiosità e quella passione che, naturalmente, eliminino la fatica di un'attenzione "passiva"<sup>51</sup>.

La sintesi dialettica cerca di conservare ciò che appare inconciliabile: da una parte, un principio di autorità "clemente", che trovi legittimazione non nell'*auctoritas* ma in ragioni razionali e relazionali (la poesia come comunicazione e chiarificazione radicali); d'altra parte, scal-

---

Id., *Democrazia e educazione*, a cura di G. Spadafora, Anicia, Roma 2020, pp. 229-243.

<sup>49</sup> A. Zanzotto, *Pedagogia*, cit., p. 362, ha definito a proposito la riflessione di Pasolini come una paradossale ricerca di «un'etica, una pedagogia futuribili e aperte al massimo, apedagogiche».

<sup>50</sup> P.P. Pasolini, *Poesia nella scuola*, cit., p. 295.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

zato dalla funzione classica, il principio di autorità deve trovare un ruolo che favorisca l'attivazione della curiosità e della passione, veri motori della motivazione interna dei discenti. L'autorità da principio esterno diviene un principio interno al processo didattico, mobile e sempre discutibile e, proprio in ragione di ciò, più favorevolmente riconoscibile da tutti coloro che partecipano al processo stesso. Le parole di Pasolini non sembrano lontane da quelle di Dewey quando parla dello stesso problema in *Esperienza e educazione*:

«Quando è rigettato il controllo esterno, il problema diventa quello di trovare i fattori del controllo nel seno dell'esperienza. Il ripudiare qualsiasi autorità esterna non significa ripudiare qualsiasi autorità, ma cercare piuttosto una più effettiva fonte di autorità»<sup>52</sup>.

#### 2.4. Gramsci e la storicizzazione

Nella prima lezione ai suoi studenti, Don Paolo, l'alter-ego pasoliniano in *Romàns*, uno dei romanzi pubblicati postumi<sup>53</sup>, sceglie di abbandonare il discorso preparato per improvvisare una lezione di storia:

«Noi ci frequenteremo per molti mesi [...] fino a maggio, e forse più... vi sembra un periodo di tempo lungo o breve?». «Lungo!». [...] «Ecco, ve lo segno sulla lavagna». E col gesso tracciò sulla lavagna [...] un trattino appena visibile. [...] «Il nostro corso, se la Provvidenza ci sarà favorevole, durerà tre anni... Ebbene, ecco qui segnati anche i tre anni, che a voi certo ora sembrano lunghissimi»<sup>54</sup>.

Il docente prosegue tracciando la linea della storia umana, poi, a ritroso, quella della preistoria e della terra. Il primo atto didattico di Don Paolo è la redazione dialogata di una linea del tempo, che offra agli studenti i termini di una collocazione temporale del presente in un quadro di continuità con il passato. Nella patente storicizzazione sembra di trovare una prima elementare convergenza con il pensiero di Antonio Gramsci<sup>55</sup>. Anche in questo caso, è bene tenere presente

---

<sup>52</sup> J. Dewey, *Esperienza e educazione*, cit., p. 7-8.

<sup>53</sup> Per una collocazione filologica del testo, cfr. N. Naldini, *Introduzione*, in P.P. Pasolini, *Romàns*, a cura di N. Naldini, Guanda, Milano 2015.

<sup>54</sup> P.P. Pasolini, *Romàns*, cit., p. 43.

<sup>55</sup> A. Broccoli, *Antonio Gramsci e l'educazione come egemonia*, La Nuova Italia, Firenze

le cautele che impongono i problemi filologici. La pubblicazione dei *Quaderni dal carcere* comincia nel 1948, anno in cui è dato alle stampe *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce. Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura* vedrà la luce solo l'anno successivo: inutile cercare fonti dirette del pensiero pasoliniano di questi anni. Come per Dewey e per le teorie attivistiche e in parte anche per Freud, tuttavia, è immaginabile un incontro indiretto, che per il pensiero gramsciano avviene nelle strutture organizzative del PCI, in cui cominciano ad emergere i primi suoi strumenti intellettuali. Paolo Desogus afferma che «gli anni della scoperta di Gramsci coincidono [...] con il periodo di militanza nel Partito comunista, iniziata probabilmente nel 1947»<sup>56</sup>.

I motivi di convergenza possono essere individuati in due elementi: il problema della storia, che resta un nodo controverso per il poeta, e la questione del nazionale-popolare, che a sua volta racchiude i temi più specifici dell'espressività – e della lingua popolare – e della creazione di una cultura organica. Sullo storicismo gramsciano il poeta non arretrerà mai: il vitalismo, il famoso «pianto di ciò che muta, anche per farsi migliore»<sup>57</sup>, e gli altri celebri frammenti che hanno valso all'intellettuale le accuse di conservatorismo, non sono che un polo, certo poeticamente problematico, della coppia *vita-storia*, *passione-ideologia*, utile per l'analisi *storica* e gramsciana delle trasformazioni della cultura e della società italiana. Esiste forse un intellettuale che ha colto con più vivacità i mutamenti profondi della storia e dei suoi attori sociali nella vita del popolo, che ha interpretato così testardamente i cambiamenti linguistici come trasformazioni nell'assetto egemonico dei rapporti sociali?

In effetti, il problema della storia ricade anzitutto in ambito linguistico, come si è visto: «è questo un punto molto oscuro dell'orga-

---

1972, p. 161, definisce quello di Gramsci uno «storicismo educativo». Per una lettura di Gramsci come storico della modernità, cfr. A. Burgio, *Gramsci storico*, Laterza, Roma-Bari 2003.

<sup>56</sup> P. Desogus, *Introduzione. Pasolini e Gramsci: un'ostinata fedeltà*, in Id. (ed.), *Il Gramsci di Pasolini. Lingua, letteratura, ideologia*, Marsilio, Venezia 2022, p. 7. Del volume, cfr. in particolare la prima sezione, per i problemi filologici. Ne *Il sogno del centauro*, in P.P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 1415, Pasolini afferma: «Contemporaneamente, in quegli anni 1948-49, scoprivo Gramsci. [...] La posizione dell'intellettuale – piccoloborghese di origine o di adozione – la situavo ormai tra il partito e le masse, vero e proprio perno di mediazione tra le classi, e soprattutto verificavo sul piano teorico l'importanza del mondo contadino nella prospettiva rivoluzionaria».

<sup>57</sup> Id., *Le ceneri di Gramsci*, Garzanti, Milano 2015, p. 90.

nizzazione scolastica italiana, che *ignora* completamente il dialetto e, quel che è peggio, le minoranze alloglotte; cosa che non si spiega altrimenti che come uno stolido residuo nazionalista»<sup>58</sup>. L'orizzonte in cui tali notazioni vanno collocate è quello dell'interpretazione gramsciana della modernità: come confrontarsi con il problema dell'espressione di una classe sociale (quella contadina) che per la prima volta si affaccia ai processi storici e politici con una germinale forma di coscienza?

Nell'ambito di tale domanda sono interessanti le parole di Pasolini sulla questione dell'autonomia del Friuli, in alcuni articoli coevi rispetto a quelli strettamente pedagogici. Ne *Il Friuli autonomo*, per esempio, pubblicato nel giugno del '47, il poeta dà conto delle ragioni profonde, al contempo politiche e poetiche, della propria posizione autonomista: «Non denaro, né ambizione, ma una poetica [...]. Una poetica della poesia dialettale come antidialetto, cioè come lingua [...] sicuri, del resto, che in ogni dialetto ci sia la possibilità di una lingua. (Portiamo la questione alle origini. Fra il sentimento e l'espressione c'è bisogno di una specie di salto qualitativo, che è il linguaggio [...])»<sup>59</sup>. Conosciamo già le ragioni filosofiche dell'equivalenza che chiude la citazione, qui troviamo quelle più strettamente politiche: il dialetto deve farsi lingua in quanto necessità politica di dare voce al vissuto di chi, nella regione, utilizza il dialetto come prima lingua, e cioè, per lo più, la classe popolare e in particolare contadina<sup>60</sup>. E l'autonomia, così prima di tutto "linguisticamente" concepita, è uno strumento di «una nuova mentalità capace di trasformare la preistoria in storia, la natura in coscienza. Per noi la questione della Piccola Patria non è una questione sentimentale!»<sup>61</sup>. È bene notare che quest'ultima affermazione – *Leitmotiv* negli articoli di questo periodo sul Friuli – va collocata nel dibattito di quegli anni e serve a smarcarsi una volta per tutte dalle forme di autonomia che proponeva il mondo borghese e cattolico, non certo a recidere ogni connessione sentimentale con il popolo. Al contrario: l'assunzione del dialetto-lingua, in connessione (in equivalenza) con l'interiorità e con l'espressività, come argomento principale a favore dell'autonomia, è segno dell'attenzione verso il sentire delle classi popolari, le quali trovano nel dialetto, liberato da

---

<sup>58</sup> Id., *Poesia nella scuola*, cit., p. 294.

<sup>59</sup> Id., *Il Friuli autonomo*, cit., p. 266.

<sup>60</sup> Ivi, p. 272: «Posto a un popolano il problema, questi sarà favorevole all'autonomia».

<sup>61</sup> Ivi, p. 268.



qualsiasi valore romantico-regressivo e fattosi lingua, cioè cultura storicizzata nazionale-popolare, un potenziale strumento egemonico. «L'elemento popolare "sente", ma non sempre comprende o sa; l'elemento intellettuale "sa", ma non sempre comprende e specialmente "sente"», afferma Antonio Gramsci, in un celebre passo dei *Quaderni dal carcere*. Pasolini tenta di creare proprio quella «connessione sentimentale» che rientra nel progetto tutto gramsciano di storicizzare le passioni, «collegandole dialetticamente alle leggi della storia, a una superiore concezione del mondo»<sup>62</sup>.

Se ci sforziamo di osservare in termini diacronici il farsi del dialogo con Gramsci, apparirà, in controluce, la progressiva maturazione di una consapevolezza di cosa sia un intellettuale organico. Rispetto ai primi interventi pubblici, sul finire dell'epoca fascista<sup>63</sup>, infatti, si va delineando con più precisione lo statuto e il ruolo dell'intellettuale gramsciano da cui Pasolini non abdiccherà mai, sebbene dagli anni Sessanta in poi sia fortemente problematizzato.

### 3. "*Praeceptor Italiae*": la scuola impossibile

Pasolini dismette i panni dell'insegnante a scuola, ma la sua «mania»<sup>64</sup> pedagogica troverà altre strade. Condividiamo con Enzo Golino l'impressione che l'impegno pedagogico segua i rivolgimenti artistici del poeta, in primo luogo quello che coincide con l'uscita di *Poesia in forma di rosa*: se fino all'inizio degli anni Sessanta la pratica pedagogica pasoliniana rimane fiduciosa nella possibilità di una politica culturale gramsciana, dalla metà di quel decennio lo spostamento dei rapporti di forza nel neocapitalismo e l'avvio di quella che poi sarà chiamata mutazione antropologica del popolo italiano si rifletteranno in uno sforzo non più educativo ma rieducativo: «l'ansia pedagogica da amorosa si trasforma in violenta, da dolcemente educativa diventa un programmatico atto d'accusa contro le violazioni che il popolo ha subito»<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> A. Gramsci, *Il materialismo e la filosofia di Benedetto Croce*, Ed. Riuniti, Roma 1971, p. 9.

<sup>63</sup> Si vedano, per esempio, *Cultura italiana e cultura europea a Weimar* oppure *I giovani, l'attesa*, entrambi raccolti in P.P. Pasolini, *Scritti sulla politica e sulla società*, cit., pp. 5 e 10.

<sup>64</sup> Così si esprime il poeta in una lettera a Giacinto Spagnoletti del gennaio 1952, in Pasolini, *Le lettere*, cit., p. 688

<sup>65</sup> E. Golino, *Il sogno di una cosa*, cit., p. 10.



In questa sede non si possono ripercorrerne nemmeno gli snodi principali<sup>66</sup>, e andremo direttamente alla conclusione della parabola pedagogica del poeta. Nel 1975, Pasolini torna spesso sui temi educativi e scolastici: scrive il trattato pedagogico *Gennariello*, uscito a puntate sul «Corriere della sera» in primavera; il 18 ottobre pubblica, sempre sul «Corriere», *Aboliamo la Tv e la scuola dell'obbligo*; tre giorni dopo discute con professori e studenti del liceo classico Palmieri di Lecce; infine, a poche ore dalla morte, torna sul tema con l'ultima intervista rilasciata a Furio Colombo, pubblicata poi sull'inserto «Tuttolibri» della «Stampa».

Le convinzioni pedagogiche di Pasolini non cambiano granché. Il «trattatello pedagogico»<sup>67</sup> *Gennariello*, un dialogo immaginario che il poeta ingaggia con un ragazzo napoletano di «prima o seconda liceo»<sup>68</sup>, nei contenuti è una riedizione aggiornata dei quattro articoli degli anni '40: de-feticizzazione dell'insegnante, polemica contro il conformismo, lingua come strumento espressivo. Ciò che muta radicalmente è la postura enunciativa, che si inserisce nella più ampia riflessione semiologica sugli effetti e sui mezzi della propria parola che caratterizza gli ultimi anni dell'attività pasoliniana<sup>69</sup>. Un dialogo paradossale tra un pedagogo e il suo inesistente allievo: un testo «bugiardo», come ha notato Bazzocchi<sup>70</sup>, poiché manca uno dei due poli che compongono la relazione educativa, senza il quale non esiste pedagogia. La finzione genera così una tonalità ironica e beffarda che evidenzia l'identificazione tra alterità e vocazione pedagogica, mediata da un più deciso afflato erotico. Il punto di più evidente lontananza dagli articoli giovanili è proprio sulla scuola, ossia...

...quell'insieme organizzativo e culturale che ti ha completamente diseducato, e ti pone qui davanti a me come un povero idiota [...]. L'anti-scuola (cioè la polemica politica contro la scuola, che tu hai recepito e assimilato attraverso una conte-

---

<sup>66</sup> Ivi, pp. 93-99, ne identifica uno in *Teorema*, il film del 1968 che si rivolge ad una rieducazione della borghesia, cui potremmo aggiungere *Uccellacci e uccellini*, del 1966, e, nello stesso anno, l'attività di drammaturgo.

<sup>67</sup> P.P. Pasolini, *Lettere luterane*, in Id., *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 552.

<sup>68</sup> Ivi, p. 553.

<sup>69</sup> Una questione messa esplicitamente a tema in *Gennariello* (ivi, p. 564): «le tue fonti educative sono mute, oggettuali, inerti, puramente presenti. Eppure ti parlano».

<sup>70</sup> M.A. Bazzocchi, *Alterità e pedagogia: il corpo dei ragazzi*, cit., pp. 102-103: «Gennariello [è una] creatura di invenzione interamente evocata sul filo dell'ironia [...] se manca il corpo di Gennariello, manca anche qualsiasi possibilità pedagogica».

stazione in questi anni ormai completamente depauperata ed esautorata) non è meno diseducativa<sup>71</sup>.

Qualche mese più tardi Pasolini ne propone addirittura l'abolizione, in coppia con la TV, in quanto istituzione che educa al conformismo e dunque alla violenza. Il contesto in cui viene formulata la proposta è infatti un ragionamento sulle nuove criminalità "nichilistiche":

Quali sono le mie due modeste proposte per eliminare la criminalità? Sono due proposte swiftiane, come la loro definizione umoristica non si cura minimamente di nascondere:

- 1) Abolire immediatamente la scuola media d'obbligo.
- 2) Abolire immediatamente la televisione<sup>72</sup>.

Nonostante l'esplicito rimando ad un testo ironico come *Una modesta proposta* di Swift, Pasolini è costretto a ritornarci più volte nel corso delle interviste e dei dibattiti successivi e chiarire che si tratta di una provocazione: «io ho detto "vanno sospese" [...] fino a che si avrà un altro sviluppo. [...] Elaboriamo una vera scuola d'obbligo che così com'è, è una cosa penosa, ridicola, un residuo ridicolo di umanesimo»<sup>73</sup>. Furio Colombo, nell'ultima intervista, lo incalza:

*Vorresti tutti pastorelli senza scuola dell'obbligo, ignoranti e felici.*

Detta così sarebbe una stupidaggine. Ma la cosiddetta scuola dell'obbligo fabbrica per forza gladiatori disperati. La massa si fa più grande, come la disperazione, come la rabbia. Mettiamo che abbia lanciato una *boutade*<sup>74</sup>.

Poi però aggiunge: «eppure non credo»<sup>75</sup>. Si direbbe che l'obiettivo non sia tanto di definire un progetto chiaro, quanto di costruire un oggetto di dibattito continuo sui temi che il poeta ritiene abbiano più rilevanza. È certamente uno dei modi che l'autore sfrutta per impedire che la sua parola cada nel vuoto, sommersa dal rumore costante di un mondo sempre più carico di *segni*.

---

<sup>71</sup> P.P. Pasolini, *Lettere luterane*, cit., p. 565.

<sup>72</sup> Ivi, p. 690.

<sup>73</sup> Nel dibattito che è stato poi intitolato *Volgar eloquio*, in P.P. Pasolini, *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, a cura di S. De Laude-W. Siti, Mondadori, Milano 1999, cit., pp. 2846-2847.

<sup>74</sup> Id., *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 1728.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

La proposta, comunque, è presa sul serio da molte parti. Ormai da molto tempo l'autore fa un uso della parola pubblico provocatorio e dai contenuti che possono essere scambiati per reazionari: Armando Plebe sullo «Specchio» del 2 novembre pone la proposta nel solco di una «lunga tradizione di filosofia conservatrice»<sup>76</sup>. D'altra parte, c'è chi, come Moravia<sup>77</sup>, coglie il tratto dialettico della proposta e la trasforma in senso serio. Così Lidia Menapace dalle colonne de «Il Manifesto» la riconduce alla descolarizzazione illichiana<sup>78</sup>.

In effetti le intersezioni con il pensiero eclettico di Ivan Illich sono diverse. Una sua citazione diretta è in *Vivono, ma dovrebbero essere morti*, un episodio di *Gennariello*. L'argomento è alquanto controverso: i destinati ad essere morti sono coloro che fino «a una dozzina» di anni prima sarebbero morti «in quel periodo che si chiama di "mortalità infantile"»<sup>79</sup>, ma che sono stati salvati dalla scienza. E qui Pasolini suggerisce di leggere «almeno le prime pagine» de *La convivialità* di Illich, un testo che prende spunto dall'analisi della medicina di massa per allargare lo sguardo critico all'intero modello istituzionale moderno. Nella chiusura dell'introduzione al testo citato, Illich richiama il concetto di austerità della *Summa theologica* di Tommaso d'Aquino, che è poi ripreso letteralmente da Pasolini nella nota dell'appunto 22i di *Petrolio: Austeritas secundum quod est virtus non excludit omnes delectationes, sed superfluas et inordinatas*<sup>80</sup>.

Qui terminano, a quanto mi risulta, i riferimenti espliciti al lavoro di Illich, di cui non abbiamo nemmeno tracce inequivocabili di una lettura – per quanto ne sappiamo, potrebbe addirittura limitarsi alle prime pagine de *La convivialità*. Ma vi sono alcuni nodi di indiscutibile convergenza tra i due pensatori. Il campo sul quale la condivisione è maggiore è certamente quello della critica alla modernità capitalistica, descritta da entrambi come un'epoca che sostituisce la miseria alla povertà, sacrificando l'autonomia e la cultura delle comunità premoderne con la dipendenza e l'omologazione dello sviluppo capitalistico:

---

<sup>76</sup> A Plebe, *Pasolini e la scuola*, «Lo Specchio» 2 novembre (1975).

<sup>77</sup> A. Moravia, *E se abolissimo davvero la scuola media?*, «Corriere della sera» 22 ottobre (1975).

<sup>78</sup> L. Menapace, *Se n'è accorto anche Moravia, e non solo lui*, «Il Manifesto» 26 ottobre (1975).

<sup>79</sup> P.P. Pasolini, *Lettere luterane*, cit., p. 588.

<sup>80</sup> I. Illich, *La convivialità*, Il castello, Cornaredo 1993, p. 15, e P.P. Pasolini, *Petrolio*, cit. p. 143.

«L'industrializzazione sfrenata fabbrica la povertà moderna»<sup>81</sup>. In questo ragionamento, la critica alla versione consumista del liberalismo gioca un ruolo cruciale: «Una volta che una società ha trasformato i bisogni fondamentali in richieste di beni di consumo prodotti da esperti, la povertà si definisce secondo parametri che i tecnocrati possono modificare a proprio piacimento»<sup>82</sup>.

La scuola, secondo Illich, diventa un'istituzione che legittima il potere tecnocratico dell'*esperto*, introducendo una serie di attestati e riconoscimenti di cui rivendica il monopolio, ed è funzionale dunque all'erosione dell'*agency* autonoma e auto-organizzativa degli strati sociali più bassi, oltre a proporre modelli ideologici e conformistici: «La scuola inizia [...] al mito del consumo illimitato»<sup>83</sup>. Sul piano descrittivo c'è dunque un sostanziale accordo:

Il potere è un sistema di educazione che ci divide in soggiogati e soggiogatori. Ma attento. Uno stesso sistema educativo che ci forma tutti, dalle cosiddette classi dirigenti, giù fino ai poveri. Ecco perché tutti vogliono le stesse cose e si comportano nello stesso modo. [...] Prima tragedia: una educazione comune, obbligatoria e sbagliata che ci spinge tutti dentro l'arena dell'aver tutto a tutti i costi<sup>84</sup>.

Della proposta pasoliniana, Zanzotto afferra chiaramente le ragioni più profonde, ideologiche e di classe:

La tara di nascita dell'attuale media dell'obbligo [è] quella di essere stata creata sulla base della vecchia media per signorini, e non della cosiddetta, e ben più sana, "scuola di avviamento al lavoro"; cosicché tutti erano stati costretti a idealizzarsi come signorini e borghesi piccoli piccoli, [...] irresponsabili verso il lavoro (la produzione) e quindi il più possibile consumatori di ogni "bene", usufruttori di servizi e servigi<sup>85</sup>.

Tuttavia, il poeta veneto coglie una distanza da tutti i «descolarizzatori istituzionali»<sup>86</sup>. A differenza di Illich, cioè, Pasolini non ha mai

---

<sup>81</sup> I. Illich, *La convivialità*, cit., p. 95.

<sup>82</sup> Id., *Descolarizzare la società*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2019, p. 23.

<sup>83</sup> Ivi, p. 61.

<sup>84</sup> P.P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., pp. 1725-1726.

<sup>85</sup> A. Zanzotto, *Pedagogia*, cit., p. 362

<sup>86</sup> «Aveva troppa lucidità terragna [...] che serve a serpeggiare e a sopravvivere attra-

formulato un'organica proposta positiva che tratteggiasse i termini di una scuola immaginata. Tutt'altro: non nasconde lo smarrimento nell'immaginarsi nella posizione di insegnante: «non saprei che cosa dire [...], perché un insegnamento di tipo repressivo è impossibile, l'insegnamento di tipo non repressivo, tollerante, comincia a dimostrarsi fallimentare»<sup>87</sup>.

Questa scelta, che certamente può apparire un limite, è in realtà ciò che permette al pensiero di Pasolini di conservare una freschezza che il lavoro di Illich, riletto con occhi contemporanei, non ha. Le parti propositive del suo pensiero, infatti, hanno col tempo rivelato una componente collusiva con le pratiche formative del capitalismo contemporaneo, che hanno messo a frutto il carattere interattivo della scuola, l'idea di radicale libertà individuale nella scelta di un percorso educativo, le nuove funzioni formative di agenzie e soggetti privati. Illich rimane cioè dentro ad una concezione adialettica dei processi che regolano la realtà. L'alternativa secca prende forma tra l'alienante megacentralizzazione aziendale e capitalistica della gestione di saperi e competenze e la sana, originale scelta di un individuo nella propria comunità prossimale. Così il pensatore austriaco cede a posizioni francamente reazionarie, come quelle che auspicano, troppo sbrigativamente, il taglio ai finanziamenti al *welfare state* come condizione necessaria per riattivare autentiche dinamiche sociali di comunità<sup>88</sup>. Pasolini, dal suo canto, si rende conto che il bivio concettuale centralizzazione/autonomia è un falso problema, poiché, utilizzando ancora le parole di Zanzotto, nel...

...cannibalismo tardocapitalistico [...] pane e *circenses* "gratuiti" e obbligatori sono proposti, come strutture cancerogene, alle radici stesse della formazione del desiderio e addirittura dei bisogni, infiltrando, come doppi vampirici e caricaturali di alcune autenticità primarie, le zone della psiche credute inaccessibili alle malie-pedagogie-suasioni messe a punto nel passato<sup>89</sup>.

---

verso la giungla, per rifiutare alla gente la scuola», *Ibidem*.

<sup>87</sup> P. P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., pp. 2849-2850

<sup>88</sup> «I poveri degli Stati Uniti possono contare, per esempio su un funzionario scolastico che si occupa dell'assenteismo [...] o su un medico che procura loro gratis un letto di ospedale [...]. Ma questa protezione non fa che accentuare la loro dipendenza e renderli sempre più incapaci di organizzare la propria vita sulla base delle proprie esperienze personali e delle risorse disponibili nelle loro comunità» (I. Illich, *Descolarizzare la società*, cit., p. 24).

<sup>89</sup> A. Zanzotto, *Pedagogia*, cit., p. 363.

Così, per Pasolini non esiste alcuna proposta positiva da contrapporre alla realtà, che è anzi da evitare, vista la capacità di sussunzione culturale che il capitalismo ha dimostrato. Una posizione che certo può apparire disorientante, ma che non cessa di ribadire la testarda testimonianza del poeta: «Nel restare / dentro l'inferno con marmorea / volontà di capirlo, è da cercare / la salvezza. Una società / designata a perdersi è fatale / che si perda: una persona mai»<sup>90</sup>.

Alma Mater Studiorum - Università di Bologna  
[giatin8@gmail.com](mailto:giatin8@gmail.com)

---

<sup>90</sup> P.P. Pasolini, *Le ceneri di Gramsci*, cit. p. 24.

## Dire la verità: Pasolini e il posizionamento dell'intellettuale, tra Sartre, Foucault e Marcuse

di

RAOUL KIRCHMAYR

**ABSTRACT:** *Telling the Truth: Pasolini and the Intellectual's Positioning, between Sartre, Foucault, and Marcuse.* This essay delves into Pier Paolo Pasolini's distinct stance towards an unprecedented process of modernization that swept post-war Italy, profoundly altering its cultural, social, and anthropological fabric. The crisis of the traditional role of the "humanistic" intellectual coincides with this process of capitalistic transformation. By drawing comparisons with Sartre's analyses on the intellectual's role and Foucault's theories on the intellectual-power relationship, particularly through the lens of *parrhesia*, one can recognize Pasolini's original research on the "new power", whose obscene and anarchic nature undergoes scrutiny. The structure of the "new power" and its subtle coercive force (termed "false tolerance") reshape the latter's forms and objectives. Pasolini's objective, therefore, consists in starting an inquiry sparked by necessary insubordination to the network of constraints imposed by power. "Telling the truth" thus becomes a vital and subversive act, a "great refusal" that aligns closely with Marcuse's critical theory. However, Pasolini rewrites the concept of subversion, questioning the role of the intellectual and its act of speaking, all in the name of a possible future.

**KEYWORDS:** Intellectual, Power, "New Power", Truth, "The Great Refusal"

**ABSTRACT:** Il saggio discute il peculiare posizionamento assunto da Pier Paolo Pasolini a fronte di un processo di modernizzazione senza precedenti che investe l'Italia del dopoguerra mutandone in profondità le caratteristiche culturali, sociali e antropologiche. La crisi del ruolo tradizionale dell'intellettuale "umanista" coincide con tale processo di trasformazione capitalistica. Il confronto con le analisi e le tesi di Sartre sul ruolo dell'intellettuale e di Foucault sul rapporto tra intellettuale e potere (il tema è quello dell'atto parresiastico), permette di riconoscere l'originalità delle indagini di Pasolini sul "nuovo potere", di cui è svelata la natura oscena e anarchica. L'assetto del "nuovo potere" e la sua forza di coercizione dolce (la "falsa tolleranza") ne modificano le forme e gli scopi. Il compito che Pasolini si attribuisce, dunque, consiste nell'avviare un'indagine che scaturisce dalla necessaria insubordinazione rispetto al reticolo di vincoli imposti dal potere. "Dire la verità" si configura così come un atto tanto necessario quanto

Contributo sottoposto a *double-blind peer review*. Ricevuto: 08.07.2023; accettato: 05.09.2023.

© L'Autore 2023. Pubblicato da Syzetesis - Associazione filosofica. Questo è un articolo Open Access, distribuito ai sensi della licenza CC BY-NC 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), che ne consente la riproduzione e distribuzione non commerciale, a condizione che l'opera originale non sia alterata o trasformata in alcun modo e che sia opportunamente citata. Per utilizzi commerciali contattare [associazione@syzetesis.it](mailto:associazione@syzetesis.it).

sovversivo, un “grande rifiuto” che conduce nei pressi della teoria critica di Marcuse, ma con un’operazione di riscrittura del senso dell’opposizione che, in nome di un avvenire possibile, chiama in causa la presa di parola da parte dell’intellettuale.

KEYWORDS: intellettuale, potere, “nuovo potere”, verità, “il grande rifiuto”

## I. *Il tramonto dell’umanista*

Nei tempi di crisi, in assenza di modelli, si volge lo sguardo al passato andando alla ricerca di ciò che è andato perduto. Nella lunga lista di ciò che abbiamo relegato a una memoria indurita o di ciò che abbiamo semplicemente trascurato, per difetto, ignavia, stanchezza, c’è pure il senso del ruolo pubblico di un intellettuale. Eppure, sembrerebbe che gli intellettuali non manchino, se con quel nome ci riferiamo a figure che svolgono funzioni che richiedono possesso di linguaggi, capacità d’analisi e forse anche di previsione. Tuttavia, stentiamo a riconoscere negli odierni *opinion makers* che popolano lo scenario pubblico l’attitudine e i gesti con i quali identificheremmo, invece, un intellettuale. In essi vediamo piuttosto dei professionisti o dei tecnici della comunicazione, impiegati in mansioni dell’industria culturale e più spesso intenti a diffondere, per tramite del discorso pubblico, istanze provenienti da ambiti extra-culturali. Difatti, il vecchio nodo irrisolto del rapporto tra intellettuali e potere si è stretto ulteriormente negli ultimi decenni, al punto che diventa difficile considerare il grado di autonomia dell’intellettuale nella sfera pubblica quando quest’ultima è prevalentemente dominata da rinnovate forme d’ideologia. Per molti versi, se si considera la parabola storica con cui si è disegnato il tramonto dell’intellettuale universale, allora è difficile non riconoscere la fondatezza delle deduzioni tratte da Adorno e Horkheimer sul ruolo di mediazione dell’industria culturale nel rapporto tra intellettuali e potere, o quelle di Debord sul carattere mistificante del lavoro intellettuale prodotto dalla società dello spettacolo.

In termini generali, il tramonto dell’organizzazione fordista del lavoro e la riconfigurazione della società di classi hanno avuto come conseguenza il declino dell’intellettuale universale. Ciò che è stato in generale qualificato come “il postmoderno”, cioè, nell’accezione introdotta da Jameson, la logica culturale del tardo capitalismo<sup>1</sup>, ha

---

<sup>1</sup> Mi riferisco a quello che resta tutt’ora uno dei contributi d’analisi più importanti



decisamente riscritto il senso dell'appartenenza dell'intellettuale alla sua società e al suo tempo, dando così luogo a inedite forme di presenza, spesso potentemente mediatizzata, che sempre di meno hanno corrisposto tanto alla rappresentazione tradizionale dell'umanista quanto alla funzione critica che all'intellettuale era stata riconosciuta nel corso del Novecento. Tra la fine degli anni Settanta e durante gli anni Ottanta è comparsa così una nuova maschera nel panorama delle società in via di ristrutturazione in senso post-industriale e post-fordista, quella dell'intellettuale mediatico che, se da un lato mimava le posture dell'intellettuale *engagé*, come nel caso eclatante dei *nouveaux philosophes*, dall'altro non ne forniva che un simulacro alla moda, pronto a intercettare correnti e tendenze di un mondo culturale sempre più autoreferenziale e mediatizzato<sup>2</sup>.

L'attuale fase di crisi corrisponde all'esaurimento del quarto ciclo d'accumulazione capitalistica<sup>3</sup>, apertosi negli anni Settanta secondo le linee di composizione di una "nuova razionalità" allora emergente e, per gli osservatori dell'epoca, dai tratti ancora in buona misura enigmatici. Una messa in prospettiva della percezione che a quel tempo si poteva avere dei cambiamenti ci è utile non solo perché non trascura la dimensione ermeneutica della distanza storica ma anche perché il quarantennio che ci separa dal periodo in cui Pasolini maturò le sue ipotesi, radicalmente negative, circa una possibile uscita dalla modernità, è il lasso di tempo nel quale si sono profilati i contorni di nuove forme di organizzazione economico-sociale. Queste nuove forme si sono imposte per mezzo di un'egemonia sempre più esplicita e invasiva che, conformemente alle trasformazioni in corso, è stata anche, se non addirittura in modo preponderante, culturale. Il mutamento in senso neoliberale si è consolidato soprattutto sul piano dei sistemi simbolici e dei codici linguistici, della costruzione di un immaginario collettivo e della massiccia diffusione di retoriche

---

sulla svolta postmoderna, cioè F. Jameson, *Il postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, trad. it. di M. Manganelli, Fazi, Roma 2007. Importanti anche le pagine d'analisi di D. Harvey, *La crisi della modernità*, trad. it. di M. Vezzi, Il Saggiatore, Milano 2010.

<sup>2</sup> E. Traverso, *Che fine hanno fatto gli intellettuali?*, Ombre Corte, Verona 2014, pp. 49-78, ha descritto con precisione, nella seconda parte di questo suo volume, la figura dell'intellettuale neoconservatore e dell'intellettuale mediatico.

<sup>3</sup> Sul quarto ciclo di accumulazione capitalistica e le sue tendenze, vedi almeno G. Arrighi, *Il lungo XX secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*, trad. it. di M. Di Meglio, Il Saggiatore, Milano 2014.

coerenti con gli sviluppi del capitalismo occidentale che tra i suoi campi specifici d'espansione annovera da tempo anche quello della produzione dei discorsi per la propria legittimazione. Ciò che negli anni Settanta poteva rendersi appena visibile in controtuce ed essere descritto grazie a un discorso "apocalittico" e "profetico", negli anni successivi avrebbe mostrato appieno i propri tratti specifici e i propri effetti dirompenti, fino alla prolungata crisi del nostro presente.

Questo preambolo storico è necessario per cogliere la specificità di Pasolini nel suo tempo, senza con ciò replicare un vizio metodologico ricorrente, che consiste nel *tornare* al poeta in quanto nei suoi discorsi è persa tralucere una verità inaudita. Ora, tale verità sarebbe finalmente colta in tutta la sua forza persuasiva, ancorché risulti minima la sua efficacia pratica nell'attuale contesto culturale. Prosciugare ciò che v'è d'estraneo, paradossale, anacronistico nelle dichiarazioni di Pasolini, nelle sue analisi affilate e nelle sue descrizioni minuziose d'una realtà in rapido mutamento è infatti la linea tattica seguita da produzioni discorsive che, rivolgendosi attualmente a un pubblico composto da spezzoni di una borghesia riflessiva in crisi d'identità, tendono a restituire un'immagine oleografica di Pasolini e, in fin dei conti, pacificata, perfino quand'essa include l'irrisolto della sua morte drammatica.

Tali operazioni di ritorno hanno il vizio di *rimittizzare* Pasolini, erigendolo a modello di un intellettuale che non può più esserci come lo poteva essere ancora negli anni Settanta e che rappresenta una preziosa preda simbolica per l'odierna industria culturale, volta alla ricerca dell'*outsider* in quanto portatore d'istanze alternative e conflittuali che vengono così neutralizzate grazie alla riduzione dei loro contenuti scabrosi, spaesanti e inattuali. Si torna a Pasolini per celebrarne la figura e l'opera; celebrandone la figura e l'opera se ne tradisce non tanto il senso quanto l'*ethos*. Come disgiungere, infatti, Pasolini e la sua opera dal suo modo di collocarsi nel campo culturale e al modo di porsi, spesso febbrilmente, il problema dello *stile di un discorso di verità* in un tempo che stava imponendo forme radicalmente nuove del «discorso del capitalista»<sup>4</sup>?

---

<sup>4</sup> L'espressione «discorso del capitalista», distinto dal «discorso del padrone», è introdotta da Lacan a partire dal tornante del 1968, per evidenziare la natura mortifera dell'ingiunzione al godimento. La si ritrova nei seminari XVI e soprattutto XVII. Cfr. J. Lacan, *Seminario XVI. Da un Altro all'altro*, trad. it. di A. Di Ciaccia-L. Longato, Einaudi, Torino 2019; Id., *Seminario XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, trad.

Celebrata, ma non commemorata, la memoria del poeta è così sottoposta a una santificazione laica che rende più difficile la comprensione dei gesti e posizionamenti di Pasolini, oltre al senso di una battaglia di civiltà che non solo non si è esaurita a fronte della barbarie di cui siamo testimoni, ma che richiedeva già allora di essere ingaggiata in forme inedite. Opporsi pertanto a ogni tattica riappropriante dell'opera di Pasolini significa contrapporre una resistenza necessaria alla sua monumentalizzazione postuma che, mimando il lutto, attribuisce a Pasolini il carattere di un'eccezionalità spesso affermata solo retoricamente, e la cui rivendicazione cela un fondo moralistico, nel senso del riconoscimento del "diverso", dell'"omosessuale", del "marginale", in assenza di posizionamenti nel campo culturale analoghi a quelli da lui intentati. Saturando il discorso pubblico, i discorsi rimitizzanti si collocano così nel campo di quelle forze che Pasolini aveva denunciato, attribuendole alle forme di ciò ch'egli aveva chiamato «nuovo potere».

In questo modo non smette di porsi per noi il problema della riflessione sulla singolare collocazione di Pasolini nel quadro dell'Italia degli anni Settanta. La consapevolezza, acuta e amara al contempo, dell'esaurirsi del ruolo dell'intellettuale organico e umanista<sup>5</sup>, i foschi mutamenti del quadro socioculturale, il pericolo di veder ridotto il proprio discorso a voce solitaria sono altrettante questioni che convergono verso l'esigenza pressante di riarticolare – anche in forme stilistiche rinnovate – un discorso di verità. È in questo che Pasolini continua a interrogarci, dal momento che in lui e nella forza della sua presa di parola continuiamo a riconoscere un esempio di sperimentazione senza pari. In altre parole, in Pasolini vediamo colui grazie al quale si delinea l'esigenza d'inventare una nuova figura d'intellettuale e, con essa, un suo nuovo ruolo.

---

it. di C. Viganò-R.E. Manzetti, Einaudi, Torino 2001.

<sup>5</sup> Di questa consapevolezza lucida vi sono molte prove, negli scritti di Pasolini. Qui mi limito a segnalare un passaggio chiarissimo, formulato nella sua risposta a Calvino sulla questione del valore politico del coito, nell'articolo *Cuore*, del 1° marzo 1975, in cui Pasolini scrive: «Il problema è ben più vasto, e comporta tutto un modo di concepire il proprio modo di essere intellettuali: consistente prima di tutto nel dovere di rimettere sempre in discussione la propria funzione, specialmente là dove essa pare più indiscutibile: cioè i presupposti di illuminismo, di laicità, di razionalismo» (= P.P. Pasolini, *Scritti corsari*, a cura di A. Berardinelli, Garzanti, Milano 2007, p. 126).

## 2. Intellettuali e “tecnici del sapere pratico”

Per comprendere come Pasolini risponda all'esigenza rinnovata d'interrogarsi sulla funzione dell'intellettuale umanista nella fase del suo tramonto, un confronto con le tesi espresse da Jean-Paul Sartre nel ciclo di conferenze tenute a Tokyo e a Kyoto nel 1965 potrebbe fornire un significativo orientamento critico. Infatti, nella trilogia d'interventi intitolata *In difesa degli intellettuali*, Sartre descrive le trasformazioni della funzione dell'intellettuale collocandole nella prospettiva dell'affermazione della società di classi e borghese, dunque nel contesto di una modernità che tra il XVIII e il XIX secolo acquisisce i suoi tratti specifici<sup>6</sup>. Senonché, Sartre individua anche un paradosso relativo al modo in cui l'avvento della modernità sempre meno confermi l'intellettuale nel ruolo di artefice e di depositario di un discorso funzionale alla costruzione dell'egemonia borghese. Infatti, autori della *Kulturkritik* come Simmel, Benjamin o Kracauer avevano riconosciuto come il dispiegarsi della modernità fosse conseguente all'istituirsi di una razionalità trasversale e anonima, in fondo procedurale e burocratizzata, al punto che la società moderna non avrebbe più necessitato di una produzione discorsiva originale che sancisse la legittimazione dell'ordine borghese. Pertanto, l'intellettuale si trova progressivamente collocato in una posizione di marginalità rispetto a quella figura che Sartre chiama «tecnico del sapere pratico», cioè un soggetto fornito di un sapere tecnico, strumentale e operativo, che trova il proprio campo specifico nella sua applicazione settoriale, “regionale”, senza che sia mai posta la domanda sui fini di quel rapporto tra sapere e potere. Ciò che, secondo Sartre, caratterizza la razionalità del «tecnico del sapere pratico» è la parcellizzazione dei saperi e delle conoscenze, secondo un modello di ragione analitica si afferma con la società borghese e per le sue esigenze.

Ciò che emerge nella riflessione di Sartre è il riferimento costante a un ruolo sociale e storico che l'intellettuale incarna, consistente nel porre in modo chiaro il rapporto con la verità. È il compito *etico* dell'intellettuale, che precede perfino quello politico e lo orienta. In Sartre, l'adesione a un'idea di verità che risulta dal conflitto dialettico e dalle contraddizioni storiche va nella direzione di un umanesimo ancora tutto da costruire, poiché l'umanesimo borghese ha da tempo

---

<sup>6</sup> J.-P. Sartre, *In difesa degli intellettuali*, in Id., *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici 1965-1973*, Mimesis, Milano 2009, pp. 25-72.

esaurito il suo compito rispetto alla costruzione storica di un'egemonia di classe. Se questo nuovo umanesimo è ancora tutto da fare, è d'altronde necessario indicarne perlomeno i tratti più significativi. Analogamente a quanto affermato da Adorno e dai teorici della scuola di Francoforte, anche per Sartre solo un pensiero della totalità e della sintesi può assolvere a tale compito, purché la dialettica sia preventivamente sottoposta a critica e corroborata dall'apporto dei «saperi ausiliari», come le scienze sociali e la psicoanalisi<sup>7</sup>. Non vi può essere intellettuale senza la ricerca della verità, se si parte dell' assunto per il quale «le classi sfruttate non hanno bisogno di un'ideologia ma della verità pratica sulla società», dal momento che non necessitano di una «mitica rappresentazione di se stesse», ma «hanno bisogno di conoscere il mondo per cambiarlo»<sup>8</sup>. Il fine del lavoro intellettuale è quello di dare forma concreta a una tensione che miri alla realizzazione dell'uomo integrale come *telos* del processo storico. Si capisce dunque che la dimensione temporale in cui l'intellettuale si colloca è il futuro: la verità è un progetto da rinnovare costantemente, sempre di nuovo, e la ragione dialettica – che s'incarica di ricomporre le *disiecta membra* della modernità in una totalità di senso – rappresenta una dinamica con cui le plaghe oscure e rimosse della storia sono ricondotte nell'orizzonte di un senso vivente.

Le conferenze giapponesi di Sartre offrono anche un altro spunto di notevole interesse per i percorsi critici e riflessivi sulla figura dell'intellettuale contemporaneo: l'intellettuale è colui che fa della propria esperienza, e financo del proprio corpo, il campo di battaglia contro le forze della non-verità e del non-senso, cioè il punto d'inizio di un processo che conduca all'acquisizione di una coscienza di classe. Tuttavia, avendo una genesi borghese, la moderna figura dell'intellettuale non può che rispecchiare la sua matrice e la sua provenienza. La contraddizione ch'egli incarna consiste allora nel fatto che il suo discorso ne legittima socialmente la funzione pubblica in un universo di valori utilitaristici che essenzialmente lo rifiutano. Se la società borghese ha bisogno dell'intellettuale, è perché egli può

---

<sup>7</sup> È questo, chiaramente, il senso dell'operazione, rimasta incompiuta, condotta da Sartre con la stesura della *Critica della ragione dialettica*, trad. it. di P. Caruso, 2 voll., Il Saggiatore, Milano 1991, e de *L'intelligibilità della storia. Critica della ragione dialettica II*, trad. di F. Cambria, Marinotti, Milano 2006.

<sup>8</sup> Id., *In difesa degli intellettuali*, in Id., *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici 1965-1973*, Mimesis, Milano 2009, p. 51.

svolgere strumentalmente il compito di giustificare per mezzo della cultura di cui è depositario l'affermazione della borghesia moderna, propugnandone la visione del mondo come necessaria e immodificabile, e così universalizzandola.

Nella ricostruzione di Sartre, la modernità conferisce all'intellettuale un ruolo funzionale alla rappresentazione dei rapporti di forza tra le classi sociali ed è dunque chiamato a dare una forma coerente all'egemonia culturale delle classi dominanti. Più o meno direttamente, più o meno obliquamente, in assenza di un gesto critico e autoriflessivo che apra la contraddizione verso sé stesso, il proprio ruolo, i propri linguaggi, l'intellettuale si ritrova a difendere la tavola dei valori borghesi, aderendovi. È tale contraddizione a mettere in rilievo, criticamente e riflessivamente, gli interessi particolari di cui l'intellettuale si fa portatore. Tali interessi si traducono in produzione ideologica di discorso, che assumono perfino la forma di un'universalità di principio. Infatti, l'intellettuale adempie specificamente al compito della riproduzione di una cultura che, affermando l'universalità dei valori borghesi, presenta come naturali e immutabili dei rapporti di forza storici.

Per questa ragione, la condizione della ricerca della verità è storica e si realizza mediante una messa in discussione di quelle stesse istanze che attribuiscono all'intellettuale il suo ruolo. Per Sartre, dunque, l'intellettuale è anche e soprattutto colui che è in grado di sottrarsi a questo mandato, rovesciandolo per mezzo dell'assunzione di un compito critico. Tramite questo rovesciamento di funzioni e di ribaltamento del rapporto mezzo-fine, il discorso di verità dell'intellettuale pone la questione della distruzione dei linguaggi con cui quella legittimazione è avvenuta. Tuttavia, è in relazione a tale compito che si opera la frattura con l'universo culturale di provenienza. In questo modo, l'intellettuale può dunque aprirsi uno spazio da cui poter esercitare la propria funzione critica.

Per Sartre la condizione dell'intellettuale moderno si riflette nella figura hegeliana della coscienza infelice, che incarna la scissione tra sé e sé. Tuttavia, la scissione può anche essere pensata come una tappa verso la ricomposizione futura, storica e pratica, dell'unità. L'intellettuale vive e patisce in sé la contraddizione: qualora non intenda cedere all'ideologia per perseguire invece un progetto di verità, egli non può che prendere posizione anzitutto contro sé stesso in quanto effetto di quelle forze che lo hanno reso ciò che è. Il momento distruttivo circa il proprio ruolo come della propria provenienza e

della propria educazione, cioè dell'intero campo simbolico e pratico che giustifica la sua figura, è il passaggio dialettico con cui la tensione verso la verità prende una forma concreta.

Da ciò discende la definizione che Sartre, nella prima conferenza, dà dell'intellettuale come di quell'uomo «che prende coscienza dell'opposizione, in se stesso e nella società, fra la ricerca della verità pratica [...] e l'ideologia dominante [...]»<sup>9</sup>. In questo modo, Sartre definisce una *topologia* del posizionamento critico nel momento stesso in cui descrive lo scollarsi dell'intellettuale dal proprio *milieu* simbolico in termini di *duplice negazione*. Infatti, egli non è «né del tutto dentro» e «né del tutto fuori» dalla matrice che lo ha prodotto<sup>10</sup>. «Bandito dalle classi privilegiate, sospetto alle classi svantaggiate [...], egli può iniziare il suo lavoro»<sup>11</sup>. È su questa peculiare topologia che dovremo tornare per comprendere in che modo Pasolini si collochi nel contesto della cultura italiana degli anni Settanta *in assenza della classe popolare* che ancora per Sartre costituisce il nesso tra l'operare culturale e l'universalità.

Il movimento di negazione fa sì che l'intellettuale non sia confondibile con il «tecnico del sapere pratico». Questi rappresenta una sorta di controfigura dell'intellettuale, ma depotenziata e normalizzata dal potere, di cui è una protesi indispensabile. Il sapere di cui dispone è analitico, non sintetico. Dotato di conoscenze e di competenze circoscritte definite dalla propria funzione sociale, i «tecnici del sapere pratico» hanno ricevuto una formazione in accordo con le trasformazioni della società capitalistica moderna, volta all'accumulazione e alla valorizzazione, cosicché il sistema di formazione e cooptazione «fa di loro al tempo stesso degli specialisti della ricerca e dei servi dell'egemonia, vale a dire dei custodi della tradizione»<sup>12</sup>. Ciò che è richiesto al «tecnico del sapere pratico» non è certo la discussione sui fini né, tantomeno, la riflessione sui fondamenti del proprio sapere, ma piuttosto la sua applicazione rigorosa e metodica in quanto semplice strumento. In altre parole, il «tecnico del sapere pratico» è sì portatore di una cultura, ma questa è interamente determinata dal primato della ragione strumentale. La conseguenza maggiore della specializzazione del sapere è la perdita del riferimento etico nell'acquisizione, conservazione, applicazione del sapere.

Si capisce in questo modo la ragione per la quale secondo Sartre

---

<sup>9</sup> Ivi, p. 39.

<sup>10</sup> Ivi, p. 53.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Ivi, p. 33.



l'intellettuale, nella società moderna e industriale, è chiamato a ricoprire delle funzioni secondarie a meno ch'egli non operi in maniera funzionale alla conservazione dell'ordine sociopolitico, e dunque come attore nella produzione ideologica della realtà sociale. In questo senso, la diagnosi stilata da Sartre è prossima alle analisi condotte da Adorno e Horkheimer circa la funzione e l'impatto dell'industria culturale in un ordine capitalistico. La conseguenza maggiore del discorso prospettato nelle conferenze giapponesi è che non sarà dunque possibile restituire dignità al lavoro intellettuale fintantoché sarà posta radicalmente la questione del posizionamento etico del soggetto, da un lato, e del rapporto tra sapere e verità, dall'altro. Va da sé che per Sartre il posizionamento etico è una prassi la cui condizione di possibilità è interamente storica e cioè – in linguaggio esistenzialista – «situata», poiché non discende mai da un'etica della volontà buona.

Agli occhi di Sartre, non vi può dunque essere ricerca della verità – e dunque interrogazione sui fini – senza posizionamento etico da parte dell'intellettuale. L'esclusione della questione relativa alla sua implicazione nei differenti campi pratici diventa così una condizione assoluta rispetto alla ricerca della verità. Ciò significa che per Sartre l'intellettuale critico, partendo dalla sua condizione di marginalità rispetto alla produzione di sapere, assume un atteggiamento peculiare, che consiste in un *arretramento* rispetto al proprio tempo e alla propria società. È questo movimento di *récul* ad assumere un particolare interesse poiché non vi può essere una postura critica puramente *esterna* rispetto all'oggetto indagato (per esempio le dinamiche di potere), ma questa non può che essere prodotta mediante un movimento *all'interno* del campo della produzione del sapere. Dunque, ogni punto di vista astratto e "di sorvolo" sull'oggetto non potrà che confermare, tramite un mascheramento delle pratiche e dei processi concreti, il ruolo subordinato dell'intellettuale rispetto alla cultura della classe dominante.

### 3. *L'insubordinazione dell'intellettuale e il discorso di verità*

Se ora, alla luce delle tesi di Sartre, consideriamo un passo del molto noto e citato articolo di Pasolini *Il romanzo delle stragi*, può risultare forse più chiara quale sia la sua disposizione etica rispetto alla ricerca della verità. Perché l'articolo non soltanto *mostra* al lettore che cosa sia un posizionamento culturale, ma pone in rilievo *il senso del gesto*



che contraddistingue l'intellettuale critico. Seguendo uno schema argomentativo ricorrente – che, come vedremo, ritorna (e.g.) nella serie d'interviste *Il sogno del centauro* – Pasolini rivendica, infatti, non tanto la forza dimostrativa del discorso dell'intellettuale, ma piuttosto la sua persuasività in quanto derivante dal posizionamento nel campo culturale. La possibilità di dire la verità, in altre parole, discende da una scelta di non compromissione con il potere, una presa di distanza che non è mai data ma è sempre di nuovo da sperimentare.

Nell'articolo, Pasolini presenta tre tesi concatenate. La prima tesi afferma che l'intellettuale critico è un escluso dal *milieu* del potere. «Il potere [...] ha escluso gli intellettuali liberi [...] dalla possibilità di avere prove ed indizi»<sup>13</sup>. La seconda specifica che l'intellettuale potrebbe aderire al potere, ma in questo modo dovrebbe abbandonare ogni proposito critico. Scrive Pasolini: «Mi si potrebbe obiettare che io [...] potrei entrare in quel mondo esplicitamente politico [...] comprometermi con esso, e quindi partecipare del diritto ad avere, con una certa alta probabilità, prove ed indizi»<sup>14</sup>. La terza tesi sostiene che il rifiuto del compromesso è la condizione simbolica necessaria per poter dire la verità. Non è un caso che Pasolini scelga il termine *ripugnanza*, che possiede una forte connotazione morale, per descrivere il rifiuto. La ripugnanza così va a costituire un asse con il termine complementare di *coraggio*, dimodoché la prima si correli al secondo: «Ma a tale obiezione io risponderei che ciò non è possibile, perché è proprio la ripugnanza ad entrare in un simile mondo politico che si identifica col mio potenziale coraggio intellettuale a dire la verità: cioè a fare i nomi»<sup>15</sup>. La conclusione definisce, infine, quel posizionamento etico che Pasolini chiama *il coraggio della verità*, di cui denuncia l'impossibilità nel contesto politico-culturale del paese: «Il coraggio intellettuale della verità e la pratica politica sono due cose inconciliabili in Italia»<sup>16</sup>.

Dire la verità è un atto discorsivo, corrispondente a una presa di parola. Per poter essere effettivamente veridica, tale presa di parola non può non implicare il coraggio di chi parla. Questo nesso essenziale caratterizza ciò che nel mondo greco antico era chiamato *parrhesia*. Seguendo una traccia tematica che si definisce nel corso degli anni Settanta e agli inizi degli Ottanta, quando ritorna sulle forme del

---

<sup>13</sup> P.P. Pasolini, *Il romanzo delle stragi*, in Id., *Scritti corsari*, cit., p. 90.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

sapere/potere dell'antica Grecia, Michel Foucault individua e circo-scrive questo atto di parola nell'ambito delle sue ricerche sui «regimi di verità» (o, anche, «giochi di verità»). Se la *parrhesia* antica attira la sua attenzione, è perché Foucault è impegnato a tessere una genea-logia delle forme di contropotere che il discorso filosofico è stato di volta in volta capace di incarnare<sup>17</sup>.

Rispetto alle tesi che nell'ultima dozzina d'anni hanno riscontrato un'analogia di fondo e delle eco tra i percorsi di Foucault e quelli di Pasolini, in merito al plesso sessualità-potere-biopolitica<sup>18</sup>, intendo qui proporre una variazione significativa dell'angolatura da cui esaminare il gesto di posizionamento dell'intellettuale in relazione all'atto del «dire la verità». Infatti, si è dibattuto ampiamente circa il significato del gesto parresiasistico in Pasolini in relazione alla sua omosessualità, seguendo l'ipotesi per la quale le dinamiche del «nuovo potere» impattano anzitutto e perlopiù sulla sfera del corpo sessuato. Invece, procediamo con il «sospendere» il tema della sessualità, del desiderio incarnato e dell'esperienza del coito come atto politico, per poter far emergere piuttosto il nesso tra potere e presa di parola parresiasistica. La «sospensione» svolge così la funzione di un'*epochè* che concerne essenzialmente il nesso biopolitico che lega il corpo, il potere e la sessualità. Sussiste pure una ragione ulteriore per introdurla, forse anche di maggior portata in merito al riconoscimento della *direzione* intrapresa da Pasolini. Infatti, l'accostamento tra Pasolini e Foucault sulla funzione critica dell'intellettuale potrebbe avere una duplice ampia conseguenza, ovvero, da un lato, la presa di consapevolezza che, in ultima analisi, il tramonto dell'intellettuale universale e umanista si lega strettamente alla riconfigurazione del «nuovo potere», ma anche, dall'altro, che ciò non chiude il discorso, ma al contrario rilancia la domanda sulla possibilità di una nuova figura di intellettuale critico e universale.

<sup>17</sup> Cfr. M. Foucault, *Critica e lotta*, in Id., *Antologia. L'impazienza della libertà*, a cura di V. Sorrentino, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 206-207.

<sup>18</sup> Cfr. specialmente M.A. Bazzocchi, *Abiura, parrhesia, sessualità*, in R. Kirchmayr (ed.), *Pasolini, Foucault e il "politico"*, Marsilio, Venezia 2016, pp. 3-20; Id., *Esposizioni. Pasolini, Foucault e l'esercizio della verità*, il Mulino, Bologna 2017; C. Benedetti-D. Luglio-M. Gagnolati (eds.), *Petrolio 25 anni dopo: (Bio)politica, eros e verità nell'ultimo romanzo di Pasolini*, Quodlibet, Macerata 2020. R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, p. 193, descrive questo nesso in modo assai discutibile, addirittura nei termini di una «adesione viscerale a una materia vitale e pulsante» che avrebbe condotto Pasolini «in una falda antropica indistinta e caotica, priva di qualsiasi caratterizzazione formale».

Su questo doppio filo, Enzo Traverso ha giustamente sottolineato un aspetto decisivo dell'impostazione data da Foucault alla sua ricognizione dei dispositivi di potere. «Se il potere, come lo pensava Foucault, è esteso e capillare, diluito in una moltitudine di dispositivi organizzati in modo orizzontale e complesso – la “microfisica del potere” – e non esiste più nella forma della sovranità, allora la figura dell'intellettuale universale, che dice la verità contro il potere, diventa una figura obsoleta e anacronistica»<sup>19</sup>. Questo rilievo comporta almeno tre implicazioni rilevanti. La prima è che, assumendo la prospettiva di Foucault sull'orizzontalità e diffusività del potere anonimo in riferimento al ruolo dell'intellettuale, si giunge rapidamente alla conclusione che ciò di cui necessita una società organizzata in senso neocapitalistico non sono altro che «tecnici del sapere pratico», cioè specialisti settoriali che svolgano le loro mansioni a conferma del modello egemone, di certo non intellettuali che si chiedono se possono esistere modelli alternativi. La seconda implicazione riguarda l'impossibilità di aprire un conflitto con il potere sul piano strategico, soprattutto in assenza di un definito soggetto storico-politico in grado di incarnarlo, poiché esso è negato per principio proprio dall'assunto concernente la definizione foucaultiana del potere. Ma, a questo proposito, si potrebbe obiettare che proiettare la prospettiva “tattica” foucaultiana sull'*impasse* in cui si trova Pasolini nella prima metà degli anni Settanta non esaurisce certo l'eventualità che il conflitto non possa riaprirsi strategicamente, il che è forse proprio ciò che Pasolini intendeva affermare e che forse Foucault non ha negato di dire. Detto altrimenti, se è vero che gli anni del trionfo della società neoliberale corrispondono all'affermazione dell'insussistenza di alternative (e dunque di possibilità) se non a livello “microfisico”, è anche vero che assumere questa angolatura nella fase ascendente del neoliberalismo è ben diverso dal considerarla oggi, quando si sono ampiamente manifestati i fattori di crisi e di non tenuta di tale paradigma di governo. La terza implicazione concerne la distinzione tra «potere di controllo» e «potere sovrano», introdotta giustamente da Traverso, che corrisponde alla distinzione tra una «microfisica del potere» e una «fisica del potere» che, a sua volta, corrisponde alla coppia tattico/strategico. Per l'analisi della riconfigurazione delle forme di potere, questa distinzione non può essere considerata come superata una volta per tutte con l'instaurarsi della società di controllo, quella che Pasolini chiama

---

<sup>19</sup> E. Traverso, *Che fine hanno fatto gli intellettuali?*, cit., p. 82.

«falsa tolleranza», con una suggestione che rimanda a Marcuse<sup>20</sup>. Questo perché la domanda sul senso dell'intellettuale nella società del controllo, o neoliberale, può assumere una luce diversa se l'obiettivo di un'analisi critica del potere diventa la comprensione dei modi in cui si articolano reciprocamente il potere di controllo e il potere sovrano, soprattutto quand'è ormai dimostrato che senza il concorso attivo di quest'ultimo difficilmente il primo si sarebbe imposto nelle forme che plasmano l'odierna società occidentale<sup>21</sup>.

Torniamo ora al punto di metodo concernente la «sospensione». Lo scopo della «sospensione» consiste nella scomposizione del nesso «microfisico» e «biopolitico» tra corpo e potere, per mostrare come l'esito delle riflessioni di Pasolini non vada tanto nella direzione del riconoscimento della forza di captazione del corpo – e *in primis* del corpo sessuato – da parte del potere, dunque secondo quella linea che in Foucault culmina nelle tesi di *Sorvegliare e punire* (ma che i corsi al Collège de France degli anni immediatamente successivi affrontano in una prospettiva marcatamente differente rispetto alla *Storia della sessualità*)<sup>22</sup>, quanto nell'introdurre un nuovo *frame* d'a-

<sup>20</sup> H. Marcuse, *La tolleranza repressiva*, in R.P. Wolff-B. Moore Jr.-H. Marcuse, *Critica della tolleranza*, trad. it. di D. Settembrini-L. Codelli, Einaudi, Torino 1968, pp. 77-105. Se Marcuse impiega testo l'espressione «falsa tolleranza» per descrivere il carattere totalitario delle moderne democrazie occidentali, imperniata su forme sofisticate di controllo sociale, Pasolini avanza l'ipotesi che la società della «falsa tolleranza» e delle nuove schiavitù sia il prodotto della riconfigurazione del potere. Mi pare opportuno sottolineare come Marcuse postuli fin dall'inizio un ruolo «universale» per l'intellettuale, che consiste nel preparare le condizioni per l'affermazione di una libertà scevra dalla tolleranza concessa dal potere, o la «tolleranza liberante»: «L'autore è pienamente consapevole che, attualmente, non esiste alcun potere, alcuna autorità, alcun governo che voglia tradurre in pratica la tolleranza liberante, ma egli crede che *sia compito e dovere dell'intellettuale richiamare e preservare le possibilità storiche* che sembrano essere divenute possibilità utopistiche – che *sia suo compito* spezzare la concretezza dell'oppressione al fine di aprire lo spazio mentale in cui questa società può essere riconosciuta per ciò che è e fa» (ivi, p. 77; corsivi miei).

<sup>21</sup> Su questo cfr. almeno M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, trad. it. di M. Bertani-V. Zini, Feltrinelli, Milano 2005; D. Rodrik, *La globalizzazione intelligente*, trad. it. di M. Sampaolo, Laterza, Roma-Bari, 2015, cap. 1, pp. 21-47.

<sup>22</sup> Mi riferisco principalmente Id., a *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, trad. it. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2005 e *Nascita della biopolitica*, cit. Entrambi i corsi – e specialmente il corso del 1978-1979 – mostrano con evidenza come l'approccio foucaultiano non possa essere ridotto al solo approccio «microfisico» poiché pongono esattamente il problema dell'articolazione dei dispo-

nalisi che miri a evidenziare le dinamiche del potere come *oggetto specifico* verso cui Pasolini si orienta nel periodo immediatamente precedente la sua morte.

Se si segue un *ordine storico*, si può mostrare come Pasolini giunga alla tematizzazione del potere passando attraverso l'osservazione dei corpi che, progressivamente, sono riconosciuti come già inseriti nelle trame anonime d'iscrizione del desiderio. Se, invece, come proponiamo, si segue un *ordine genealogico* che procede storicamente a ritroso, ripercorrendo le trasformazioni delle configurazioni del plesso corpo-sessualità-potere, allora l'esito delle esplorazioni pasoliniane si configura piuttosto come un'*analitica del potere*, la quale richiede anticipatamente la messa a tema del posizionamento dell'intellettuale nel campo culturale. Tale messa a tema coincide dunque con l'ultimissima stagione di riflessione di Pasolini: in prospettiva genealogica, dunque, occorre considerare *Salò e Petrolio* come il punto di svolta di un percorso in cui il nesso sessualità-potere si polarizza diversamente da come finora lo si è interpretato: non si tratta più, infatti, di giungere al riconoscimento delle forme di potere scandagliando la vita sessuale, ma di cominciare a indagare la *pulsione di potere* come la condizione stessa di un *quadrillage* della vita sessuale.

Il vettore che unisce sessualità e potere inverte così la propria direzione. Ciò che Pasolini indica come «nuovo potere» è ciò che permette di comprendere in che modo il corpo sessuato è sovra-investito, de-erotizzato, trasformato in merce per un immaginario in via di colonizzazione profonda, radicale e invasiva. Mediante un approccio genealogico, l'*Abiura della trilogia della vita* – cioè di quella trama di riferimenti letterari che avrebbero garantito a Pasolini il reperimento di una sessualità mitica perché spontanea, e spontanea perché espressione stessa della potenza della vita (i *Racconti di Canterbury*, il *Fiore delle mille e una notte*, il *Decameron*) – acquista dunque un senso specifico e molto chiaro che dipende proprio dalla scelta del suo posi-

---

sitivi di potere caratterizzanti il neoliberalismo americano con il potere sovrano e la funzione dello Stato nell'imporre dei modelli d'organizzazione economico-politica volti al presunto massimo efficientamento razionale della società. Se, come sintetizza Foucault, «il neoliberalismo americano cerca [...] di estendere la razionalità del mercato, gli schemi di analisi che propone e i criteri di decisione che suggerisce ad ambiti non esclusivamente e non prevalentemente economici, come la famiglia, la natalità, la delinquenza e la politica penale» (*Nascita della biopolitica*, cit., p. 267), è altrettanto vero che tale estensione non si è potuta storicamente realizzare senza il concorso attivo del potere sovrano.

zionamento. Infatti, nell'*Abiura* Pasolini definisce rigorosamente il perimetro del suo posizionamento in funzione della possibilità che il suo discorso sia ripreso, neutralizzato e perfino pervertito dal discorso del potere. Se il potere strumentalizza, ciò non significa rinunciare alla presa di parola, quando si deve invece rivendicare «la sincerità e la necessità di ciò che si deve dire», com'egli afferma<sup>23</sup>.

La rilevanza che agli occhi di Pasolini assumono le trasformazioni nei costumi sessuali e l'impatto che produce sull'eros la diffusione di una cultura che alimenta il circuito desiderio-consumo – ciò che lo porta a parlare di una sola sacralità residua, quella del «consumo come rito e [...] della merce come feticcio»<sup>24</sup> – acquista un rilievo differente qualora si consideri l'analisi della sfera dell'eros e del desiderio *in subordine* alle dinamiche del potere. Ciò che dev'essere ancora chiarito è il senso dell'atto di parola in relazione a tale ridefinizione del punto d'attacco dell'analisi. Infatti, il problema della *parrhesia*, quale esso è posto e studiato da Foucault, può essere certo assunto per leggere l'ultimo Pasolini, purché lo si faccia in modo da abordarne per prima cosa l'istanza della libertà di parola in un universo sociale e culturale mutato, non più forgiato dal disciplinamento e dalla repressione<sup>25</sup>, ma attraversato invece dagli stimoli di una rinnovata tolleranza che nasconde, per Pasolini, le insidie di una sorveglianza inaudita e oscena, interiorizzata senza residuo e senza resto, che si fa tutt'uno con il corpo, impedendo così di discernere tra pulsioni di vita e di pulsioni di morte.

I seminari che Foucault tenne in California nel 1981 forniscono gli elementi sufficienti per circoscrivere la questione<sup>26</sup>. I seminari presentano una ricostruzione del significato del lemma *parrhesia*, una ricognizione del suo uso nella lingua della tragedia, in quella della politica durante la crisi delle istituzioni democratiche ateniesi nel V sec. a. C. e, infine, una descrizione dei nessi che legano la *parrhesia* alla cura di sé, seguendo un tracciato che dalla Grecia conduce a Roma e al mondo cristiano. In sintesi, ciò che Foucault riesce a portare alla superficie in merito alla *parrhesia* è che essa è

<sup>23</sup> P.P. Pasolini, *Abiura dalla «Trilogia della vita»*, in Id., *Lettere luterane*, Garzanti, Milano 2009, p. 83.

<sup>24</sup> Id., *Scritti corsari*, cit., p. 126.

<sup>25</sup> Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1993.

<sup>26</sup> Id., *Discorso e verità nella Grecia antica*, a cura di A. Galeotti, Donzelli, Roma 2005.

anzitutto un'«attività oratoria» nella quale il soggetto locutore è anche soggetto dell'enunciazione, nella forma «“sono io che penso questo e quello”»<sup>27</sup>. In secondo luogo, tale enunciazione afferma la verità in quanto il soggetto locutore fa coincidere in esso la propria opinione con la verità. La garanzia dell'unità di opinione e verità è data dal possesso delle qualità morali del locutore, in particolare del suo coraggio, che si erge a garanzia della verità. Scrive Foucault: «Se c'è una specie di “prova” della sincerità del *parrhesiastes*, essa sta nel suo coraggio. Il fatto che un parlante dica qualcosa di pericoloso – qualcosa di differente da ciò che la maggioranza crede – è una forte indicazione del fatto che egli sia un *parrhesiastes*»<sup>28</sup>. In terzo luogo, la qualità del coraggio implica che l'atto di parola comporti un pericolo che possa implicare la messa in gioco della vita: «nella sua forma estrema, dire la verità diventa un “gioco” di vita o di morte»<sup>29</sup>. In quarto luogo, la posizione del locutore è sempre subordinata rispetto alle figure che incarnano il potere sovrano e al loro discorso. L'asimmetria rispetto al potere sovrano è ciò che conferisce alla *parrhesia* il tratto del discorso critico. Infine, l'atto parresiasistico corrisponde a ciò che è sentito come un dovere ma è al contempo un atto libero, che presuppone la scelta di parlare invece di stare in silenzio.

D'altronde, Pasolini rivendica a chiare lettere e con grande consapevolezza che un discorso di verità non può che implicare l'*insubordinazione*: l'affermazione della propria libertà nella presa di parola. È evidente come i tratti specifici riconosciuti da Foucault circa la *parrhesia* greca possano essere ritrovati nello stile “corsaro” con cui Pasolini prende di petto l'attualità e la cronaca. Tuttavia, Pasolini non può non osservare come l'atteggiamento d'insubordinazione che gli garantisce il luogo liminare (né dentro né fuori) in cui si colloca sia subito catturato in una rete simbolica ed ermeneutica che istituisce

---

<sup>27</sup> Ivi, p. 6.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Ivi, p. 7. In questo senso, se si intende conservare il riferimento alle ricerche condotte negli anni dei corsi al Collège de France, la *parrhesia* non implica necessariamente il sacrificio di sé in nome della verità, poiché ciò accade solo nella sua «forma estrema» (*ibidem*). Infatti, un fin troppo rapido accostamento tra la *parrhesia* e la morte correrebbe il rischio di far intendere in modo pressoché deterministico il nesso tra il discorso di verità e il sacrificio di sé, addirittura proiettando una luce critica sulla biografia di Pasolini. La conseguenza è che in questo modo si potrebbe rischiare di compromettere la comprensione del suo gesto di posizionamento etico-politico e critico.



gerarchie e valori con cui si definisce il rapporto tra normalità e anormalità, tra normalità e devianza. È in questa rete simbolica che l'intellettuale non omologato è incasellato e *per questo* giudicato moralmente. Ciò significa che il funzionamento attuale dei dispositivi di potere non porta al riconoscimento del *parrhesiastes* come soggetto di parola, padrone di sé, del proprio *bios* e del proprio *logos* fino al punto da poterli mettere in gioco nel confronto con il potere sovrano, ma che il nuovo potere di controllo agisce in modo da svuotare di senso la rivendicazione espressa dal discorso di verità.

Ciò che Pasolini riconosce come essenziale nel modo in cui operano i dispositivi contemporanei di potere, è che essi retroagiscono sul discorso di verità non con un altro discorso di verità (secondo un modello agonistico di «gioco di verità» che implica il rovesciamento delle gerarchie, il sovvertimento tra l'alto e il basso, dunque una dialettica), ma *neutralizzando gli antagonismi*. È fondamentale questa la ragione per cui nella moderna società liberale non vi sarebbe più posto per l'intellettuale critico e universale: il suo discorso risulta inefficace, impossibilitato a fare presa sui processi reali che scorrono ben al di sotto (o molto al di sopra) della soglia del discorso critico. La conseguenza di maggiore portata è che il discorso critico non è più denuncia dell'esistente o rivendicazione di valori presunti universali (financo presunti eterni), ma deve diventare invece invenzione di linguaggio capace di cogliere le caratteristiche inedite dei nuovi processi. Ciò che Pasolini mostra, dunque, è che tale invenzione di linguaggio non può essere disgiunta dal posizionamento etico che la precede e la permette.

Posto che l'insubordinazione è la veste esteriore e "scandalosa" del posizionamento etico, si tratta ora di delinearne meglio la sua topologia e, da lì, di rileggere il rapporto tra discorso e verità nell'ultimo Pasolini. Come abbiamo visto in precedenza, Sartre descrive la collocazione dell'intellettuale e dello scrittore in termini di una *duplici esclusione*, secondo la sintassi del "né...né...". Riprendendo la tesi di Sartre, possiamo procedere ulteriormente nella descrizione del luogo che lo scrittore occupa nel campo della produzione discorsiva. Infatti, al "né...né..." non corrisponde una definizione unicamente negativa, poiché tale sintassi delinea piuttosto i contorni di quello *spazio di libertà* – che è lo spazio della produzione finzionale – senza il quale non vi sarebbe possibilità di congettura né, tanto meno, di poesia<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Riprendendo il termine lacaniano di «extimità» (*extimité*), introdotto in J. Lacan,



Questo spazio di libertà non è mai dato *a priori*, ma è il risultato di operazioni pratiche che impegnano l'intellettuale nel campo simbolico. Perciò, esso non può che essere prodotto mediante l'artificio artistico che si configura come una pratica di resistenza verso un potere che tende a saturare l'esperienza e al contempo a privarla di senso, considerato che i dispositivi del «nuovo potere» si caratterizzano per la loro capacità di omologazione dei soggetti e di derealizzazione del corpo, portando con ciò a un'uniformazione eterodiretta delle vite.

Ora, l'accostamento che è stato fatto tra i percorsi di Pasolini circa il nesso sessualità-potere e i percorsi di Foucault può rivelarsi fruttuoso se riconosciamo nella ricerca di Foucault un orientamento – che potremmo definire *neoilluministico* – definito dalla genealogia delle forme di resistenza al potere e da un'analisi dei giochi di potere e di verità. Così, l'attenzione che Foucault ha indirizzato verso la dimensione microfisica del disciplinamento e verso l'instaurazione storica di diversi «regimi di verità», mediante i quali si definiscono i processi di soggettivazione, dev'essere intesa come un percorso volto al riconoscimento di un *ethos* che, di contro all'adesione alle forme di potere, è contrassegnato invece dalla capacità di critica, dalla dissidenza e dalla «impazienza della libertà»<sup>31</sup>. È in questo quadro di scandagliamento delle storie delle pratiche (come l'etica della cura di sé presso gli antichi, o l'attraversamento delle diverse forme di codificazione e di trattamento della sessualità tra il mondo greco e quello cristiano) che l'approccio foucaultiano sottolinea l'importanza della *parrhesia* come atto di parola con cui il *parrhesiastes* intende resistere al discorso del potere e contrapporsi a esso.

Se traduciamo il discorso di Foucault sulla *parrhesia* in termini di posizionamento etico-politico dell'intellettuale quale protagonista di un discorso di contropotere, possiamo dunque dedurre almeno due

---

*Seminario VII - L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, trad. di M. Della Contri-R. Casavola-A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2008, p. 177. B. Moroncini, *La morte del poeta. Potere e storia d'Italia in Pier Paolo Pasolini*, Cronopio, Napoli 2019, p. 31, ha descritto la posizione di Pasolini come «duplice», contemporaneamente dentro e fuori la storia: «[...] la posizione duplice di Pasolini, dentro e fuori la storia, la stessa che assume nei confronti della memoria del marxismo – le ceneri di Gramsci – contraddicendosi, stando sempre in bilico, quasi sospeso nel tempo [...]. Dentro fuori, in posizione di *extimité*, la posizione dei poeti».

<sup>31</sup> Espressione che chiude il saggio dedicato a Kant e all'Illuminismo: cfr. M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in Id., *Antologia. L'impazienza della libertà*, a cura di V. Sorrentino, Feltrinelli, Milano 2008, p. 233.

conseguenze che si riverberano sul modo in cui Pasolini definisce la propria collocazione nel campo culturale. La prima è che il senso del posizionamento critico come insubordinazione, dissidenza e antagonismo si configura anzitutto come *scelta etica di libertà* e come *affermazione della vita* indipendentemente dalla forza di neutralizzazione della verità da parte del discorso del potere. Come vedremo tra poco, questa affermazione è resa possibile solo da una negazione attiva e operativa, non tattica (dunque *à la Foucault*), ma strategica, con cui sia possibile riconoscere l'articolazione tra i dispositivi di controllo e le forme trasformate del potere sovrano. La seconda conseguenza è relativa alla *topologia* del campo simbolico in cui l'intellettuale è in grado, grazie ai suoi atti di parola, di aprire lo spazio di libertà in cui si colloca. Se Sartre aveva descritto tale spazio nei termini nella duplice negazione del «né dentro né fuori», Foucault fa comprendere che questo spazio intermedio si struttura mediante l'asimmetria con il potere: è *dal basso* che l'intellettuale parla e rivendica il proprio ruolo critico, dunque da escluso rispetto all'ambito in cui il potere è esercitato. Il discorso critico funge da fattore deflattivo del discorso del potere, contrastandone così la capacità di presa tanto sul piano simbolico-linguistico (quello che Pasolini chiama anche «il linguaggio del neocapitalismo») quanto sul piano dell'immaginario e, potremmo perfino affermare, dell'inconscio.

Questo è un punto particolarmente rilevante, perché l'incasellamento ideologico che Pasolini dovette subire adempiva a una funzione tattica ben precisa, che è proprio quella di negare il valore del suo posizionamento etico, di cui si è voluto rovesciare il senso. Riferendosi all'esperienza di giornalista al *Corriere della Sera*, Pasolini dice: «Molti non mi hanno mai perdonato di scrivere tra di loro senza essere infeudato ad alcun potere né vincolato dalla legge della sopravvivenza. Il mio vero peccato è di aver esercitato il mestiere di giornalista da polemista e da poeta, nella più totale insubordinazione»<sup>32</sup>. La chiave di lettura dell'insubordinazione risulta con ciò immediatamente tradotta in un codice morale da parte dei difensori della norma – consapevoli o meno che fossero individualmente –, poiché è per mezzo dell'instaurazione e del ribadimento della norma che avviene la distribuzione dei valori e dei disvalori.

Il termine che Pasolini impiega per descrivere questa operazione di traslazione di piani simbolici e linguistici è un termine desunto dalla

---

<sup>32</sup> P.P. Pasolini, *Il sogno del centauro*, Intervista rilasciata a J. Dufлот, ora in Id., *Saggi sulla politica e la società*, a cura di W. Siti-S. De Laude, Mondadori, Milano 1999, p. 1533.

psicoanalisi, ed è *transfert*: «Questa insubordinazione, l'hanno trasferita sul piano morale, e l'omosessualità è divenuta, mediante tale operazione di *transfert*, il principio stesso del male»<sup>33</sup>. Che cosa possiamo ricavare da questa osservazione così precisa relativamente alla tattica di neutralizzazione del gesto critico dell'intellettuale e dell'impiego della presa di parola per un discorso di verità, se l'insubordinazione è principalmente volta verso il potere sovrano mentre quest'ultimo ha acquisito forme che all'epoca non era così agevole riconoscere?

Se il mondo culturale dell'epoca ha traslato i gesti di libertà sul piano morale per ricodificarli e così svuotarli del loro senso, occorre riconoscere invece che l'insubordinazione evocata da Pasolini è messa in gioco di un contropotere, di una dissidenza e di un antagonismo che si esplicano in una serie di prese di parola che prendono di mira il potere sovrano nella sua veste di potere falsamente tollerante e in realtà omologante e "normalizzatore". Ciò significa anzitutto che lo sguardo di Pasolini si fa doppio, perché doppio è il regime sui cui opera il potere nelle società moderne e tecnologicamente amministrate, come potere di controllo e come potere sovrano in corso di mutamento. Inoltre, in Pasolini la produzione poetica persegue l'analisi dei mutamenti del potere sovrano per mezzo di registri linguistici ed espressivi allegorici e metaforici che sfondano il piano della descrizione del potere tollerante, che si configura invece come la superficie della moderna società liberale.

Sempre nella stessa intervista a Duflot, infatti, Pasolini rimprovera ai suoi detrattori (anche «di sinistra»!) di non aver affatto compreso il rapporto che si istituisce tra la sua presa di parola, e l'esercizio dunque di un diritto, da un lato, e la *necessaria finzione* che ogni ricerca della verità impone allo scrittore, dall'altro: «il diritto dello scrittore a dire tutto presuppone il dovere di inventare tutto, in altre parole di cogliere la verità, tutte le verità, senza per questo compromettersi nell'esperienza dell'abiezione»<sup>34</sup>. Questo passaggio è di grande rilevanza, poiché il ruolo che da Pasolini è attribuito alla finzione non può essere disgiunto dalla formulazione di congetture relative alle caratteristiche inedite del potere senza colludere con esso. L'ipotesi che qui stiamo delineando verte, dunque, sul fatto che Pasolini avrebbe intuito che il compito dell'analisi critica avrebbe dovuto spostarsi dalla descrizione della «mutazione antropologica» dovuta alla società

---

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> Ivi, p. 1535.

dei consumi alla comprensione del modo in cui il nuovo potere apparentemente tollerante ma di controllo si articola con un potere sovrano che è mutato, ma che non è stato semplicemente sostituito dal potere tollerante, poiché essi convivono, si intrecciano e si rafforzano, l'uno raddoppiando l'altro. In altre parole, Pasolini si stava muovendo verso la comprensione delle trasformazioni del potere sovrano come ciò che produce la desertificazione del senso nella società del consumo generalizzato e l'affermazione di una società in cui tutto si muta in merce e vetrina, tutto si sessualizza in modalità perverse, tutto diviene oggetto di un godimento senza limite e senza scopo, poiché la trasgressione diventa la norma e la norma è imposta da un potere che rivela nascostamente il suo fondo oscenamente anarchico. In fondo, non è questo il tema su cui si regge il progetto di *Petrolio*?

Da un altro punto di vista, l'intuizione poetica può essere considerata come il limite intrinseco del discorso di Pasolini, in quanto la descrizione dei dispositivi perversi del potere procede in lui sul piano della metafora. Pertanto, tale lavoro d'invenzione avrebbe richiesto d'essere "tradotto" nei linguaggi delle scienze sociali e dell'economia politica, come aveva rilevato Gianni Scalia, il quale propose d'altronde tale operazione a Pasolini<sup>35</sup>. In altre parole, l'indicazione di Scalia, entusiasticamente accolta da Pasolini<sup>36</sup>, rilanciava la funzione dell'intellettuale universale, il cui compito sarebbe dovuto consistere nell'operare appunto la «traduzione» da un linguaggio a un altro, e con ciò lo spostamento da un piano (le descrizioni "microfisiche") a un altro piano (l'analisi delle trasformazioni del potere sovrano), per comprendere come stesse avvenendo la riconfigurazione dei processi propriamente politici assieme a quelli economici e sociali. Storicamente siamo agli albori dell'introduzione delle politiche neoliberali come progetto politico d'ingegnerizzare la società in senso neocapitalistico. Va da sé che, senza il concorso attivo del potere sovrano, tali orientamenti non avrebbero conosciuto un rapido successo e un'altrettanta rapida affermazione in quella stagione che è stata in seguito chiamata «rivoluzione

---

<sup>35</sup> Cfr. la lettera di G. Scalia a Pasolini del 6 settembre 1975, in P.P. Pasolini, *Le lettere*, a cura di A. Giordano-N. Naldini, Garzanti, Milano 2021, p. 1454; vedi anche G. Scalia, *La mania della verità. Dialogo con Pasolini*, Portatori d'acqua, Pesaro 2020.

<sup>36</sup> Ivi, p. 1453: «La tua idea di "tradurre" in termini di economia politica ciò che io dico giornalmisticamente mi sembra non solo bellissima, ma da attuarsi subito. [...]. È questo che occorre, subito. Per me, per te, per tutti». Nella concisione della breve missiva a Scalia colpisce l'iterazione del «subito», espressione di un'urgenza che si ritrova nuovamente nell'intervista a Furio Colombo (cfr. la nota seguente).

conservatrice» ma che di conservatore, come Pasolini intuì e come noi oggi ben sappiamo, non avrebbe avuto pressoché nulla.

#### 4. Il senso del “grande rifiuto”. Pasolini testimone del presente

Qual è la tragedia? La tragedia è che non ci sono più esseri umani, ci sono strane macchine che sbattono l’una contro l’altra. E noi, gli intellettuali, prendiamo l’orario ferroviario dell’anno scorso, o di dieci anni prima e poi diciamo: ma strano, questi due treni non passano di lì, e come mai sono andati a fracassarsi in quel modo?<sup>37</sup>.

Così Pasolini esprimeva a Furio Colombo, nell’ultima intervista rilasciata la sera precedente la sua morte, il 1° novembre 1975 e pubblicata in «Tuttolibri» una settimana dopo, l’acuta consapevolezza della sconnessione tra l’intellettuale umanista classico e il suo tempo. Certamente quella descritta da Pasolini è una condizione anacronistica, posto che a questo termine sia attribuito un’accezione comune e negativa. L’anacronismo si accoppia infatti all’incapacità di condurre delle analisi e di comprendere così una realtà in corso di mutamento. Ma non è certo questo significato dell’anacronismo ciò che costituisce il presupposto del discorso serrato e urgente di Pasolini. Infatti, conservando la sua metafora, se si diventa consapevoli che l’orario ferroviario non combacia più con la circolazione dei treni, allora ciò che si dovrà fare è dichiarare obsoleto il vecchio orario e osservare com’essa è cambiata per poterne stilare uno nuovo, partendo dall’osservazione dei movimenti delle «strane macchine».

Un’affermazione analoga può essere ritrovata in *Il sogno del centauro*. Interrogato da Jean Dufлот a proposito della perdita del senso del sacro nel mondo contemporaneo, Pasolini risponde introducendo due variabili di grande rilevanza, quella di «momento negativo» e di «ipotesi», e afferma: «Per ora, viviamo in un momento negativo il cui esito ancora mi sfugge. Posso quindi proporre ipotesi e non soluzioni»<sup>38</sup>. La prima variabile si lega alla coppia regresso-progresso e afferma il carattere mortifero del «nuovo potere». La seconda variabile introduce quel piano congetturale-metaforico-poetico sul quale prenderà forma

---

<sup>37</sup> Id., *Siamo tutti in pericolo*, intervista rilasciata a F. Colombo, «Tuttolibri» 1.2 (1975), ora in Id., *Saggi sulla politica e la società*, cit., pp. 1723-1730, qui p. 1724.

<sup>38</sup> P. P. Pasolini, *Il sogno del centauro*, cit., p. 1484.

l'analitica del potere in *Salò e Petrolio*. Ora, posto che l'impiego dell'espressione «momento negativo» non sia cursorio, esso rimanda senza dubbio all'orizzonte del pensiero negativo di matrice francofortese. In altre parole, nel momento in cui Pasolini convoca (o evoca) il negativo, è al pensiero dialettico che fa riferimento, senza tuttavia replicarne gli schemi, invece retrocedendo, per così dire, fino al punto dell'implicazione etica del soggetto nel proprio tempo storico, ma al modo dell'anacronismo, secondo cioè un disassamento che permette quello sguardo diplopico sul presente che caratterizza l'ultimo Pasolini.

Il rimando alla «dialettica negativa» emerge chiaramente in *Siamo tutti in pericolo*, quando Pasolini indica quello che a suo giudizio resta l'ultimo gesto disponibile – *in primis* all'intellettuale – in un mondo forgiato dai dispositivi biopolitici del «nuovo potere». Il riferimento si trova proprio all'inizio dell'intervista, quando Pasolini cita *L'uomo a una dimensione* di Marcuse, saggio che per molti versi ha fatto la storia del pensiero dialettico e della critica alla razionalità tecno-scientifica<sup>39</sup>.

Se il mondo plasmato dal neocapitalismo conferisce un volto inedito alle società occidentali, erodendo in profondità gli strati culturali sedimentatisi in generazioni, con un processo di desertificazione culturale massiccio e visibile, agli occhi di Pasolini le analisi di Marcuse si sovrappongono alle indagini etnografiche di Ernesto de Martino. Com'è noto, dai lavori di quest'ultimo Pasolini desume la nozione di «apocalissi culturale»<sup>40</sup>, impiegata sia per descrivere le trasformazioni in corso, sia per stilare una diagnosi sull'epoca attuale. Tale nozione, che nel linguaggio pasoliniano si associa all'espressione di «mutazione antropologica», assume la funzione di schema direttivo per la comprensione di un movimento storico che è regressivo pur compendosi nelle forme di uno sviluppo materiale. La nozione di «apocalissi culturale», su cui de Martino stava lavorando, è impiegata da Pasolini come un descrittore empirico della distruzione sistematica delle culture popolari locali che avevano resistito al disciplinamento sociale fascista, ma che soccombono di fronte allo sradicamento del loro *ethos* risultante dall'impatto della società dei consumi. Nelle

<sup>39</sup> H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, trad. it. di L. Gallino-T. Giani Gallino, Einaudi, Torino 1999.

<sup>40</sup> E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 1977. Pasolini fece pubblicare il saggio di de Martino *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche* nel 1964 in «Nuovi argomenti» 69-71 (1964), pp. 105-141, diretta assieme a Moravia.

analisi di Pasolini, l'Italia diventa così il paese in cui una modernità tardivamente conseguita produce non soltanto standardizzazione e omologazione sociale, ma soprattutto uno sviluppo senza progresso<sup>41</sup>. In breve, l'apocalissi culturale della modernità coincide con l'avvento di una società tecnologicamente amministrata che, per potersi instaurare, impone come pegno la distruzione delle forme del "mondo-della-vita" che la hanno purtuttavia originata.

Per capire bene quale sia la posta in gioco del rinvio a Marcuse, torniamo anzitutto al testo dell'intervista, e rileggiamo il passo in questione, facendo attenzione alla domanda insidiosa con cui Colombo apre l'intervista. In fondo, con un'argomentazione dal tono scettico, Colombo fa presente a Pasolini ch'egli ha rifiutato tutto ciò che lo ha fatto diventare ciò che è. Non sarebbe infatti contraddittorio prendersela con «la situazione», come eufemisticamente la chiama Colombo, ovvero i poteri di quella stessa industria culturale che s'intende stigmatizzare? Se è l'industria culturale ad aver creato il mito del poeta contestatore, come si può prendere posizione contro di essa, al netto del talento e del merito che gli possono essere riconosciuti? È di fronte a tale domanda che Pasolini evoca il «grande rifiuto», evidenziandone il senso etico. Il tenore della risposta è chiaro: se Colombo pone Pasolini di fronte alla realtà dell'eteronomia dell'intellettuale rispetto al sistema della cultura, e se è in questo modo affermata la sostanziale connivenza tra l'uno e l'altro, Pasolini impiega per converso, rivendicandolo, il linguaggio della rottura e dell'insubordinazione. «Il rifiuto è sempre stato un gesto essenziale. I santi, gli eremiti, ma anche gli intellettuali, i pochi che hanno fatto la storia sono quelli che hanno detto di no, mica i cortigiani e gli assistenti dei cardinali. Il rifiuto per funzionare deve essere grande, non piccolo, totale, non su questo o quel punto, "assurdo", non di buon senso»<sup>42</sup>. Pasolini così fa *tabula rasa* di ogni possibile compromesso con il sistema dell'industria culturale come macchina ideologica. L'apparente assurdità della negazione radicale rivela invece una profonda razionalità: la sola scelta alternativa possibile a un mondo che toglie all'intellettuale il suo spazio è creare ulteriore spazio per mezzo di una contraddizione reale. Affinché possa essere efficace, tale contraddizione dev'essere dunque portata alle sue estreme conseguenze.

---

<sup>41</sup> Cfr. P.P. Pasolini, *Sviluppo e progresso*, in Id., *Scritti corsari*, Garzanti, Milano 2007, pp. 175-178.

<sup>42</sup> Id., *Siamo tutti in pericolo*, cit., pp. 1723-1724.



Ora, il rimando a Marcuse sembrerebbe far propendere Pasolini a concepire il rapporto tra l'intellettuale e il proprio tempo nei termini del «grande rifiuto» (*große Weigerung*) così com'è stato definito dal filosofo francofortese, ma è anche opportuno riconoscere come Pasolini faccia risuonare anche una nota differente rispetto alle tesi di Marcuse.

Infatti, nel terzo capitolo di *L'uomo a una dimensione*, Marcuse attribuisce alla *große Weigerung* un preciso significato storico, che è quello dell'opposizione espressa dall'arte mediante l'invenzione di un'alterità rispetto al corso del mondo. Ciò che, per Marcuse, connota la società attuale, tecnicamente amministrata, in cui si è imposta una razionalità strumentale, è «l'appiattirsi dell'antagonismo tra cultura e realtà sociale, tramite la distruzione dei nuclei d'opposizione, di trascendenza, di estraneità contenuti nell'alta cultura, in virtù dei quali essa costituiva un'altra dimensione della realtà» e ciò avviene, egli afferma, «mediante il loro inserimento in massa nell'ordine stabilito, mediante la loro riproduzione ed esposizione su scala massiccia»<sup>43</sup>. Rimarcando dunque come lo sviluppo della cultura di massa abbia preso la direzione opposta rispetto a un programma d'emancipazione ancora possibile all'alba delle tecnologie di riproduzione dell'opera d'arte<sup>44</sup>, Marcuse constata come ogni programma di rivitalizzazione della funzione dell'arte sia destinato al fallimento, dal momento che il valore di scambio si è imposto sul valore di verità. La conseguenza è ciò ch'egli, nel capitolo successivo del saggio, definisce «chiusura dell'universo di discorso» quale fenomeno specifico della modernità. Così, se da un lato «l'arte contiene la razionalità della negazione» ed essa «rappresenta il Grande Rifiuto, la protesta contro ciò che è»<sup>45</sup>, dall'altro lato Marcuse stila una diagnosi che non può che constatare il tramonto definitivo del Grande Rifiuto e del senso ch'esso ha avuto storicamente, con la conseguenza che i tentativi condotti «per ridare vita al Grande Rifiuto nel linguaggio letterario sono condannati ad essere assorbiti da ciò che intendono confutare»<sup>46</sup>.

È del tutto evidente che rievocare la nozione di *große Weigerung* a distanza di più di dieci anni non è solo una scelta anacronistica, ma è un'operazione raffinata con cui Pasolini riprende la diagnosi marcusiana-

---

<sup>43</sup> H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 70.

<sup>44</sup> Cfr. W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, trad. it. di E. Filippini, Einaudi, Torino 2000.

<sup>45</sup> H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 76.

<sup>46</sup> Ivi, p. 83.



na, secondo la quale il «Grande Rifiuto» non è più possibile, piegandola in una direzione completamente nuova e diversa, quasi antitetica: il «Grande Rifiuto» è necessario, sottintendendo quasi che lo è oggi più che mai proprio perché le arti e la letteratura parrebbero avere perduto la loro funzione antagonista rispetto al mondo presente. Dunque, senza dubbio la risorsa cui Pasolini attinge *in ultimo* è quella del *negatives Denken* marcusiano e, con ciò, di una negazione radicale dell'esistente, ma per attribuirvi un contenuto supplementare e originale. Che cosa significhi «grande rifiuto» nel suo linguaggio – cioè nel suo modo di appropriarsi di parole e formule imprimendovi un altro senso (non è questo un lavoro che accumuna i poeti e i filosofi?) – è quanto occorre intendere per comprendere quale sia la posta in gioco radicale cui Pasolini giunge. Come sia possibile un gesto come quello del «grande rifiuto», se si vuole ch'esso sia efficace e non soltanto retorico, è ciò su cui occorre interrogarsi. Perché se Pasolini riprende la formula marcusiana, è anche lecito dubitare ch'egli rimanga aderente alla tesi espressa in *L'uomo a una dimensione*, che per molte ragioni è superata quando Pasolini si avvia ad addentrarsi nell'*ingens sylva* dell'analitica del potere. Lo stesso significante di «Grande Rifiuto» pare dunque rimandare a una differente dimensione di senso.

Se Marcuse denuncia il declino dell'arte nel suo valore di verità e la neutralizzazione della sua forza sovversiva, Pasolini riafferma invece la possibilità di «dire la verità», rilanciando così l'efficacia del «Grande Rifiuto». La dimensione di senso di quest'ultimo non sarebbe più da ritrovare in una rinnovata funzione socioculturale dell'arte che sarebbe ancora tutta da definire, come in Marcuse, ma sarebbe relativa piuttosto alla condizione finita e contingente, storica e materiale che rende possibile un gesto come quello del «Grande Rifiuto». Detto altrimenti, è il discrimine tra il riferimento all'utopia in Marcuse e l'*utopia concreta* in Pasolini. È per questa ragione che non ci può essere discorso di verità che non implichi, *anzitutto*, un movimento di arretramento del soggetto – dell'intellettuale, dello scrittore, del poeta, dell'artista, cioè di coloro che dovrebbero operare sul linguaggio, nel linguaggio, per aprire spazi di alterità in esso e, così, spazi d'avvenire nel mondo – rispetto allo scenario del proprio presente.

Ora, ciò che interessa rimarcare è la domanda sulle *condizioni materiali di possibilità* di un gesto come quello della negazione radicale evocata da Pasolini tramite il «Grande Rifiuto». In primo luogo, infatti, ci si deve chiedere quale sia la posizione dell'intellettuale nel momento in cui afferma di volersi disporsi agonisticamente nei con-

fronti della propria epoca. Posto che non si può che parlare *nella propria epoca*, dal momento che si appartiene al proprio tempo e al proprio presente, ciò che il gesto pasoliniano sembra descrivere è *uno spazio liminare immanente al tempo storico* ma che di questo rappresenta anche una sorta di lacuna o di recesso, un'introflessione che corrisponde a un punto di vista *altro* rispetto al corso del tempo pur essendo totalmente immerso in esso. Ecco, dunque, emergere il senso positivo dell'anacronismo.

Difatti, ciò che abbiamo chiamato l'anacronismo di Pasolini, il suo essere intempestivo rispetto al corso del tempo storico, è il significante con cui indichiamo una disposizione etica paradossale. Tale disposizione etica paradossale non è tanto frutto di una messa a tema intellettuale o filosofica, quanto piuttosto è l'esito di una sperimentazione, nel senso di un empirismo che consiste nel tentare, di volta in volta, di produrre poeticamente le condizioni favorevoli per un discorso critico. Così, ciò che si rende necessario, per poter dire la verità sul proprio tempo, è prendere una distanza da esso per collocarsi in quello spazio di gioco e di libertà che è il solo a permettere il discorso di verità. In altre parole, o l'intellettuale, per poter essere critico, *deve occupare un luogo marginale ed estraneo al proprio tempo*, oppure non può che corrispondere al mandato che il proprio tempo gli ha affidato e svolgere, al riparo da ogni pericolo, il proprio compito di «tecnico del sapere pratico». L'anacronismo e l'intempestività non sono dunque il *risultato* di un'operazione critica, ma, al contrario, sono *la condizione contingente* affinché un'operazione critica possa avere luogo. Sottolineo l'aspetto della contingenza perché è quello che chiama in causa direttamente l'esercizio di libertà da parte del soggetto e, al tempo stesso, non è separabile dalla sua biografia, cioè da un impegno che a sua volta non è disgiungibile dalla dimensione del corpo vissuto e dall'esperienza delle molteplici iscrizioni simboliche di cui esso è testimonianza.

Non ci può essere compromesso possibile tra la strategia del «riadattamento» – che pure Pasolini nomina più volte, come possibilità ironicamente percorribile<sup>47</sup> – e quella del rifiuto. La prima si pone

<sup>47</sup> Cfr. P.P. Pasolini, *Lettere luterane*, in Id., *Saggi sulla politica e la società*, cit., pp. 603 («[...] l'essersi accorti o l'aver drammatizzato non preserva affatto dall'adattamento o dall'accettazione. Dunque io mi sto adattando alla degradazione e sto accettando l'inaccettabile») e 650 («[...] bisogna avere la forza di riadattarsi: cosa che è tuttavia degradante, se ogni "riadattamento" è un patteggiamento col male [...]).

come obiettivo l'adeguamento rispetto a un processo di degrado morale rispecchiato da un paese che non desidera affrontarlo e che non è in grado di rovesciare. La seconda si pone invece il fine della denuncia scaturita dall'analisi della società, nella consapevolezza che tale discorso non potrà al momento essere efficace ma è purtuttavia necessario e urgente. Ecco perché il rifiuto acquista il senso di una *testimonianza* che implica la completa immersione nel proprio tempo, ma anche la presa di distanza critica rispetto a esso.

Produrre poeticamente significa qui per prima cosa un fare che sia alla misura del momento in cui esso ha luogo. In un certo senso, Pasolini non poteva che accordarsi con la propria epoca allo scopo però di operare in modo dissonante da essa. L'opera poetica corrisponde alla ricerca stessa della dissonanza, il che ha significato l'eccesso e perfino l'exasperazione di un certo stile manierato, perfino estetizzante, pur nella ricerca continua di una «realtà» da cogliere tramite i linguaggi dell'arte, un gusto del pastiche, dell'allegoria e dell'eccesso che trovano il loro acme in *Salò* e nei progetti di *Petrolio* e di *Porno-Teo-Kolossal*. Ma la dissonanza è anzitutto contrattempo e anacronismo. E contrattempo e anacronismo segnalano che un'opera batte un ritmo altro rispetto a quello dell'epoca in cui vede la luce. La sorgente di tale ritmo altro è la trascendenza nell'immanenza o, in altre parole, un Fuori assoluto che non è l'Altro rispetto al tempo storico, ma ne è la sospensione immanente. La sospensione del tempo storico, cioè la sua *epochè*, è ciò che permette l'affermazione di un'alterità, di un Fuori assoluto, incondizionato, che c'è perché c'è una *poiesis* istituyente spazi di libertà. Ecco perché il compito attribuito da Pasolini all'intellettuale e all'artista non può che chiamare in causa la biografia: la *poiesis* non è se non incarnata, è l'esercizio rischioso con cui ci si immerge nel proprio tempo per disallinearsi rispetto a esso. Tra tutte le cose preziose che Pasolini ci ha consegnato, questa brilla nella sua urgente inattualità: la possibilità di un discorso di verità batte sempre in contrattempo, con un altro ritmo rispetto al corso del tempo storico. La possibilità di un discorso di verità prefigura così un altro mondo che, forse, si fa già presente.



## Il mistero del «linguaggio della realtà» e l'enigma dell'«immagine interna»: Un dialogo tra Pier Paolo Pasolini ed Emilio Garroni

di

SARA FORTUNA

**ABSTRACT:** *The Mystery of the “Language of Reality” and the Enigma of the “Inner Image”: A Dialogue between Pier Paolo Pasolini and Emilio Garroni.* This article aims to establish a dialogue between two quite different personalities whose exchange seems limited to a specific moment in their artistic and intellectual journeys. To achieve this, the first part of the paper provides an overview of the linguistic, semiotic, and philosophical contexts of both thinkers and seeks to comprehend how they succeeded to formulate an original reflection. In the case of Pasolini, his eclectic approach enabled him to develop insightful theoretical perspectives (such as his exploration of the limits of double linguistic articulation). As for Garroni, his departure from the structuralist semiotic and linguistic paradigm allowed for an aesthetic turn: a thirty-year examination of Kant's *Critique of Pure Judgment*. The second part of the article compares Garroni's final book, *Immagine, linguaggio, figura* (2005), which analyzes the relationship between inner image, verbal language, and the arts (including painting, music, poetry, and narrative), with Pasolini's reflections on a similar topic about the ideas of his former professor: the art critic Roberto Longhi. In doing so, the article highlights the parallels between their analyses of the perceived meaningful world (Pasolini's language of reality), human language (especially its poetic expression), and diverse artistic practices (particularly painting and cinema). Furthermore, the article elucidates the ethical and political dimensions embedded within their reflections.

**KEYWORDS:** Double Articulation, «Language of Reality», Cinema, Painting, Origin of Language, Garroni, Pasolini, Vico, Italian Theory

**ABSTRACT:** Questo articolo intende stabilire un dialogo tra due figure piuttosto lontane tra di loro che sembrano aver interagito solo in un momento preciso del loro percorso artistico e intellettuale. A tale scopo si delinea, nella prima parte del contributo, il contesto linguistico, semiologico e filosofico in cui entrambi si sono mossi per comprendere in che modo sono approdati poi a posizioni originali: Pasolini attraverso una riflessione estetica eclettica che gli ha consentito di avere intuizioni teoriche notevoli (ad esempio sui limiti del concetto di doppia articolazione) e Garroni attra-

Contributo sottoposto a *double-blind peer review*. Ricevuto: 08.07.2023; accettato: 05.09.2023.

© L'Autore 2023. Pubblicato da Syzetesis - Associazione filosofica. Questo è un articolo Open Access, distribuito ai sensi della licenza CC BY-NC 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), che ne consente la riproduzione e distribuzione non commerciale, a condizione che l'opera originale non sia alterata o trasformata in alcun modo e che sia opportunamente citata. Per utilizzi commerciali contattare [associazione@syzetesis.it](mailto:associazione@syzetesis.it).

verso l'abbandono del paradigma semiologico e linguistico strutturalista e l'adesione a un paradigma estetico attraverso un confronto serrato, durato più di trent'anni, con la *Critica della facoltà di giudizio* di Kant. La seconda parte dell'articolo è dedicata a un confronto tra l'ultima opera di Garroni, *Immagine, linguaggio, figura* (2005), che tematizza, da una parte, il rapporto tra la percezione umana identificata con la produzione di immagini interne e il linguaggio verbale, e le arti (figurative, musicali, poetico-letterarie, etc.), e dall'altra, le riflessioni pasoliniane dedicate alle questioni analoghe, in relazioni alle posizioni critiche del suo maestro: il critico d'arte Roberto Longhi. L'obiettivo è mostrare alcune affinità nel modo in cui i due autori concepiscono il rapporto tra mondo e linguaggio (in particolare l'espressione poetica) e le diverse produzioni artistiche (in entrambi con un'attenzione peculiare alla pittura e al cinema) e di mettere in luce la valenza etico-politica delle loro riflessioni.

KEYWORDS: Doppia articolazione, "linguaggio della realtà", cinema, pittura, origine del linguaggio, Garroni, Pasolini, Vico; *Italian Theory*

## o. Introduzione

Questo intervento trae origine da un precedente contributo presentato a un convegno dedicato al rapporto tra Pasolini e Roberto Longhi<sup>1</sup>. In quel contesto, avevo creato una sorta di chiasmo tra Pasolini e Garroni utilizzando la figura e le riflessioni estetiche di Longhi come elemento di mediazione. Tale elemento mediatore mi è in seguito apparso troppo circoscritto rispetto alla portata delle intersezioni teoriche di natura semiotica e filosofico-linguistica; mi sono perciò ritrovata nella non facile situazione di avviare un confronto tra due personalità diversissime tra di loro, con cui ho avuto rapporti non commensurabili. Se infatti con Pasolini, morto quando avevo sei anni, ho avuto anzitutto la relazione che si ha con un autore entrato a pieno diritto in un canone letterario, che infatti ho scoperto e letto ai tempi della scuola leggendo i romanzi romani, di Garroni, del suo insegnamento filosofico, ho avuto esperienza diretta perché sono stata sua allieva all'università, avendo seguito le lezioni di Estetica

---

<sup>1</sup> Il convegno aveva come titolo *Ecrire vers l'image. L'empreinte de Roberto Longhi dans la littérature italienne du XX siècle*, organizzato dalle università Paris 4 Sorbonne, di Bologna e della Picardie, ha avuto luogo il 26-28 marzo 2015. Ringrazio Davide Luglio, Marco Bazzocchi e Lorenzo Vinciguerra per avermi coinvolto in un contesto così stimolante.

da lui tenute per diversi anni. Emilio Garroni è stato per me quel che si usa chiamare un maestro, intendendo con questo termine un riferimento intellettuale costante e un'ispirazione che va oltre il raggio di quello che è stato il tempo e lo spazio in cui si è verificata una relazione formativa, un rapporto pedagogico speciale. Ricordo un sogno fatto appena laureata: Emilio Garroni teneva una lezione in un cinema strapieno (come lo erano le aule dei suoi corsi universitari), il contenuto per effetto onirico si riduceva a un'ammonizione anodina che sentivo rivolta a me sola: nella vita ci vuole esperienza. Quello dell'esperienza era certo un tema fondamentale della filosofia di Garroni, in particolare in relazione alla sua lettura della *Critica della facoltà di giudizio* di Kant. Tuttavia, si trattava di un'apertura di senso all'esperienza in genere, e non all'esperienza individuale, quella che va poi a riempire le biografie e a cui il sogno mi invitava ad attingere maggiormente. Direi però che quel tipo di esperienza lì non era il forte neppure di Garroni e non è un caso che la biografia pubblicata sulla cattedra internazionale Emilio Garroni, fondata dai suoi allievi dopo la sua morte, ospiti solo poche righe, lo stretto indispensabile, il monogramma della biografia per dirla con un'espressione kantiana<sup>2</sup>.

Ricostruendo invece un'ennesima volta la biografia di Pasolini sono stata colta di nuovo da un senso di vertigine di fronte a un movimento vorticoso e inarrestabile: qualcosa di simile lo provo quando visito il Museo Picasso a Parigi, un sentimento quasi di sgomento verso un processo di trasformazione che a un certo punto appare virtualmente inesauribile. Nella vita di Pasolini, si mescolano tante cose diverse con un'intensità che produce l'illusione di una moltiplicazione di vite; allo slancio che l'ha mosso ha saputo lui stesso dare la denominazione più appropriata, amore per la vita. Assai diverso l'atteggiamento esistenziale di Garroni; poco prima della pubblicazione nel 2005 di *Immagine, linguaggio, figura*<sup>3</sup>, ero andata a fare visita a Emilio a casa, avevamo parlato del suo libro in uscita e mi aveva detto che lo avrebbe dedicato alla moglie, idealmente con questa formulazione: «Alla mia amata compagna di una vita non amata». O qualcosa del genere. Poi, consigliato da persone vicine, aveva modificato la formulazione della dedica, mi aveva raccontato. Il suo atteggiamento verso la vita era segnato, credo, da un sentimento di

---

<sup>2</sup> Si vedano le informazioni presenti sul sito della Cattedra internazionale Emilio Garroni, [www.cieg.info](http://www.cieg.info).

<sup>3</sup> E. Garroni, *Immagine, linguaggio, figura*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 98.

distacco e da una forma esistenziale di dispiacere. Quanto esso abbia a che fare con e si esprima in un'attività filosofica è difficile da capire in generale e rispetto al caso concreto di Garroni. Ma mi ha aiutato a capirlo meglio Giovanni, suo figlio, architetto e teorico il cui saggio sull'imprecisione è citato con stima e affetto da Emilio nel suo ultimo libro<sup>4</sup>. Per preparare l'intervento su Pasolini, Longhi e Garroni avevo chiesto aiuto a Giovanni che mi aveva mandato alcune pagine preziose, piene di dettagli biografici e indicazioni bibliografiche importanti. Un riferimento sull'attività di pittore del padre mi aveva colpita:

Emilio ha fatto il critico d'arte (critico d'arte?), l'autore televisivo, il filosofo, il letterato. Ma nasce pittore, pittore pigro. [...] il pittore è implicato con la materia, la tocca e la dispone, e questo a mio padre – alla lunga – veniva a uggia. Non so se per controllare il testo e il ragionamento sia necessario abbandonare tutto il resto; forse è così e – spesso – la scrittura dei pittori è pasticciata, ma non ho mai compreso fino in fondo questo abbandono [...]. Una dolorosa rottura con una parte che, evidentemente, era parte integrante della sua persona. Quasi una rappresentazione simbolica, più che una necessità pratica motivata dal poco tempo a disposizione. Eppure è a quei quadri che dipingeva negli anni cinquanta che io ancora guardo per tentare di capire più a fondo il senso delle sue parole<sup>5</sup>.

Il rapporto difficile e complesso con la materia potrebbe essere troppo facilmente letto all'interno dell'opposizione tra forma e materia che segna, secondo un celebre saggio di Cassirer, le origini e l'intero sviluppo della filosofia. Per la riflessione estetica di Garroni, tale opposizione però non si dà; quello che caratterizza il pensiero dell'estetica come filosofia “non speciale” è piuttosto la tensione tra la dimensione concreta individuale dell'opera d'arte e il suo carattere esemplare, tra l'essere noi umani sempre immersi in un'esperienza concreta e la nostra esigenza di risalirla, di guardare attraverso di essa, mossi da un'istanza di comprensione. E dunque, certamente, la riflessione critica richiede quella presa di distanza – mai assoluta però – ricordata anche da Giovanni Garroni.

---

<sup>4</sup> G. Garroni, *Elogio dell'imprecisione. Percezione e rappresentazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.

<sup>5</sup> Comunicazione privata di Giovanni Garroni, a me inviata tramite email il 23/05/2015.



Va però detto che, per Emilio, in quel moto tra la concretezza dell'esperienza e l'istanza critica non si è annullata completamente la pratica artistica (sia pure sporadicamente, ha continuato a dipingere anche dopo gli anni Cinquanta), né quella narrativa, una produzione questa che, a guardare la bibliografia, precede quella teorica: le due raccolte di racconti sono dell'inizio degli anni Sessanta con una lunga interruzione almeno a livello di pubblicazione che li separa dalle ultime<sup>6</sup>. Anche di quell'attività Garroni aveva rivendicato con garbo e autoironia la sensatezza a dispetto dello scarso successo di pubblico. L'istanza di comprensione dietro la riflessione filosofica non va a suo avviso identificata con quella degli artisti, che pure è però pienamente legittima e, nel saggio sull'estetica del cinema, reputa, non a caso, fondamentali le incursioni dei registi nell'ambito della teoria<sup>7</sup>. Per questo al gesto con cui Pasolini transita costantemente da pratiche artistiche molteplici alla riflessione teorica su tale attività il Garroni più maturo riconosce pienamente, come vedremo meglio, il valore teorico.

Tuttavia, pur ammettendo la legittimità dell'operazione teorica pasoliniana, Garroni ne rifiuta fino alla fine alcuni esiti: oltre a una forma di referenzialismo ingenuo, rigetta la celebre distinzione tra cinèmi e monemi che riprende la nozione di doppia articolazione di Martinet riferita alle lingue storico-naturali. Tuttavia, a considerare retrospettivamente quel dibattito, come faremo nel prossimo paragrafo, quelle di Pasolini appaiono intuizioni che avranno una notevole ripresa teorica nei decenni successivi, a conferma della sua sensibilità filosofica e della sua vasta cultura filosofico-linguistica. Inoltre, le obiezioni che gli sono state rivolte sono spesso legate a fraintendimenti legati all'adozione di terminologie filosofiche diverse che oscuravano l'affinità delle rispettive posizioni. Questo è, in particolare, come vedremo, il caso della discussione tra Pasolini, Garroni ed Eco sul linguaggio della realtà in rapporto al cinema.

---

<sup>6</sup> Le prime due opere narrative sono: E. Garroni, *La macchia gialla*, Lerici, Milano 1962, e *I Tasmaniani*, Bucciarelli, Ancona 1963. Le ultime sono *Dissonanzen-Quartett. Una storia*, Pratiche, Parma 1990, e *Racconti morali, o sulla vicinanza e sulla lontananza*, Editori Riuniti, Roma 1993, e *Sulla morte e sull'arte: Racconti morali*, Pratiche, Parma 1994.

<sup>7</sup> V. E. Garroni, *Estetica del cinema*, Enciclopedia Treccani/Enciclopedia del Cinema: [https://www.treccani.it/enciclopedia/estetica-del-cinema\\_%28Enciclopedia-del-Cinema%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/estetica-del-cinema_%28Enciclopedia-del-Cinema%29/) [05.08.2023].

1. *Doppia articolazione e linguaggio della realtà: interpretazioni pasoliniane al crocevia tra linguistica, semiotica e filosofia*

La discussione intorno alle idee pasoliniane sul cinema come lingua scritta della realtà è stata oggetto di diverse ricerche che hanno messo in evidenza come i suoi critici non abbiano colto alcuni elementi chiave delle sue proposte teoriche e come uno dei suoi esponenti di spicco, Umberto Eco, abbia, negli anni Novanta, intrapreso un percorso di ricerca analogo. Eco, sulla scia degli studi sulla semiotica di Peirce, tematizza la questione dell'elaborazione concettuale sottesa dall'attività percettiva (il cosiddetto termine *a quo* della semiosi), che è il presupposto per cui il linguaggio possa poi riferirsi a essa<sup>8</sup>. Nel caso di Garroni, tale questione è già presente negli anni della discussione con Pasolini; anche negli scritti semiotici di quel periodo emerge in modo sempre più nitido il riferimento a Kant, in particolare quello della *Critica della facoltà di giudizio*, ma più in generale al superamento kantiano, attraverso il criticismo, di una prospettiva metafisica sul mondo, che è quella da cui Garroni ha spesso formulato le accuse di referenzialismo<sup>9</sup>. Va tenuto presente, inoltre, che il paradigma dominante nella discussione intorno al linguaggio del cinema è quello dello strutturalismo; si tratta, più specificamente, di un particolare strutturalismo che accentua il carattere formalistico del sistema *langue*, come nella glossematica di Hjelmslev, a cui Garroni dedica in quel periodo il suo interesse<sup>10</sup> e che ha come punto di partenza la concezione autonomistica della linguistica dichiarata nella frase "apocrifa", che chiude la prima edizione del *Corso di linguistica generale* di Ferdinand de Saussure<sup>11</sup>.

Tale concezione non corrisponde però al pensiero linguistico saussuriano più autentico come già l'edizione critica del *Corso* di Tullio De Mauro aveva messo in luce; essa isola infatti il sistema *langue* da due componenti fondamentali della sua esistenza – e dunque del suo stu-

<sup>8</sup> Per una ricostruzione dettagliata della discussione v. P. Desogus, *Laboratorio Pasolini. Teoria del segno e del cinema*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 149-153.

<sup>9</sup> Si veda ad esempio E. Garroni, *Immagine e linguaggio*, «Documenti di lavoro del Centro internazionale di semiotica e di linguistica» 28 (1973), p. 2.

<sup>10</sup> Per una ricostruzione di questo aspetto del suo pensiero si veda C. Caputo, *Emilio Garroni e i fondamenti della semiotica*, Mimesis, Milano 2013.

<sup>11</sup> F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, edizione critica di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari 1967.

dio: il tempo e la massa parlante. A partire dall'emergere di un nuovo Saussure rispetto a quello della *vulgata*, Marina De Palo – una studiosa allieva di Tullio De Mauro – ha proposto di ripensare il rapporto tra la linguistica saussuriana e lo strutturalismo ponendo al centro il tema del soggetto parlante, nella sua relazione con altri soggetti, nella pluralità dei correlati atteggiamenti intellettuali e affettivi, dunque anche in rapporto al contesto non linguistico in cui ogni atto di enunciazione appare strettamente incardinato<sup>12</sup>. Questa ricostruzione, che si sofferma in particolare par quanto riguarda il contesto europeo, sulle figure di Benveniste e di Bühler, approda a una presentazione della ricezione del pensiero saussuriano in Italia: emerge, in questo contesto, segnato dal predominio culturale dell'estetica crociana, che non riconosce com'è noto il valore scientifico della linguistica e dei suoi concetti, una particolare attenzione al dominio della *parole*, connessa con lo sviluppo della stilistica, disciplina fondata da un allievo di Saussure, Charles Bally. L'attenzione alla declinazione sentimentale o intellettuale dell'uso delle parole, già presente nella scuola di Ginevra, si trasmette attraverso le trattazioni di Vossler e Spitzer, declinate in un contesto linguistico e teorico-critico applicato in particolare all'analisi stilistica dei testi letterari, come nel caso dei linguisti Nencioni e Terracini, autori essenziali nella formazione del giovane Pasolini, il quale svilupperà a sua volta una riflessione teorica originale sulla nozione di stile attraverso le nozioni di discorso indiretto libero.

Del resto, Pasolini è in grado di cogliere, con particolare perspicacia, le diverse tensioni teoriche all'interno dello strutturalismo, non solo grazie alla sua grande dimestichezza con gli studi linguistici europei e in particolare italiani, ma soprattutto attraverso la riflessione sulla sua pratica poetica con un dialetto, il casarsese, sprovvisto di tradizione letteraria e dunque anzitutto espressione esclusivamente orale<sup>13</sup>. Ciò ha delle implicazioni linguistiche che Pasolini trae proprio rispetto alla doppia articolazione di cui possiamo a questo punto riprendere il passo:

Metz ricorre a Martinet, ben a ragione, per dimostrare che il cinema non può essere una lingua. Infatti Martinet dice che

---

<sup>12</sup> V. M. De Palo, *Il soggetto parlante nel pensiero del Novecento. Saussure e gli strutturalismi*, Carocci, Roma 2016, spec. cap. 10.

<sup>13</sup> Su questo tema v. F. Cadel, *La lingua dei desideri. Il dialetto secondo Pierpaolo Pasolini*, Manni, Lecce 2002.

non può esserci una lingua là dove non si presenti il fenomeno della «doppia articolazione». Ma io ho da fare a questo due obiezioni: prima, e principale [...] è necessario allargare e magari rivoluzionare la nostra nozione di lingua, e essere pronti ad accettare magari anche l'esistenza scandalosa di una lingua senza doppia articolazione; seconda, che non è vero, poi, che questa seconda articolazione non ci sia<sup>14</sup>.

In questo passo è stata identificata un'argomentazione in un certo senso contraddittoria: si comincia infatti col suggerire che la doppia articolazione possa non valere per tutte le lingue, per poi affermare invece che essa esiste e può essere applicata anche al cinema. Questa costruzione argomentativa esibisce in realtà una posizione più complessa che vorrei qui provare a ricostruire.

La prima tesi – quella con cui si afferma la possibilità che esista una lingua senza doppia articolazione – non è semplicemente abbandonata a favore della seconda tesi, che la contraddice (la doppia articolazione esiste sia nelle lingue storico-naturali sia nella lingua del cinema). Vero è, piuttosto, che capire il senso della prima affermazione pasoliniana è condizione necessaria per comprendere quello della seconda. L'aggettivo «scandaloso», caro a Pasolini, ha qui una sfumatura ironica, in quanto egli è consapevole di sfidare un paradigma, quello strutturalista, in una delle sue formalizzazioni più sofisticate<sup>15</sup>. «Scandaloso» evoca anche il punto di vista che più gli è caro: quello dei parlanti non alfabetizzati, la cui soggettività linguistica, di certo capace di un'espressione poetica profonda e sommamente efficace, non conosce però certamente la doppia articolazione.

L'intuizione di Pasolini sull'esistenza «scandalosa» di lingue prive della doppia articolazione ha avuto autorevoli conferme in ambito scientifico. Federico Albano Leoni, in un saggio del 2009, dimostra su basi empiriche che il principio della doppia articolazione non ha per lo più un riscontro nell'analisi del parlato<sup>16</sup>. I parlanti si comprendono solitamente scambiandosi enunciati ipo-articolati, in cui frequentemente non è dato rinvenire alcuna corrispondenza tra i suoni pronun-

<sup>14</sup> P.P. Pasolini, *La lingua scritta della realtà*, in Id., *Empirismo eretico*, Garzanti, Milano 1972, p. 212.

<sup>15</sup> P.P. Pasolini, *La lingua scritta della realtà*, cit., p. 214, aveva scritto che il principio della doppia articolazione «rappresenta il momento finale e definitorio della linguistica saussuriana».

<sup>16</sup> F. Albano Leoni, *Dei suoni e dei sensi. Il volto fonico delle lingue*, il Mulino, Bologna 2009.

ciati e i fonemi di cui le unità dotate di significato dovrebbero essere composte. La doppia articolazione presuppone, a livello epistemologico, l'esistenza della scrittura e un'illusione prodotta dall'alfabetizzazione porta poi ad estendere tale principio all'intero ambito della lingua, inclusa l'espressione del parlato in tutte le sue forme. La comprensione orale, però, non passa per la scomposizione in fonemi, ma funziona, come spiega Albano Leoni, in modo simile a ciò che accade per il riconoscimento dei volti: essa ha cioè un carattere olistico e non analitico, è mediata dal sentimento e non da una operazione intellettuale. Affini alle riflessioni di Pasolini sullo scandalo di una lingua senza doppia articolazione, così come sull'esistenza di una lingua scritta della realtà, sono anche le ricerche sull'origine della scrittura di Roy Harris, linguista di Oxford. Harris ha individuato una fallacia teorica riguardo alla comprensione della pratica della scrittura che deriva da un pregiudizio alfabetocentrico. La potenza del modello analitico introdotto dalla scrittura alfabetica ha portato a oscurare la molteplicità delle attività legate alla scrittura, all'origine coincidente con il segno grafico e con lo stesso gesto, una «tirannia» che si è costantemente accentuata con il procedere della digitalizzazione<sup>17</sup>.

Se torniamo dunque, dopo questa ricognizione, al passo di Pasolini sopra citato, possiamo agevolmente interpretarlo da un lato come un invito a restringere la portata del principio della doppia articolazione a un ambito ben delimitato – quello delle lingue dotate di scrittura alfabetica e dei parlanti alfabetizzati –, dall'altro, proprio perché la doppia articolazione non è un principio valido in assoluto, ma è emerso in un preciso momento storico, in seguito all'invenzione del sistema semiotico specifico dell'alfabeto, gli appare legittimo che chi si cimenta in un'arte praticamente neonata come il cinema si conceda la stessa libertà che hanno avuto gli inventori dei sistemi di scrittura alfabetici di individuare degli elementi di base accanto a livelli superiori di articolazione, quelli di unità dotate di senso. Non è un caso, del resto, che Pasolini proponga scherzosamente l'espressione «scrivere un film»<sup>18</sup>. Se dunque l'obiezione di Garroni secondo

---

<sup>17</sup> Si vedano R. Harris, *The Origin of Writing*, Duckworth London 1986 (trad. it di G. Lussu, *L'origine della scrittura*, Stampa alternativa, Roma 1998), e Id., *Rethinking Writing*, Duckworth, London 2000 (trad. it. di A. Perri, *La tirannia dell'alfabeto. Ripensare la scrittura*, Stampa alternativa, Roma 2002).

<sup>18</sup> P.P. Pasolini, *Cinema e letteratura: appunti dopo «Accattone»*, in Id., *Accattone*, FM, Roma 1961, ora in Id., *Per il cinema*, a cura di W. Siti-F. Zibaldi, Mondadori, Milano 2001, p. 14:

cui è arduo pensare ai cinèmi come a elementi minimi asemantici analoghi ai fonemi ha un suo fondamento, il punto, come osserverà Deleuze, è che i tentativi sperimentali di segmentazione e articolazione sono legittimi sul piano estetico e fondamentali nella riflessione critica che accompagna le pratiche filmiche dei vari artisti<sup>19</sup>.

Ci sembra ora importante tornare sulla nozione pasoliniana di linguaggio della realtà, tacciata di referenzialismo. In questa discussione, è possibile individuare alcuni equivoci legati a differenze terminologiche, così come all'adozione di paradigmi e visioni filosofiche e critiche differenti, a cui Pasolini attinge in modo eclettico, selezionando le denominazioni a lui più congeniali. Fare un poco di ordine può quindi essere utile. Si ricordi anzitutto che la nozione di referente è legata a un modello semiotico, più precisamente al cosiddetto triangolo semiotico, la cui formulazione Umberto Eco individua in un passo del *De interpretatione* di Aristotele<sup>20</sup>. Ai vertici del triangolo ritroviamo i tre elementi base della semiosi: 1) il segno materiale; 2) il concetto o significato e 3) l'oggetto o, appunto, il referente, ciò a cui il segno si riferisce nel mondo esterno, attraverso la mediazione del significato. Tale modalità di riferimento è considerata convenzionale, poiché la forma del segno è, nelle lingue, salvo casi eccezionali come i termini di derivazione onomatopeica, del tutto indipendente dalle caratteristiche del referente. L'attribuzione di tale modello alla riflessione aristotelica è stata criticata in quanto considerata estranea al pensiero del filosofo greco, che sarebbe piuttosto

---

«Dopo aver fatto (stavo per dire “scritto”) un film, devo dire che, anche se un po' più debole e fisso, il valore significativo delle immagini è analogo a quello delle parole».

<sup>19</sup> G. Deleuze, *Cinéma 2. L'Image-temps*, Les éditions de Minuit, Paris 1985 (trad. it. di L. Rampello, *L'immagine-tempo. Cinema 2*, Einaudi, Torino 2017), dà ragione a Pasolini facendo riferimento allo studio delle condizioni preliminari sulla base di cui è possibile identificare il cinema come classe generale. Peraltro, la sua osservazione che non esiste cinema al di fuori dei film richiama consapevolmente alla correlazione saussuriana tra *parole* e *langue*, che non esistono in modo separato. Sulla presenza dell'indiretto libero nella filosofia di Deleuze come procedimento analogo a quello sia letterario che cinematografico sviluppato da Pasolini, rimando alla tesi di dottorato di C. Bellucci, *Filosofia e cinema: Analisi di un rapporto a partire da Gilles Deleuze*, Dottorato in Scienze umane dell'Università Guglielmo Marconi, XXXIV ciclo (2018-2019), p. 72.

<sup>20</sup> Per un modello comparativo di triangoli semiotici cfr. e.g. U. Eco, *Sugli specchi e altri saggi*, Bompiani, Milano 1985, p. 312

affine a una tradizione a cui gli storici delle idee linguistiche danno il nome di naturalismo linguistico<sup>21</sup>. Naturalismo è un termine che, com'è noto, non piace a Pasolini che gli preferisce realismo, ma egli sembra dirigere le sue antipatie all'accezione più critico-letteraria e figurativa di naturalismo, non a quella filosofica. Il naturalismo linguistico è invece una definizione utilizzata per indicare una serie piuttosto eterogenea di posizioni filosofiche la cui origine è da individuare nel *Cratilo* di Platone, e più precisamente nell'opposizione lì delineata tra due tesi: quella che considera la genesi del linguaggio per natura (*physei*) e quella, di matrice sofistica, che la considera per convenzione (*thesei*)<sup>22</sup>. All'interno di questa tradizione, prendono forma diverse posizioni naturaliste, che problematizzano lo statuto teorico del referente come elemento base dell'atto semiotico. La più radicale tra esse è, come abbiamo accennato, quella del criticismo di Kant a cui, dopo la svolta estetica e l'abbandono delle riflessioni semiotiche, si rivolge, non casualmente, Garroni (e a cui si rivolgerà molto più tardi Eco con *Kant e l'ornitorinco*)<sup>23</sup>. Il rifiuto kantiano di una posizione realista coincide con la critica alla metafisica che pretende di avere accesso conoscitivo immediato alla realtà, a ciò che Kant chiama la cosa in sé o noumeno. Nelle posizioni semiotiche più ingenuie, il referente sarebbe dunque concepito come una sorta di kantiana cosa in sé di cui non è problematizzato il rapporto con il soggetto percipiente. Naturalista in senso filosofico-linguistico è, in questo senso, la dottrina dello schematismo proposta nella *Critica della ragion pura* e rielaborata nella *Critica della facoltà di giudizio*, a cui Garroni dedicherà più di trent'anni di attività di ricerca e di insegnamento culminati nella traduzione e introduzione all'opera effettuate insieme all'allievo Hansmichael Hohenegger<sup>24</sup>. Lo schematismo è infatti quel dispositivo psicologico che consente la categorizzazione a livello percettivo, ossia il processo che rende possibile il riconoscimento degli oggetti e più in generale l'organizzazione dell'esperienza

---

<sup>21</sup> V. F. Lo Piparo, *Cosa fa di una lingua una lingua. Aristotele e il linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2003.

<sup>22</sup> Per una ricostruzione del contenuto filosofico-linguistico del dialogo e del suo ruolo nella tradizione della storia delle idee linguistiche v. L. Formigari, *Il linguaggio. Storia delle teorie*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 28-31.

<sup>23</sup> U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano 1987.

<sup>24</sup> I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, traduzione e introduzione di E. Garroni-H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999.



sensibile secondo le forme del tempo e dello spazio e le categorie dell'intelletto<sup>25</sup>.

A Pasolini sono certamente più affini le forme di naturalismo linguistico che vengono sviluppate all'interno del pensiero italiano, quelle di Dante e di Vico<sup>26</sup>. Ed è in particolare la posizione vichiana sull'origine del linguaggio umano quella più vicina alla concezione pasoliniana del linguaggio della realtà, posizione che riemerge, con accenti vichiani non esplicitati, anche nell'ultimo saggio di Garroni, che tenta appunto una riflessione sulla filogenesi e l'ontogenesi del linguaggio umano. Vico è un interlocutore privilegiato per Pasolini, come lo è per tutta l'*Italian Theory*<sup>27</sup>. Il problema da cui nasce la *Scienza nuova* è, infatti, quello della filosofia intrappolata nella modernità che proietta il suo sguardo omogeneizzante sul passato e non è più in grado di comprenderlo: un problema che Pasolini ha ereditato e ritradotto in chiave politica, facendo riferimento alla maledizione della condizione borghese. Quello di Vico è, peraltro, non casualmente, il periodo in cui nasce quella borghesia contro la cui forma di vita abominevolmente degenerata nel neocapitalismo Pasolini rivolge la sua battaglia estetico-politica.

Del suo abominio ha cercato di testimoniare, prefigurando vie di fuga a ritroso, attraverso la sua attività "regressiva" di artista e, in particolare, di cineasta<sup>28</sup>. Il linguaggio della modernità è per Vico quello convenzionale: «parlari convenuti» e «lingue pistolari» sono i termini vichiani per indicare un'attività linguistica in cui la relazione

<sup>25</sup> Sull'evoluzione dello schematismo dalla prima alla terza critica v. E. Garroni-H. Hohenegger, *Introduzione*, in I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, cit. pp. XLVI-LIV.

<sup>26</sup> Su Dante, cfr. S. Gensini, *Le idee linguistiche di Dante e il naturalismo fiorentino-toscano del Cinquecento*, in S. Fortuna-M. Gragnolati (eds.) *Dante's Plurilingualism. Authority, Knowledge, Subjectivity*, Legenda, London-Oxford 2010, pp. 69-82; su Vico, cfr. J. Trabandt, *Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie*, Suhrkamp, Frankfurt 1994 (trad. it. di D. Di Cesare, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Giambattista Vico*, Laterza, Roma-Bari 1996). La filiazione vichiana della poetica di Pasolini rispetto al linguaggio della realtà è stata individuata in P. Desogus, *op. cit.* pp. 22-24 e p. 69.

<sup>27</sup> V. la ricostruzione di R. Esposito, *Il pensiero vivente*, Einaudi, Torino 2014.

<sup>28</sup> Sulle nozioni di regressione connessa a quella di fallimento nella poetica di Pasolini, v. gli atti del convegno dal titolo P. Desogus-M. Gragnolati-C. Holzhey-D. Luglio (eds.), *Pier Paolo Pasolini entre régression et échec*, «La Rivista» 4 (2015); <https://etudesitaliennes.hypotheses.org/5321> [05.08.2023].



tra significato e significante è percepita dai parlanti come arbitraria e non naturale (e in cui quindi è possibile fare un uso ironico degli enunciati). Inoltre, la scrittura alfabetica così come i numeri e la geometria rendono le menti sempre più astratte<sup>29</sup>. Tale linguaggio non è il linguaggio proprio dell'umanità delle origini che, per Vico, è costituito da una scrittura che coincide con una percezione immaginifica della realtà. Per il filosofo, infatti, la prima lingua è recettiva, non produttiva; essa non consiste nella produzione di suoni o di gesti dotati di significato. La prima lingua è muta, non solo e non tanto perché è scarsamente vocale e in prevalenza gestuale, ma perché fa tutt'uno con ciò che i primi uomini percepiscono intorno a loro. Non si tratta di una percezione oggettiva di cose, dei referenti del modello semiotico. Quello che viene inventato è un senso poetico che trasfigura l'intera realtà, leggendola come si trattasse di una scrittura mitica; anche la lingua poetica della mimesi gestuale non designerà referenti, ma tradurrà e narrerà nella sua forma gli originari miti fondativi in cui la divinità è colta nel cielo in tempesta, il primo carattere poetico o geroglifico della prima divinità, Giove. I primi creatori di questo mondo fantastico, i *patres* o padri, figure centrali per Vico, così come, in modo criticamente complesso nella riflessione e nell'attività artistica di Pasolini<sup>30</sup>, diventeranno poi i sacerdoti in grado di interpretare i messaggi segreti degli dèi attraverso la divinazione. Vico riconosce in azione all'origine dell'umanità soprattutto questa lingua in cui la natura si manifesta in modo polisemico attraverso eventi, oggetti, artefatti a cui si attribuiscono significati metaforici, metonimici, ecc., senza che vi sia la consapevolezza che tali sensi siano frutto di una attività dell'immaginazione e siano, dal punto di vista della ragione, falsi.

È perciò utile connettere la nozione pasoliniana di linguaggio della realtà alla tesi vichiana secondo cui la modalità recettiva precede quella produttiva: ciò equivale ad affermare che il primo linguaggio coincide con ciò che i primi uomini percepivano come vero in quanto rivelazione di una divinità. Tuttavia, Vico ritiene che accanto alla modalità poetica, insieme gestuale e fonica, nasca nello stesso tempo quella convenzionale; lo sviluppo storico successivo e in particolare il conflitto politico tra i *patres* e i famuli, i loro schiavi, farà da traino al ribaltamento dei rapporti tra le lingue, portando al

---

<sup>29</sup> Cfr. G.B. Vico, *La Scienza nuova del 1744*, in Id. *Opere. Vol. I*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 1990.

<sup>30</sup> Cfr. B. Moroncini, *La morte del poeta*, Cronopio, Roma 2019, cap. 2.

prevalere delle lingue evolute dotate di scrittura alfabetica su quelle poetiche, gestuali e anzitutto coincidenti con un linguaggio scritto della realtà<sup>31</sup>. Ecco dunque che, quando Pasolini risponde a Eco nel saggio *Il codice dei codici*, sta facendo riferimento proprio a quel linguaggio vichiano che rimanda anzitutto alla rivelazione della divinità nei fenomeni naturali:

Resta il mistero del Cifratore. Un cattolico direbbe Dio, che attraverso la polisemia infinita di un'infinità di "cose come parole" (ivi compresa la lingua umana scritto-parlata) si esprime<sup>32</sup>.

Non a caso, Eco è stato poco propenso, dalla sua prospettiva semiotica, ad accettare la tesi vichiana di una priorità dell'espressione metaforica rispetto a quella letterale, proprio perché non prendeva sul serio l'idea vichiana – e pasoliniana – secondo cui la prima lingua coincide con ciò che i primi uomini hanno sensibilmente immaginato percependo il mondo<sup>33</sup>. La portata estetica del gesto di Pasolini come regista consiste proprio nel provare a fare ciò che Vico riteneva per l'uomo moderno non praticabile. In questo senso, la realtà è definita «cinema in natura». La macchina da presa nella sua ri-scrittura realizza un doppio movimento: da un lato, assumere il punto di vista, lo sguardo, di coloro che avevano avuto la rivelazione di una realtà dotata di un senso originario, quello del mito; dall'altro, con la soggettiva libera indiretta nel cinema non si annulla, in quel movimento regressivo, lo sguardo di colui che tale prospettiva fa propria sentendone al tempo stesso (e facendola sentire allo spettatore) la profonda alterità. Pertanto, *Medea*, *Edipo re*, *Appunti per un'Orestiade africana* vanno considerati tentativi "vichiani" di praticare un plurilinguismo regressivo: prendendo le distanze dalla modalità razionale, dallo sguardo borghese addomesticato dalla scienza moderna e dalla fede in una realtà oggettiva a cui le parole fanno

<sup>31</sup> Su questa relazione tra nucleo politico e nucleo linguistico nella teoria genetico evolutiva di Vico, mi permetto di rimandare a P. Brook-S. Fortuna, *Ironia, antagonismo sociale, mostri poetici: tre aspetti del plurisemiotismo di Vico*, in S. Fortuna-R. Saetta Cottone (eds.), *Plurilinguismo: prospettive storiche, critiche, interdisciplinari*, «Areté, International Journal of Philosophy, Human and Social Sciences» 3 (2018), pp. 110-138, consultabile al sito: <https://arete.unimarconi.it/volume-3-2018/> [05.08.2023].

<sup>32</sup> P.P. Pasolini, *Res sunt nomina*, in Id., *Empirismo eretico*, Garzanti, Milano 1972, p. 274.

<sup>33</sup> Cfr. U. Eco, *Metafora e semiosi*, in Id., *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984, pp. 141-198.

riferimento in modo convenzionale, il regista ridà vita alle modalità più arcaiche di una creazione poetica del mondo percepito attraverso i miti di cui sono protagonisti divinità, eroine ed eroi<sup>34</sup>. E una ragione per cui Pasolini compie la sua svolta filmica è che il gesto paradossale di fusione e scarto della soggettività del regista rispetto a quelle dei soggetti rappresentati è molto più forte nel caso del cinema che in quello della letteratura. Nella seconda, il discorso indiretto libero praticato da Pasolini è meno radicale, perché la prospettiva dello scrittore soverchia quella dei protagonisti del popolo a cui dà voce, i quali restano all'interno del linguaggio verbale evoluto, in cui lo stesso dialetto utilizzato, originariamente orale, è tradotto nella forma scritta dell'opera.

Il cinema può invece esplorare la stratificazione, la polisemia ed eterogeneità del linguaggio della realtà, mostrando lo stesso gesto teorico a cui tale esplorazione estetica corrisponde<sup>35</sup>. È anche in questo senso che Pasolini definisce la sceneggiatura una struttura che vuole essere altro da sé<sup>36</sup>: la forma linguistica più evoluta, il testo scritto, desidera regredire a quella forma più primitiva che è la scrittura di cose, il linguaggio della realtà (fatto di «parole reali», come le definisce Vico). Tuttavia, il cinema non si limita ad attingere a tale realtà. Come osserva Garroni riferendosi alla riflessione di Vertov sul linguaggio cinematografico:

E la singolarità consiste in questo: che si tratta di un linguaggio che fa tutt'uno con la realtà colta sul fatto, forse qualcosa che può essere avvicinato, tenendo in debito conto le differenze storiche e culturali delle due epoche, alla cosiddetta lingua della realtà del Pasolini degli anni Sessanta, non mancante tuttavia, questa come quello, di elementi soggettivi e patetici, nonché di forti inclinazioni liriche<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> Su questo v. P. Desogus, *op. cit.*, p. 100.

<sup>35</sup> Molti film di Pasolini contengono elementi teorici (un caso emblematico è *La ricotta*). Essi sono esposti in maniera divulgativa anche in interviste e documentari, si veda e.g. il cortometraggio documentaristico del 1966, *Il cinema di Pasolini (appunti per un critofilm)* di Maurizio Ponzi ([https://www.youtube.com/watch?v=DEs\\_fq\\_Brcg](https://www.youtube.com/watch?v=DEs_fq_Brcg) [05.08.2023]). Per un'analisi di questi elementi rimando al lavoro di tesi magistrale di P. Concistrè, *Pasolini e il cinema come "lingua scritta della realtà" – Una rilettura in chiave peirciana*, che prende avvio da C. Paolucci, *La "lingua scritta della realtà" tra visibile e dicibile. Pasolini, Eco, Peirce, Deleuze*, «Versus» 106 (2008), pp. 67-83.

<sup>36</sup> P.P. Pasolini, *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., p. 1336: «La sceneggiatura come struttura che vuol essere altra struttura».

<sup>37</sup> E. Garroni, *Estetica del cinema*, cit.

La dimensione soggettiva, patetica, che assume forse in questo passo una sfumatura svalutativa, è proprio l'elemento che consente il gesto politico di rottura che, secondo Garroni, accomuna la poetica di Vertov e quella di Pasolini:

In ogni caso il “fatto” e una poetica “fattografica”, come in quell'ambiente si diceva, s'impongono in Vertov non come riduttivo realismo, ma come un antidoto attivo e creativo contro la lebbra dei “vecchi film, romanzati, teatralizzati e simili” (il suo bersaglio era il film “recitato”) e forse, sotto la spinta di un entusiasmo rivoluzionario, macchinistico e antiburocratico [...] che non fu mai condiviso dai funzionari sovietici [...], contro lo stesso teatro e la stessa letteratura. Il suo scopo era di far parlare la realtà, come essa per sé stessa non fa mai immediatamente<sup>38</sup>.

La polemica di Pasolini contro il naturalismo (riferito specificamente alle arti) va nella stessa direzione, riconoscendo la necessità di rendere visibile anche l'occhio che restituisce alla realtà il suo potere simbolico, l'occhio della cinepresa, in qualche modo equivalente allo sguardo filosofico di Vico nella *Scienza nuova*, che ribadisce l'impossibilità per esso di coincidere con la dimensione poetica del linguaggio delle origini, ma che fa della tensione un gesto di resistenza politica.

## 2. *Realtà (immagine), linguaggio, arti: una convergenza etico-politica?*

Nel suo ultimo saggio, il già citato *Immagine, linguaggio, figura*, Garroni imprime una direzione inedita al proprio pensiero. In questo libro del 2005 (che è anche l'anno della morte di Garroni), lo studioso rinuncia agli strumenti esegetici critico-testuali utilizzati negli scritti precedenti per comprendere (e far comprendere) il pensiero di autori considerati rilevanti per una riflessione sull'estetica in quanto filosofia non speciale. La questione non è più qui prioritariamente quella dell'estetica come disciplina non speciale. Si mette invece a tema, come chiaramente preannunciato fin dal titolo, la natura dell'immagine nei suoi rapporti con il linguaggio da un lato, e con la figura (e in particolare quella artistica) dall'altro. Il fatto che il saggio contenga una riflessione glottogenetica va anche messo in rapporto, credo, con

---

<sup>38</sup> *Ibidem*.

le ricerche di un suo allievo, Stefano Velotti, sulla filosofia di Vico<sup>39</sup>, a cui Garroni non fa però riferimento in modo diretto. Chiariamo subito che il piano dell'immagine interna corrisponde a quello pasoliniano della realtà, intesa come quell'esperienza complessa che è sul piano genetico la matrice simbolica per la produzione del linguaggio verbale così come delle arti. L'affinità forte tra le due nozioni è data anzitutto dal carattere enigmatico dell'immagine interna – Garroni torna a più riprese a riferirsi all'enigma dell'immagine – legato al fatto che la sua natura ci sfugge in maniera costitutiva, così come si dà per Pasolini il mistero del linguaggio della realtà, nella sua totalità polisemica mai pienamente afferrabile. Cercando di comprendere tale enigma, emerge per Garroni la condizione paradossale dell'immagine interna, la tensione tra dimensioni opposte che la caratterizza: la percezione della realtà è stabile e al tempo stesso intrinsecamente indeterminata, multiprospettica e pluri-interpretabile (frutto di scorci e di profili che si susseguono escludendosi reciprocamente, o anche sovrapponendosi e integrandosi). Nel nostro modo di percepire il mondo attraverso la forma dell'immagine interna confluiscono non solo tutti i sensi e la facoltà dell'immaginazione, ma anche quella del ricordo che connette il presente alle nostre esperienze passate e colora il tutto con una dimensione affettiva ed espressiva, che si sedimenta attraverso diverse forme di vissuto.

Il linguaggio sembra essere sempre implicato in questa modalità percettiva (che ha costantemente a che fare con il riconoscimento di elementi e quindi con categorie verbalizzate). Garroni ci invita però a porci in una prospettiva genetica per pensare la correlazione necessaria tra percezione e linguaggio, in un'ottica che richiede, in particolare per quanto riguarda la filogenesi, di pensare al linguaggio verbale come a qualcosa che a un certo punto dell'evoluzione biologica non c'era e che si è poi sviluppato. Il linguaggio deve avere nella percezione interpretante la sua matrice genetica, e quest'ultima si radica in quell'espressività naturale che è coagulata in luoghi determinati della percezione costituita per immagini interne. Questi punti di particolare significatività sono incarnati nei corpi, nei volti, nei movimenti degli esseri viventi. In essi il nostro percepire – nei tratti delineati dal modello garroniano – trova una modalità di comunicazione naturale a cui fare appiglio proprio per condividere con altri la

---

<sup>39</sup> S. Velotti, *Sapienti e bestioni. Saggio sull'ignoranza, il sapere e la poesia in Giambattista Vico*, Pratiche, Parma 1995.

propria esperienza plurinterpretante del mondo. Questa coappartenenza naturale di immagine interna e linguaggio espressivo è un tratto essenziale del modello genetico, con un'ascendenza vichiana non tematizzata. Per Garroni, che si è a lungo interrogato sulla creatività linguistica, è essenziale sottolineare come la tensione tra determinatezza e indeterminatezza propria dell'immagine interna si trasferisca nel linguaggio e sia in particolare il carattere distintivo dell'eloquio poetico delle origini. Come osservava già Vico, esso viene poi via via saturato in un processo che abolisce l'indeterminato, condanna la vaghezza, assumendo come modello i linguaggi tecnico-scientifici, uno sviluppo a cui, com'è noto, anche Pasolini ha dedicato un'attenzione inquieta.

Ma se dunque le lingue storico-naturali, ossia alcuni suoi usi, mantengono dell'immagine interna il carattere polisemico e multiprospettico, le figure hanno per Garroni una relazione diversa con essa. La figura è il prodotto di una costruzione artificiale che introduce una convenzione culturale. Quest'ultima è preconditione essenziale perché la figura possa essere compresa. Attraverso la figura, l'artista (ad esempio il pittore) seleziona intenzionalmente dall'immagine interna una serie di tratti che vengono riprodotti e fissati attraverso un'esteriorizzazione dell'immagine interna. La figura, nel suo prodursi, seleziona sempre un unico canale sensoriale. Chiariamo che il concetto di figura introdotto da Garroni è molto ampio e include qualsiasi tipo di segni e dunque anche codici semiotici, sistemi di scrittura, ecc., ma esso mira a identificare un campo di indagine privilegiato, che è quello delle figure artistiche. Tra di esse esibisce un certo carattere di prototipicità l'arte figurativa, in cui sembrerebbe prendere corpo la relazione più tipica tra immagine interna e figura. Tuttavia, ciò non implica affatto per Garroni che le arti figurative siano in qualche modo superiori alle altre arti, anzi, e le ragioni di ciò ci riportano a un'altra affinità importante con la poetica di Pasolini rispetto al nesso tra pittura e linguaggio della realtà/scrittura del cinema.

La figura artistica in generale – e quella pittorica in particolare – è concepita da Garroni come l'opposto dell'immagine, in quanto è statica e non dinamica e ha un unico *medium* sensoriale: il visivo. Essa ha inoltre, al contrario dell'immagine, uno stile, che è appunto il prodotto di una selezione di tratti che non è mai casuale, ma avviene appunto secondo modalità che consentono di individuare, a più livelli, uno stile.

In una concezione generale dell'esperienza estetica che considera

essenziale il nesso che la figura è in grado di stabilire con l'immagine interna, l'obiettivo dell'arte consisterebbe nel mimare e restituire alla coscienza dello spettatore il movimento, per lo più invisibile, che accompagna il costituirsi dell'immagine interna. Tale fine pare essere realizzato in modo più perspicuo dall'arte figurativa:

L'opera d'arte può indurre nella *mente* dell'osservatore, mediante i suoi propri artifici e il talento dell'artista, l'idea che essa ostenda sempre il funzionamento dell'immaginazione anche nella mobilità interna e nella sua inesprimibile totalità, ciò che la comune immagine interna può soltanto avvertire tacitamente e che l'arte invece, costituendo *una sorta di riflessione in azione sull'immagine interna mediante figure, può far cogliere coscientemente*<sup>40</sup>.

Il carattere specifico dell'arte è dunque anzitutto legato alla comprensione dell'attività soggettiva da cui essa scaturisce, un'esperienza che non a caso Kant riferisce al giudizio riflettente, un giudizio che coincide con un sentimento e non con un atto intellettuale. Tuttavia, tale riflessione incarnata nella pratica artistica e nella sua fruizione sembra emergere con più difficoltà nella figura pittorica: essa ha infatti il massimo grado di fissità e per raggiungere l'obiettivo della «riflessione in azione sull'immagine interna», indicato da Garroni, l'ausilio linguistico costituito dalla critica d'arte ha un ruolo di maggior rilevanza: un ruolo che ci si può spingere fino a considerare indispensabile.

Ciò declina in un modo specifico il senso in cui Roberto Longhi, professore di Pasolini all'università e autore importante per Garroni, concepiva la propria attività di critico come traduzione, in ambito linguistico, di configurazioni analoghe a quelle pittoriche, che ha statuto intermedio tra la letteratura e la critica, tra la produzione poetica e l'analisi e la riflessione comprendente. Nella recensione della raccolta di scritti di Longhi curata da Gianfranco Contini – uscita, come il volume continiano, nel 1973 e ripubblicata nel secondo volume dei *Saggi sulla letteratura e sull'arte*<sup>41</sup> –, Pasolini esordisce con un breve ricordo autobiografico, quello lontanissimo degli anni universitari in cui il carismatico professor Longhi in un'aula sperduta di via Zamboni mostrava e commentava le sue diapositive. La magia di

---

<sup>40</sup> E. Garroni, *Immagine, linguaggio, figura*, cit., p. 98.

<sup>41</sup> Cfr. P.P. Pasolini, *Recensione a G. Contini, Scritti di Roberto Longhi*, in Id., *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit., p. 1977.



quelle lezioni portava lo studente diciassettenne a ritenerle un episodio totalizzante, al di là del quale, il professor Longhi, una volta dunque uscito dall'aula, cessava di esistere. La totalità di quell'esperienza che fondeva parola e immagine si riflette nella prima critica alla raccolta che riguarda la mancata pubblicazione delle riproduzioni a cui si riferiscono le analisi. Per Pasolini, infatti, l'opera di Longhi si dava appunto in un'unità inscindibile di parola e immagine pittorica. In questa prospettiva, anche la scelta continiana di una successione cronologica secondo il modulo storiografico del manuale di storia dell'arte gli appare del tutto estranea, al modo di lavorare di Longhi che è descritto attraverso l'aggettivo «obliquo»; la sua modalità di avvicinarsi ai quadri è obliqua, in quanto il mistero di una figura pittorica viene per lo più risolto facendo appello a una serie di dettagli di cui si propone una decifrazione altamente originale (anche nella formulazione linguistica). Per Pasolini, l'obliquità dell'approccio critico di Longhi mette in gioco in modo implicito ciò che più gli sta a cuore: il rapporto con la realtà stabilito però attraverso la relazione tra la figura pittorica e il discorso che crea una dimensione estetica ulteriore. Per questo non è un caso che, nel ricordare la compenetrazione di elementi nella performance accademica di Longhi, costituita dai commenti alle diapositive presentate che si succedevano rapidamente, Pasolini coglie un aspetto estetico che connette in modo esplicito al cinema.

Il rapporto con la figura pittorica del cinema è parte integrante del film *La ricotta* che presenta inserzioni cromatiche che ricostruiscono squarci di quadri all'interno dell'azione filmica affidata a riprese in bianco e nero. L'alternanza tra questi elementi culmina nel crollo rovinoso ed esilarante del quadro vivente in cui le figure del *tableau*, perduta la dimensione statica, ritrovano un'espressività a tutto tondo nel riso liberatorio a cui si abbandonano. Il modo in cui la cinepresa vaga su squarci diversi del quadro vivente, soffermandosi su dettagli fisiognomici, riproduce in qualche modo l'ispezione percettiva con cui il pittore a partire da un'immagine interna, dinamica e multisensoriale, seleziona attraverso uno stile particolare elementi. L'impossibilità di congelare il quadro vivente in una ripresa soddisfacente ha una valenza iconoclasta, che può essere sintetizzabile in una terminologia garroniana con il motto: perisca la figura affinché l'immagine possa emergere di nuovo. E, in questo senso, si può aggiungere che a Pasolini del metodo longhiano restava estraneo il desiderio di rimanere nell'ambito dell'immagine pittorica sia pure in una ten-



sione critico-poetica che produce su di essa un discorso illuminante. L'approdo di Pasolini al cinema lo ha trainato fuori da un universo poetico e letterario (che da studente lo aveva attratto, spingendolo a interrompere la tesi di laurea chiesta al professor Longhi) e condotto verso un *medium*, quello cinematografico, giudicato maggiormente capace di esprimere il linguaggio della realtà, linguaggio in cui il corpo e il volto, le loro dimensioni espressive ed erotiche, hanno un ruolo di primo piano. Del resto, nella voce sull'estetica del cinema, riprendendo alcune ricerche del suo allievo Pietro Montani, Garroni sembra pienamente concorde con Pasolini sul fatto che il cinema è in grado di aderire all'esperienza in un modo in cui alla letteratura non è consentito fare:

Il cinema infatti non tende a polarizzarsi su uno dei lati di quella duplicità unitaria, nella forma dell'immagine, del senso conquistato o addirittura del concetto, come accade nelle arti tradizionali e nell'uso artistico (e, tanto più, scientifico) del linguaggio verbale, ma può indugiare precisamente nello stesso intervallo fluttuante della mobile unità della duplicità, tra dati sensibili e loro organizzazione. Entra dunque nell'opera filmica qualcosa che in un certo senso non è ancora opera e che la letteratura tende a espungere, pur senza eliminarlo senz'altro: entra il contingente e il fattuale che si va formando in necessaria sensatezza e in finzionalità creativa, e quindi la sua intrinseca e paradossale temporalità, insieme ai residui di datità e, in un certo senso, proprio al 'caso' di Bazin<sup>42</sup>.

Ovviamente questo non significa che il cinema possa costituire il doppio dell'immagine interna. Anche il cinema, come ogni altra figura artistica, lavora su dimensioni sensoriali distinte, che vengono poi associate in maniera artificiale: sia per Pasolini che per Garroni, nel cinema la simultaneità di più tipi di figure (visive, acustiche) e di movimenti è il frutto del montaggio, operazione che non riesce a riprodurre i tratti dell'immagine interna, ma può, come tutte le arti, solamente evocarli, sia pure con una migliore approssimazione all'effetto di flagranza dell'immagine interna<sup>43</sup>. Non si tratta, però,

---

<sup>42</sup> E. Garroni, *Estetica del cinema*, cit.

<sup>43</sup> Pasolini rifiutava nel cinema l'idea di un approccio mimetico al rapporto con la realtà anche attraverso specifiche operazioni di distinzione tra il piano dell'immagine visiva e piano vocale. Su questo aspetto della poetica pasoliniana, rimando a

da parte di Pasolini, di scelte meramente stilistiche, ma di un'attività artistica che si considera inscindibile, nella sua fedeltà al linguaggio della realtà, dall'impegno etico-politico. Proprio alla luce del modello garroniano, che distingue e articola immagine interna, linguaggio e figura artistica, il tentativo strenuo di attingere, attraverso l'attività artistica, alla dinamicità dell'immagine interna, è esemplare di un'attività che, più che glorificare o assolutizzare il valore dell'arte, mira a un'azione trasformativa ad ampio raggio. E Pasolini non esita per questo a far fallire programmaticamente la propria arte, nel progetto confluito in *Petrolio*, quando anche l'arte gli si rivela vittima di involuzioni etico-politiche giudicate ormai irreversibili. Anche Garroni conclude la sua ultima opera con alcune considerazioni pessimistiche sul presente e con la precisazione che il ruolo attribuito all'arte in rapporto all'immagine interna va visto in ogni caso in una prospettiva storica, e che non si può escludere che esso sia già esaurito o almeno sia in inarrestabile declino. Il punto non è però di piangere la fine dell'arte, ma di testimoniare con lucidità la perdita di un modo di fare esperienza e la sua sostituzione con un altro. Tra i due c'è...

...la stessa differenza che passa tra un vivere ottuso, abbandonato esclusivamente al risaputo e ai piccoli affari quotidiani e un vivere attento, pensante e comprendente, che non coincide affatto con una differenza di classe, neppure tra intellettuali e non-intellettuali, e ancora meno tra poveri e ricchi. A questo punto però mi domando, con l'intenzione di concludere, se non amaramente, almeno interrogativamente: ma, arte o non arte, la cultura dominante attuale, dominata da ricchi ottusi, ovvi e interessati, non certo dediti ad affari piccoli e quotidiani, consente ancora di sperare in un'alternativa decente? Purtroppo non si può essere ottimisti, anche se certi figuranti dovessero abbandonare la scena, come è augurabile. Ormai si è istituzionalizzato il banale ed espulso ciò che più conta, non tanto l'arte, di cui ci importa fino a un certo punto e solo a certe condizioni, ma soprattutto il comportamento civile, le irrinunciabili esigenze etiche, l'interesse alla comprensione delle cose, insomma: la 'mente' dei cittadini, di cui invece ci importa molto in primissima istanza<sup>44</sup>.

Pasolini ha vissuto il suo pessimismo in maniera più radicale, anche

---

P. Desogus, *op. cit.*, pp. 82-84.

<sup>44</sup> E. Garroni, *Immagine, linguaggio, figura*, cit., p. 118

perché si è trattato di un esito progressivo, segnato da disillusioni e abiure, con un punto di partenza animato invece da una fiducia travolgente nel potere trasformativo della sua arte. Alla fine, tale atteggiamento ha investito lo stesso senso della sua opera, mettendo in questione il ruolo stesso che l'arte poteva ancora avere nello scenario apocalittico del neocapitalismo. *Petrolio* rappresenta proprio quell'approdo di chi non sapeva o non voleva più distinguere l'opera da quella realtà che si sforzava di afferrare (senza più speranze di salvezza) – bruciando il più possibile le distanze e le mediazioni. La citazione di Garroni riportata sopra compare nella *homepage* della Cattedra internazionale Emilio Garroni; commentandola, nella prima *lectio magistralis* che ne ha inaugurato il ciclo nel 2005, *Emilio Garroni: un orizzonte di senso*, Tullio De Mauro, amico e compagno di pensiero, ricordava:

Poiché il maturato pessimismo altro non pare lasciarci, altro non pare chiederci se non aiutarci a procedere “nel mondo vasto e terribile” (disse una volta Gramsci, e voleva apparire scherzoso, e non era): procedere tendendo ad altri la nostra mano, stringendo le mani degli altri, *hand by hand*<sup>45</sup>.

Università degli Studi Guglielmo Marconi (Roma)  
[s.fortuna@unimarconi.it](mailto:s.fortuna@unimarconi.it)

---

<sup>45</sup> T. De Mauro, *Un orizzonte di senso*, prima *lectio magistralis* della Cattedra internazionale Emilio Garroni, 10 dicembre 2005; [www.cieg.info/tullio-de-mauro-un-orizzonte-di-senso/](http://www.cieg.info/tullio-de-mauro-un-orizzonte-di-senso/) [05.08.2023].



## NOTE E DISCUSSIONI



## I “quaderni” su Rosmini e Aristotele e le radici speculative della storiografia di Bruno Nardi\*

di

MASSIMILIANO LENZI

I. Quando, in una lettera del 1938, Bruno Nardi scriveva a Giovanni Gentile di non essere un dantista – volendo dire che i suoi contributi non si limitavano a Dante, ma soprattutto che lui non era semplicemente un letterato né un erudito ma un filosofo<sup>1</sup> –, riprendeva il filo di un discorso mai interrotto. In quell’affermazione epigrafica – «Io non sono un dantista» – risuonava, per chi come Gentile sapeva prestarle ascolto, l’eco di parole antiche ma sempre attuali, le parole con cui Nardi, nel lontano 1914, ancora giovane prete, aveva tenuto a far sapere allo stesso benevolo interlocutore di essersi a lungo «occupato» di filosofia ma «non per sport», bensì per un «intimo bisogno» che lo aveva portato a porsi dei «problemi» su cui, «una volta posti», non era stato più in suo «potere di passar sopra»<sup>2</sup>. Certo, le circostanze in cui adesso Nardi si trovava a ribadire il proprio impegno speculativo erano cambiate, ma non erano meno gravose. Nel ’14 prevaleva il disagio di una condizione sociale, quella religiosa, mal vissuta e probabilmente mai veramente voluta, e che di lì a pochi mesi Nardi avrebbe trovato la forza morale di abbandonare<sup>3</sup>. Adesso era invece un sentimento di profonda delusione umana e professionale, dovuto

---

<sup>3</sup> Nardi, ordinato prete nel 1907, dopo essere stato novizio francescano e aver lasciato l’Ordine nel 1901 («Questa vita che un anno fa abbracciai, forse con più deliberazione che sentimento, vengo ora a conoscere che non fa per me»), abbandona definitivamente la vita religiosa nel novembre del 1914, all’età di trent’anni (Nardi era nato alle Spianate nel 1884). Nel 1941, chiedendo di essere riammesso nella Chiesa cattolica *more fidelium*, verrà ricordata la sua «renitenza a entrare negli ordini sacri e come» questa fosse stata vinta dalla famiglia «con preghiere e minacce» (cfr. L. Simoni Varanini, *Bruno Nardi a Pescia. Il carteggio con Giuseppe Prezzolini*, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, Firenze 2005, pp. 11 e 42). È tuttavia di cruciale importanza tenere presente che il sentimento religioso di Nardi, vissuto «come esperienza interiore e soggettività in atto» (G. Stabile, *Il De unitate*, cit., p. 389), non verrà mai meno.

a un concorso universitario di cui Gentile gli aveva di fatto anticipato l'esito negativo<sup>4</sup>. Ma a rendere la situazione penosa – «per quanto abbiate cercato di rassicurarmi», scriveva Nardi, «sul conto che fate di me [...], me ne sono tornato un po' abbacchiato» – non era tanto la bocciatura che veniva profilandosi, e su cui nulla poteva fare, quanto le motivazioni che, nella anticipazione di Gentile, sarebbero state addotte dai commissari: essersi «smarrito, intorno a questioni aneddotiche» ed aver «perso di vista i problemi di maggiore importanza». Più precisamente, come emergerà dal verbale, due erano gli appunti mossi: 1. avere competenze limitate al solo ambito della filosofia medievale (quando a concorso era una cattedra di Storia della filosofia); e, cosa ancor più grave, 2. essere anche in quell'ambito limitato della storia meno filosofo che filologo: «Per quanto egli abbia raccolto la sua attenzione quasi sempre sul medioevo, anche in questo campo ha lavorato più filologicamente che filosoficamente; e l'ammirevole probità del suo lavoro filologico non può far dimenticare il suo limitato interesse per i problemi propriamente speculativi»<sup>5</sup>.

Tale giudizio, come del resto altri analoghi che con meccanica e irresponsabile indifferenza si sarebbero comodamente ripetuti<sup>6</sup>, col-

<sup>4</sup> Si trattava di un concorso per una cattedra di Storia della filosofia nella Facoltà di Magistero della Reale Università di Messina. Cfr. «Bollettino Ufficiale del Ministero dell'Educazione Nazionale», 66/1 (1939), Parte II, Atti di Amministrazione, pp. 480-488 (ringrazio Stefania Pietroforte per avermene trasmesso copia).

<sup>5</sup> Ivi, p. 485. Questo giudizio faceva il paio con quanto si poteva leggere sopra, dove, a proposito dei suoi studi di filosofia dantesca, pure giudicati «molto notevoli», i commissari avevano scritto che essi avevano «però talora carattere più letterario che filosofico o tenore strettamente teologico» (affermazione, quest'ultima, del tutto immotivata, considerata l'esplicita presa di posizione di Nardi sul carattere eminentemente filosofico della teologia medievale [cfr. *infra*]).

<sup>6</sup> Prima di vincere (ma non senza contrasti per dirla con Stabile) il concorso come straordinario alla cattedra di Storia della filosofia medievale dell'Università Cattolica di Milano nel 1951 (cfr. «Bollettino Ufficiale del Ministero della Pubblica Istruzione», 79/20 (1952), Parte II, Atti di Amministrazione, pp. 1126-1129), a 67 anni, con chiamata all'Istituto di filosofia dell'Università di Roma (dove dal 1938, in qualità di libero docente per chiara fama, era incaricato dello stesso insegnamento), Nardi vedrà respinta la sua candidatura a una cattedra di Storia della filosofia altre due volte: all'Università di Cagliari nel 1949 e all'Università di Pavia ancora nel 1951. Un esito altrettanto negativo, ma forse meno traumatico (cfr. però la lettera di Nardi a Gentile n. 55 del 23 febbraio 1934, non priva di una punta polemica, e l'immediata e lapidaria replica di Gentile del 25 febbraio), aveva avuto la sua prima partecipazione al concorso per una cattedra di Storia della filosofia sempre alla Reale Università di Messina nel 1933 (non quindi 1931, come indicato in G. Stabile, *Bruno Nardi*, cit., p. 370: cfr.



piva Nardi (nell'anticipazione fattane da Gentile), ma colpisce anche chi con l'opera di Nardi abbia una sia pur minima familiarità. Bene inteso, non che Nardi non si riconoscesse in quel «lavoro filologico» (che però non era certo aneddotica erudizione, ma competenza linguistica e paleografica)<sup>7</sup>, e non ne riconoscesse l'importanza, soprattutto in un settore, quello della filosofia medievale, scarsamente noto e indagato (almeno al di fuori – come ripeteva – del solito Tommaso).

«Bollettino Ufficiale del Ministero dell'Educazione Nazionale» 61/27 (1934), Parte II, Atti amministrativi, pp. 2387-2393. Quel concorso fu vinto da Ugo Spirito, e Gentile presiedeva la commissione giudicatrice). Quanto invece al noto tentativo intrapreso da Gentile nel 1941 di far chiamare Nardi all'Università di Roma per alta fama, la preziosa documentazione raccolta in T. Gregory-M. Fattori-N. Siciliani De Cumis (eds.), *Filosofi università regime. La scuola di Filosofia di Roma negli anni Trenta. Mostra storico-documentaria*, Istituto di Filosofia-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Roma-Napoli 1985, pp. 100-101 e 125-132, va adesso integrata con L. Bianchi, *Dal Pra, Nardi e l'insegnamento della filosofia medievale nelle università italiane* (in corso di stampa nella «Rivista di storia della filosofia»), che rivela come la cosa non sia andata a buon fine non solo per le ingerenze del Vaticano. Può sembrare inappropriato insistere su tutto questo, ma il caso di Nardi è semplicemente enorme, come ben rilevato dalla relazione di minoranza di Ugo Spirito, uno dei commissari nel concorso del 1949: «Bruno Nardi è storico di fama internazionale e le sue opere sulla filosofia medioevale dimostrano un'eccezionale padronanza della storia del pensiero dall'antichità classica fino a tutto il Rinascimento. Egli ha portato tali contributi alla conoscenza della storia dell'averroismo latino e della filosofia di Dante da imporre la necessità di un riconoscimento già troppo ritardato. È questo un dovere al quale la cultura italiana non può ormai sottrarsi senza colpa» («Bollettino Ufficiale del Ministero della Pubblica Istruzione» 76/34 (1949), Parte II, Atti di Amministrazione», p. 2252). Appaiono allora inoppugnabili le parole di Tullio Gregory, che ricordavano come Nardi ricoprì una cattedra universitaria «come professore di ruolo, quando la sua fama mondiale aveva già da tempo superato quella dei suoi colleghi e giudici» (*Opera e studi di Bruno Nardi*, «La Provincia di Lucca» 10 [1970], pp. 5-13, p. 10; e analogamente P. Rossi, *Un altro presente. Saggi sulla storia della filosofia*, il Mulino, Bologna 1999, pp. 170-171). E a conferma di questa fama, cfr. Étienne Gilson in una lettera inviata a Nardi il 22 marzo 1960: «Vous êtes intensément présent ici par vos écrits; le P. Maurer parle de vous comme si vous étiez un de nos professeurs, dont nous serions tous les élèves» (in P. Dronke [ed.], *Etienne Gilson's Letters to Bruno Nardi*, SISMEL- Edizioni del Galluzzo, Firenze 1998, p. 15). Per tutto questo, ambigue e francamente riduttive appaiono le considerazioni di E. Garin, *Ricordo di Bruno Nardi (1884-1968)*, «Studi danteschi» (1968), pp. 5-28, p. 7. Ma sui rapporti tra Nardi e Garin sarà da vedere l'illuminante studio di L. Bianchi, *Bruno Nardi e la tradizione aristotelica (con un'inedita lettera di Nardi a Gemelli)*, in P. Falzone-M. Lenzi (eds.), *Tra Rosmini e Gentile. Il medioevo teoretico di Bruno Nardi*, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, Firenze in stampa

<sup>7</sup> «Invitato a collaborare nella *Rivista di Filos. Neo-Scol.*, mi sono sempre occupato di ricerche filologiche intorno alla filosofia del medioevo» (B. Nardi, Lettera n. 9, ed. Stabile, cit., p. 385).

In questo senso acutissima era stata in lui fin dall'inizio la percezione dell'arretratezza scientifica della cultura medievistica italiana, che ad eccezione dell'edizione di Quaracchi di Bonaventura, non poteva certo competere con l'impresa tedesca dei *Beiträge* o con la collezione lovanese de *Les philosophes belges*<sup>8</sup>. Nardi era d'altra parte perfettamente consapevole che qualsiasi giudizio storico richiedesse un preliminare accertamento dei fatti; che senza un ampliamento della base documentaria, senza nuove edizioni di testi, e di edizioni affidabili, e quindi senza il possesso di adeguati strumenti filologici per poterle costituire, quel giudizio sarebbe stato un vuoto e astratto pregiudizio, come pregiudizio era quello del tomismo di Dante (e che presto sarebbe diventato il pregiudizio del tomismo di Sigieri) che Nardi, proprio partendo dai suoi studi "filologici", riteneva di aver demolito pezzo per pezzo<sup>9</sup>. Ecco allora qual era il punto: che «quelle ricerche filologiche intorno alla filosofia del medioevo», condotte anche su fonti manoscritte, non erano e non volevano essere fine a sé stesse, ma in funzione di una intelligenza critica del pensiero medievale. La preparazione filologica era dunque concepita a servizio di una problematica schiettamente filosofica<sup>10</sup>. Quello che sembrava dettaglio

<sup>8</sup> Cfr. Id., *Filosofia medievale*, «La Voce», 30 ottobre 1913, p. 1190. Ma si vedano analogamente P. B. Rossi, *Gli studi di filosofia medievale nel dopoguerra*, in E. Donaggio-E. Pasini (eds.), *Cinquant'anni di storiografia filosofica in Italia. Omaggio a Carlo Augusto Viano*, il Mulino, Bologna 2000, pp. 83-99, e L. Sturlese, *Filologia e filosofia medievale: il contributo italiano*, «Bollettino della società filosofica italiana», n. s. 222 (2017), pp. 27-47.

<sup>9</sup> B. Nardi, Lettera n. 99, ed. Pietroforte, cit., p. 259. Invitato da Gentile a collaborare alla nuova collana laterziana di «Filosofi antichi e medievali» (in cui cfr. Tommaso d'Aquino, *Opuscoli e testi filosofici scelti ed annotati da Bruno Nardi*, 3 t., Gius. Laterza & figli, Bari 1915-1917), Nardi rispondeva nella Lettera n. 5 dell'8 febbraio 1913: «Le sono grato del manifesto della nuova collezione da Lei ideata. La quale più che utile è ormai una necessità. In generale, in Italia, quello che si conosce poco è appunto la storia della filosofia; e quella poca conoscenza che si ha è quasi sempre di seconda mano; per cui poi i giudizi che via via vien fatto di udire intorno a questo o a quel sistema son vuoti di contenuto filologico, e quindi aprioristici, anziché sintetici come dovrebbero essere per essere giudizi veramente storici. Bisogna fornire agli studiosi di filosofia fra noi, un più abbondante materiale che finora non avessero a disposizione. Per questo credo che la sua raccolta riuscirà di grande vantaggio alla cultura del paese, che necessita richiamo dal vuoto astrattismo alla realtà concreta della storia». E a queste considerazioni faceva seguire il suggerimento di un impressionante piano editoriale, che già testimoniava la sua avanzata percezione della complessità storico-culturale del medioevo filosofico.

<sup>10</sup> Nardi lo avrebbe ripetuto incessantemente facendo appello al «buon metodo della ricerca storica, la quale consiste, come ha insegnato il nostro Vico, nell'ac-

aneddotico era sfumatura teorica che precisava il significato storico di una dottrina. E dal momento che Nardi – anche in questo precursore – rifiutava la distinzione tra filosofia e cultura e vedeva circolare il pensiero in ogni documento storico, non solo filosofico, ma anche poetico, scientifico e soprattutto teologico<sup>11</sup>, si scambiava per ridondante e accessorio ciò che invece aveva sempre significato storico e concettuale<sup>12</sup>. Ed era proprio questo che Nardi voleva dire a Gentile,

---

certare il vero con l'autorità dei filologi e nell'avverare il certo con le ragioni de' filosofi» (B. Nardi, *Dante e la filosofia*, in Id., *Nel mondo di Dante*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1944, pp. 209-245, p. 232, n. 3). È questo un vero «topos nardiano», come l'ha definito Gian Mario Cao (*Appunti storiografici in margine al carteggio Gilson-Nardi*, «Giornale critico della filosofia italiana» 80 (2001), pp. 137-170, p. 165), che trova un corrispettivo in una pagina di Gentile tratta da *Il concetto della storia della filosofia* (cfr. G. Gentile, *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Garzanti, Milano 1991, p. 281) che Nardi dovette avere ben presente.

<sup>11</sup> Cfr. T. Gregory, *Bruno Nardi*, «Giornale critico della filosofia italiana» 47 (1968), pp. 469-501, pp. 484 e 487. E proprio questo gli verrà costantemente ritorto contro, sulla base di una meccanica distinzione tra cultura e filosofia. Cfr. ad es. «Bollettino» 76/34 (1949), cit., p. 2243: «Nello stesso ambito del medioevo in cui egli si muove, l'interesse più propriamente speculativo è sopraffatto dall'interesse per certi aspetti della cultura medioevale non direttamente attinenti al pensiero filosofico: sicché, nel complesso, appare limitata la sua sensibilità alla più schietta problematica della filosofia medioevale».

<sup>12</sup> Esempiare il giudizio di Gilson (riportato anche dall'ottimo G. M. Cao, *Appunti storiografici*, cit., p. 170): «Un livre de vous est toujours un bienfait. Les *Studi di filosofia medievale* ont été les bienvenus; j'y ai retrouvé cette union de pénétration philosophique et de précision historique qui sont la marque distinctive de tout ce qui sort de votre plume» (Lettera n. 10, ed. Dronke, cit., p. 16). La storiografia di Nardi ha evidenti radici teoriche crociane e gentiliane (basti qui B. Nardi, *La vecchia scolastica secondo uno scolastico nuovo*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 4 [1912], pp. 626-635). Ma proprio nella sua tradizionale identificazione di storia e filosofia e nel riconoscimento del nesso profondo che lega pensiero filosofico, teologico e scientifico, Nardi pone con forza la questione di un sapere storico-filosofico come spiegazione concettuale della storia e del pensiero che in quella storia si costituisce. Non è un caso allora che proprio a Nardi faccia appello Giorgio Stabile, polemizzando contro «gli effetti combinati della scuola storica positivista, dello storicismo crociano e, *last but not least*, del suo estremo approdo rappresentato dal metodo della filosofia come sapere storico di scuola gariniana. E qui si misura la solitudine di Nardi che alla professione di storico della filosofia abbinò certo quella di filologo, ma tenendo alto lo sguardo in ogni ricerca alla sua dimensione speculativa e avvertendo come dirimente la questione del cos'è pensare filosofia [...] Tutto l'inverso del metodo sopra citato che alla filosofia sostituisce la storia se non la cronaca della filosofia come somma di dati, e all'interrogarsi e spiegare quale è la forma del pensare di un autore, sostituisce la cronaca del pensato di quell'autore, ovvero la cronaca di ciò che quell'autore ha scritto di aver pensato ovvero, più "concretamente", di ciò che

rivendicando, contro i suoi detrattori, una modernità non solo filologica, ma anche filosofica<sup>13</sup>. Certo, Nardi si rammaricava di non aver visto soddisfatte le proprie legittime aspirazioni, ma ad addolorarlo era evidentemente il fatto che non fosse riconosciuta – nei giudizi che gli venivano prospettati – l'intelligenza filosofica che animava le sue ricerche e restituiva il senso di una vita.

II. Tutto questo per mettere nella giusta prospettiva il nuovo studio di Stefania Pietroforte, un'edizione ampiamente introdotta e commentata di cinque quaderni di Bruno Nardi, scritti tra il 1914 e il 1916 e contenenti il lavoro preparatorio di una tesi di laurea che avrebbe dovuto essere dedicata all'Aristotele di Rosmini<sup>14</sup>.

---

ha scritto di aver letto [...] e così via, rinviandone l'origine, a ritroso e ricorsivamente, di fonte in fonte e sempre più a ritroso senza mai onorare l'autore, che è il primo ad esigerla, di una risposta» (*Dante oggi: il Convivio tra poesia e ragione*, in G. Stabile, *L'esperienza della natura. Pensiero scientifico e disincantamento del mondo da Aristotele a Leopardi*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2023, pp. 151-208, pp. 161-162). Non molto diverso, se ben capisco, il senso delle considerazioni di G. M. Cao, *Appunti storiografici*, cit., pp. 166-167. Ma si veda anche Pietroforte, *Una lettera*, cit., pp. 270-274.  
<sup>13</sup> «E Voi sapete che se mi sono occupato di filosofia medievale, come altri si sono occupati d'Aristotele o d'Epicuro, le mie ricerche si son rifatte sempre alla filosofia antica, e il metodo è stato filologicamente e filosoficamente moderno» (B. Nardi, Lettera n. 99, ed. Pietroforte, cit., p. 260). Dove a ben vedere Nardi rivendicava non solo una competenza da medievista e antichista, ma anche il diritto di fare del medioevo, al pari dell'antichità, un oggetto di studio storico-critico, sottraendolo al dominio della teologia e restituendolo alla storia del pensiero filosofico.

<sup>14</sup> S. Pietroforte (ed.), *Idee e intelletto. I quaderni di Nardi su Rosmini e Aristotele*, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, Firenze 2021. I cinque quaderni – quattro dedicati a Rosmini (*Rosmini I, II, III, IV*) e uno di appunti su Aristotele (*Aristotele 1916*) – contengono un commento analitico di Nardi ad alcuni capitoli dell'*Aristotele esposto ed esaminato* di Rosmini. Per renderne più accessibile la lettura Pietroforte fornisce entrambi i testi, intercalando il commento nardiano con i relativi capitoli rosminiani. Come si è detto il lavoro riguardava un progetto di tesi di laurea. Nardi, in realtà già laureato all'Università cattolica di Lovanio (1911) con una tesi sulla filosofia di Dante (edita prima nella «Rivista di filosofia neo-scolastica» 3 (1911) e 4 (1912) e poi in volume. *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante*, presso l'Autore, Spianate [Pescia] 1912), si era iscritto all'Istituto di studi superiori di Firenze, con l'obbligo della sola tesi, per regolarizzare il titolo conseguito all'estero che non gli consentiva l'accesso ai concorsi per l'insegnamento. Il tema gli era stato proposto dal relatore Giuseppe Melli, che all'Istituto insegnava Storia della filosofia e con cui Nardi aveva istaurato un amichevole rapporto intellettuale. È verosimile quindi immaginare che quella proposta anticipasse consapevolmente il favore del giovane candidato (cfr. S. Pietroforte, *Introduzione*, in *Idee e intelletto*, cit., p. xiv). Dal carteggio con Gentile (cfr. almeno le Lettere n. 11, 14 e 30) si può vedere il procrastinarsi di un

Questi quaderni, scrive l'autrice nell'Avvertenza, sono «frutto di un ritrovamento non casuale», il che vuol dire, se ben capisco, che il suo interesse per essi viene da lontano. In effetti il lettore deve sapere che oltre alla lettera a Gentile, Pietroforte, nel 2004, ha editato il carteggio Nardi-Chiocchetti. Ed è proprio nello studio che introduce quel carteggio – un piccolo gioiello storico-critico in cui molti dei presupposti filosofici (modernisti e crociani) del lavoro di Nardi vengono chiariti, andando ben oltre gli esili dati a disposizione – che Pietroforte ha intuito il valore che questi quaderni, insieme alla filosofia rosminiana, potevano avere per definire ulteriormente l'orizzonte speculativo in cui il giovane Nardi muoveva i suoi primi passi di storico e medievista<sup>15</sup>.

E le cose, mi sembra, stanno proprio così.

Già il titolo, *Idee e intelletto*, restituisce con precisione non solo il tema del confronto che in un aspro e serrato corpo a corpo (esegetico e teoretico) impegna Nardi con Rosmini interprete della noetica (e della metafisica) aristotelica, ma restituisce anche, ed è qui ciò che importa, il tema centrale della storiografia di Nardi, a conferma di come – sono concetti e parole di Pietroforte – il problema storico, per lui, non sia mai semplicemente archeologico ma sempre anche teoretico, come se Nardi guardasse «al passato proprio perché esso non è passato, ma è cosa ben viva»<sup>16</sup>. Questo tema è notoriamente rappresentato dall'ani-

---

lavoro che Nardi avrebbe voluto inizialmente completare entro il 1914 e poi entro il 1916, e che probabilmente riceverà una decisiva battuta di arresto proprio nell'autunno di quell'anno, quando, ricevuto l'incarico di una supplenza annuale al liceo Virgilio di Mantova, Nardi lascerà Firenze. A tutto questo vanno aggiunte le complicazioni della guerra (Nardi verrà arruolato, ancorché per pochi mesi, tra la fine del '17 e gli inizi del '18). La tesi verrà discussa con Melli solo il 2 novembre 1919, ben cinque anni dopo la sua assegnazione, e soprattutto su un argomento diverso: *Le dottrine filosofiche di Pietro d'Abano* (edita nella «Nuova rivista storica» 4 [1920] e 5 [1921]). Allo stato attuale non è dato sapere precisamente né quando né perché Nardi abbia cambiato idea.

<sup>15</sup> Cfr. S. Pietroforte, *Storia di un'amicizia filosofica tra neoscolastica, idealismo e modernismo. Il carteggio Nardi-Chiocchetti (1911-1949)*, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, Firenze 2004, p. civ, n. 157. Ma si veda anche G. Stabile, *Il De unitate*, cit., che definisce «significativo» il lavoro concepito su Aristotele e Rosmini.

<sup>16</sup> S. Pietroforte, *Introduzione*, cit., p. cxxiv. Che Nardi non si occupasse di filosofia «per sport», ma per un «intimo bisogno» di problematizzazione (cfr. *supra*), trova riscontro in un'altra lettera a Gentile, la n. 35 del 6 novembre 1916, in cui, da pochi giorni supplente a Mantova, scrive: «Quello che a me preme soprattutto è di suscitare dei problemi e turbare qualche coscienza; se non riuscirò a questo il tempo speso da me e dai miei scolari sarà perduto».

ma e dall'intelletto<sup>17</sup>. Ed è davvero incredibile che si sia potuto scrivere che «la stessa questione dell'anima, su cui il Nardi indugia nei suoi studi, lo interessa più che per il suo contenuto e la sua portata speculativa, come un fattore di moto culturale»<sup>18</sup>: non ci si è voluti rendere conto che tutte le discussioni sull'origine e la natura dell'anima che impegnavano problemi aristotelici e neoplatonici di fisica, di biologia, di metafisica e di teologia non erano un accumulo superfluo di erudizione, ma uno sforzo di penetrazione necessaria a chiarire l'esatto concetto che si aveva dell'anima e da cui dipendeva l'esatto concetto che si aveva del problema critico della conoscenza, problema che per Nardi costituiva «l'unico e solo problema filosofico»<sup>19</sup>.

Per questo Garin – come ricorda anche Pietroforte – ne ha ricondotto l'interesse «a una impostazione storiografica generalissima, che risale a posizioni speculative di origine neokantiana»<sup>20</sup>. In realtà lo stesso Nardi ha più volte messo in relazione i suoi studi danteschi e medievali sull'anima con i giovanili e mai sopiti interessi per Rosmini<sup>21</sup>. Il primo merito di Pietroforte è di aver preso sul serio que-

<sup>17</sup> Oltre a *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia*, cit., basti qui ricordare i saggi raccolti in *Dante e la cultura medievale*, Laterza, Roma-Bari 1983<sup>3</sup> [1942] e in *Studi di filosofia medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1979<sup>2</sup> [1960]; la traduzione ampiamente introdotta e commentata del *Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti*, traduzione, commento e introduzione storica di B. Nardi, edizione rivedita da P. Mazzantini con un saggio introduttivo di G. Stabile, CISAM, Spoleto 1998<sup>2</sup>, e l'opuscolo *Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1952<sup>2</sup> [1951]. Ma si vedano anche i *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze 1958 e gli *Studi su Pietro Pomponazzi*, Le Monnier, Firenze 1965.

<sup>18</sup> «Bollettino» 76/34 (1949), cit., p. 2243

<sup>19</sup> Così nell'introduzione al primo volume di Tommaso d'Aquino, *Opuscoli e testi filosofici*, cit., p. xxxiv. Ma si veda almeno anche B. Nardi, *Il realismo volgare e la critica della conoscenza*, «La Voce trentina», 10 marzo 1912.

<sup>20</sup> E. Garin, *Ricordo*, cit., p. 276 (cfr. S. Pietroforte, *Introduzione*, cit., p. x). Di influenza e di ottica kantiana parla anche L. Simoni Varanini, *Bruno Nardi a Pescia*, cit., pp. 8, n. 20, e 27. Ma si veda anche G. Stabile, *Il De unitate*, cit., p. 375, che con più precisione scrive (riferendosi alla lettura di Gioberti e del rosminiano Giuseppe Morando): «Si trattava di letture che lo immettevano nel duro dibattito tra cattolicesimo liberale, che attraverso Gioberti e, soprattutto, Rosmini, si avvaleva ampiamente di temi platonici e agostiniani per il recupero cristiano del 'soggettivismo' trascendentale kantiano, e l'ala conservatrice dei cattolici attestati sulle posizioni del realismo 'oggettivo' di tradizione tomistica e scolastica [...]».

<sup>21</sup> Cfr. B. Nardi, *Gli studi di storia della filosofia medievale*, in C. Antoni-R. Mattioli (eds.), *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana: 1896-1946. Scritti in onore di Benedetto Croce per il suo ottantesimo anniversario*, E.S.I., Napoli 1950, vol. I, pp. 15-42, pp. 30-31;



sta indicazione delineando un quadro diverso, più preciso e articolato<sup>22</sup>. Un quadro in cui al centro si pone un elemento religioso – ma vorrei dire teologico e cristologico: il mistico contatto dell'umano con il divino – che subito afferra e mette in primo piano l'essenziale del pensiero di Nardi, ciò che ne motiva e orienta le ricerche e che si spiega archeologicamente con la sua formazione<sup>23</sup>. Il punto è decisivo.

Per chiarirlo Pietroforte parte dalla lettera a Gentile del 1914, in cui Nardi scriveva che il suo «primo maestro fu un frate francescano» che lo «iniziò alla filosofia di Gioberti e Rosmini». Quell'insegnamento – proseguiva Nardi – gli aveva destato «un bisogno acuto di riflettere e di veder chiaro» e con esso la convinzione che, «credo», scriveva Nardi,

sia stato il germe di tutto il mio svolgimento posteriore, e cioè che, posto il mondo esterno, esso non può essere conosciuto se non mediante una luce interna che lo illumina e lo rende visibile. Su questo punto, che niente entra nello spirito se non per virtù dello spirito stesso, ebbi fin da allora l'impressione di aver

---

Id., *Ringraziamento agli amici*, in *In onore di Bruno Nardi*, «Giornale critico della filosofia italiana» 35 (1956), pp. 276-279, pp. 276-277, e Id., *Due Maestri*, «L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca» 1 (1960), pp. 19-24, p. 19. Ma si vedano anche Id., *Meditantur sua stercora scarabei (al Gesuita p. Moretti)*, «Nuovo Giornale Dantesco» 4 (1920), pp. 56-62, p. 60; Id., *Il tomismo di Dante e il P. Busnelli S. J.*, in Id., *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze 1967<sup>2</sup> [1930], pp. 341-380, p. 372; Id., *L'origine dell'anima umana secondo Dante*, in Id., *Studi di filosofia medievale*, cit., pp. 9-68, p. 68; Id., *Introduzione a Tommaso d'Aquino, Trattato sull'unità dell'intelletto*, cit., pp. 3-98, pp. 16-17, e Id., *Alberto Magno e San Tommaso*, in Id., *Studi di filosofia medievale*, cit., pp. 103-117, p. 107. Sull'influenza rosminiana, cfr. anche P. Falzone, Recensione a S. Pietroforte, *Storia di un'amicizia*, cit., «Filosofia italiana» 1 (2005), [www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it) e M. Lenzi, *Bruno Nardi, Pietro di Giovanni Olivi e l'origine dell'anima in Dante (Pg XXV 37-79)*, in C. König-Pralong-O. Ribordy-T. Suarez-Nani (eds.), *Pierre de Jean Olivi – Philosophe et théologien*, De Gruyter, Berlin-New York 2010, pp. 369-405. Ma adesso si veda anche S. Pietroforte, *L'origine dell'anima umana: l'influenza di Antonio Rosmini su Bruno Nardi*, in Falzone-Lenzi, *Tra Rosmini e Gentile*, cit.

<sup>22</sup> Cfr. S. Pietroforte, *Introduzione*, cit., pp. ix-xi, che giustamente ricorda il contributo di Gregory, *Bruno Nardi*, cit., pp. 472 e 488-489, n. 5. Ma si veda anche Stabile, *Bruno Nardi*, cit., p. 365 e Id., *Il De unitate*, cit., pp. 382 e 387.

<sup>23</sup> Che in primo luogo è religiosa e francescana. È bene tuttavia tenere presente che il motivo, sia pure criticamente, è altrettanto filosofico e gentiliano: «Religiosamente, l'opposizione platonica della verità alla mente, la separazione assoluta del divino dall'umano è negata la prima volta dal cristianesimo, nella travagliosa elaborazione del domma dell'uomo-Dio. Ma, filosoficamente, la teologia cristiana rimane impigliata nella rete del platonismo e aristotelismo» (G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia*, cit., p. 281).

raggiunta una verità capitale<sup>24</sup>.

Partendo da questa testimonianza e mettendola in prospettiva con gli ulteriori presupposti filosofici già illustrati nello studio su Nardi e Chiocchetti, Pietroforte fa di questa «verità capitale» – che «evocava», come lei stessa scrive, «la dottrina dell'essere ideale di Rosmini» – una sorta di principio archeologico di determinazione di tutta l'ulteriore acculturazione e produzione di Nardi. Ne deriva un complesso teorico in cui Rosmini, filtrato dall'esperienza modernista, si inverte nell'idealismo, determinando un originalissimo (per l'epoca) approccio alla storia della filosofia medievale anti(neo)tomista<sup>25</sup>. Un approccio – si badi bene – non meno religioso che filosofico e nella misura

<sup>24</sup> Lettera n. 9, ed. Stabile, cit., p. 384. Cfr. analogamente B. Nardi, *Ringraziamento agli amici*, cit., pp. 276-277: «E quel suo insegnamento [scil.: di quel primo maestro francescano], sebbene un po' disordinato, ma denso di problemi che mi stimolavano, suscitò in me il più vivo interesse, che doveva in seguito decidere dell'orientamento spirituale della mia vita»

<sup>25</sup> Cfr. S. Pietroforte, *Storia di un'amicizia*, cit., pp. xv-lxxxvii ed Ead., *Introduzione*, cit., pp. xi-xxx. Per quanto riguarda i rapporti con l'idealismo italiano, Pietroforte mostra come il soggettivismo cristiano di Nardi trovasse adeguata ospitalità nella distinzione tra concetto e intuizione di Croce più che nel panlogismo di Gentile, anche se a Gentile lo vincolerà un profondo legame di ammirazione e riconoscenza. Del modernismo, invece – esperienza da ricondurre senza dubbio agli anni del seminario come di fatto attesta lo stesso Nardi (*Ringraziamenti*, cit., p. 277) e come testimoniano alcune pagine di un diario risalente agli anni 1908-1911 (s. I, ss. 2, fasc. 2: questa testimonianza è segnalata anche in C. Borgia, *Inventario dell'archivio di Bruno Nardi*, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, Firenze 2017, p. 9) –, Pietroforte mette giustamente in rilievo il principio mistico e cristologico della presenza divina nel mondo e cioè dell'immanenza di ciò che è trascendente, un principio che mentre stabilisce l'irriducibilità della fede (e dunque la sua intangibilità), attribuisce poi alla ragione che ne dipende il potere e la funzione di interpretarne la manifestazione. Di qui un ideale di vita religiosa come vita razionale, come esercizio di una filosofia del cristianesimo, e l'insofferenza nei confronti di una vita religiosa intesa invece come obbedienza teologica e mortificazione intellettuale. Emblematica a tal proposito la Lettera n. 65 di Nardi a Chiocchetti del 16 marzo 1913, quando la decisione di abbandonare la vita religiosa era evidentemente già maturata: «Qui a Firenze sto, dunque, discretamente. Godo di tutta la libertà che voglio; vivo estraneo al mondo pretino e fratesco e di tanto in tanto posso sfogarmi discutendo all'aria aperta con diversi miei amici [...]. Quanto al mio avvenire, esso è buio, nero, tenebroso. Ormai son persuaso di questo: per rischiararlo non mi resta che una fiaccola, la mia volontà. Bisogna che mi crei il mio mondo, la mia libertà, il mio avvenire; tutto è incerto, tutto vacilla, crolla dintorno a me. Essere o non essere, questo sento che è anche il mio problema. E per essere sento che ci vuole un atto eroico. Riuscirò a compierlo?» (S. Pietroforte, *Storia di un'amicizia*, cit., p. 50).



esatta in cui il soggettivismo cristiano di Rosmini si potenzia con ulteriori temi agostiniani. Nella recensione a *I problemi della scolastica e il pensiero italiano* di Gentile, dopo aver fissato due principi cardine che avrebbero orientato la sua visione storico-concettuale della filosofia medievale – e cioè che (1) il medioevo non ha ereditato «tali e quali i suoi problemi dal mondo greco», ma li ha generati «dall'intimo della propria vita spirituale», e in modo che (2) «la vera filosofia medievale [...] è la speculazione teologica di quel tempo» –, Nardi scriveva con riferimento al problema posto dall'oggettività dell'idea platonica:

Il cristianesimo supera il problema, affermando l'unione inscindibile del mondo soprasensibile, dell'idea con la realtà empirica, del verbo con la carne. Come si sa, questa intuizione mistica del cristianesimo non divenne coscienza sistematica se non dopo i lunghi sforzi compiuti per liberarsi dalle pastoie del platonismo, dopo aver sorpassato il medioevo. Ma guardate intanto Bonaventura da Bagnorea. Anch'egli concepisce l'individuo empiricamente, ma la verità nella mente creata non è più per lui una realtà veduta di fuori e dinanzi alla quale l'uomo si sente totalmente passivo. Il dio del filosofo medievale ha creato il mondo, e lo pervade tutto operando in esso non dal di fuori ma ponendosi nell'intimità della sostanza creata. E la presenza della luce eterna e la cooperazione divina nell'atto nell'intendere è una novità tutta cristiana che mancava al platonismo<sup>26</sup>.

«Non è azzardato – scrive allora Pietroforte – pensare che l'intuizione mistica, cooperazione dell'uomo e di Dio nell'atto dell'intendere [...], possa essere accostata alla *verità capitale* [...], la salda verità alla quale sarebbe sempre tornato»<sup>27</sup>. In effetti, grazie alle suggestioni moderniste, veniva naturale a Nardi interpretare Rosmini alla luce del Vangelo (Act. 17, 28 e Phil 2, 13), facendo appello all'immanenza del divino nell'umano, che era poi un appello teologico allo statuto calcedonese della natura nella grazia<sup>28</sup>. Non mi sembra sia stato sottolineato come

---

<sup>26</sup> «La Voce», 26 giugno 1913, p. 1109. Nardi parte qui da intuizioni gentiliane, sia per quanto riguarda la coincidenza di filosofia e teologia (su cui cfr. le considerazioni di T. Gregory, *Bruno Nardi*, cit., pp. 474-475), sia sulla centralità del cristianesimo con il dogma dell'uomo Dio (cfr. *supra*, n. 23, cit. anche in S. Pietroforte, *Storia di un'amici-zia*, cit., p. lxiv), ma per ritorcerle, sia pure garbatamente, contro lo stesso Gentile e in particolare contro la sua idea di un primato idealistico di Tommaso.

<sup>27</sup> *Introduzione*, cit., p. xxix.

<sup>28</sup> Faccio qui mie le parole di J.-P. Torrell, *Nature et grâce chez Thomas d'Aquin*, «Revue thomiste» 101 (2001), pp. 167-202, p. 184. Cfr. B. Nardi, *La conoscenza umana*, in Id.,

Nardi, benché sostanzialmente indifferente alla teologia della grazia paolina e agostiniana nel suo genuino risvolto soteriologico e predestinazionista, ne abbia però fatto un sorprendente uso antropologico e idealistico, riconducendolo al tema mistico dell'illuminazione e facendone quindi un paradossale principio di autonomia e soggettività.

III. Sono evidentemente questi presupposti a orientare Nardi nel suo lavoro di tesi. Diversamente però da quanto ci si potrebbe aspettare, il giudizio che Nardi manifesta nei suoi quaderni sull'attitudine storico-critica di Rosmini interprete di Aristotele è molto negativo: Rosmini, scrive Nardi, è «un critico malevolo» e «pieno di pregiudizi»<sup>29</sup>. Così delle due principali tesi rosminiane che emergono dai capitoli presi in considerazione, e che rispettivamente vedono Rosmini allontanarsi e avvicinarsi al pensiero di Aristotele, Nardi rovescia il giudizio storico che le comanda, dando origine a una sorta di relazione a chiasmo. Vediamolo in breve, riducendo il confronto all'essenziale.

La questione riguarda principalmente la critica aristotelica dell'esemplarismo platonico. Secondo la prima delle due tesi rosminiane, nella critica aristotelica delle idee si annida un problema a partire dal quale si generano una serie di temibili conseguenze. Il problema è costituito dalla reificazione delle idee, cioè dalla riduzione dell'idea, in Platone separata dal mondo, a forma della materia e quindi a ente del mondo, a cosa reale. La prima e più grave delle conseguenze, invece, è l'imporsi di una visione immanentista e naturalista. Attribuendo alla forma ciò che competeva all'idea nella sua trascendenza (stabilità, necessità, universalità, eternità), Aristotele idealizza il mondo, eliminando l'esigenza di Dio, dove invece l'autentica realtà del mondo consiste nell'essere una realizzazione dell'idea divina, cioè una creazione dal nulla in base a un progetto divino<sup>30</sup>.

---

*Dante e la cultura medievale*, cit., pp. 135-172, p. 149 e, in maniera ancora più esplicita, Id., *Soggetto e oggetto*, cit., p. 24: «Si dirà tuttavia che lo spirito umano è passivo per Agostino di fronte alla luce divina che nell'anima imprime la sua immagine e le ragioni eterne del vero e del buono. E l'obiezione sarebbe seria e costituirebbe un'insormontabile difficoltà alla costituzione e all'autonomia del soggetto umano se Dio fosse esterno allo spirito creato e non si trovasse al centro di questo come causa dell'essere e dell'operare della creatura come quello τοῦ καὶ γένος ἑσμέν e che "operatur in vobis velle et perficere"».

<sup>29</sup> B. Nardi, *Rosmini I*, cit., p. 114.

<sup>30</sup> Cfr. S. Pietroforte, *Introduzione*, pp. xliii-lix. In definitiva Rosmini, come già Bonaventura (*Collationes in Hexaëmeron*, VI, 2-4), denuncia la «deriva ateistica» della

A questa critica – Aristotele avrebbe confuso l'ordine ideale con l'ordine reale – Nardi obietta che la debolezza dell'aristotelismo non è nella critica della dottrina platonica delle idee né nella sua ontologia della forma, due punti che segnano un indiscutibile progresso sul platonismo, ma nella effettiva conoscibilità del reale. Nardi sa che Aristotele ha una teoria della conoscenza come assimilazione e rispecchiamento. Ritiene però che una «conoscenza che sia determinata e attuata da un qualche cosa di estrinseco, non è più conoscenza, cioè autonomia, cioè interiorità, cioè spirito. Ma natura»<sup>31</sup>. Nardi, quindi, ribatte a Rosmini che Aristotele non nega le idee, anzi restituisce loro la giusta dimensione ideale, che non è quella platonica ma quella intellettuale<sup>32</sup>, non spiega però come queste si costituiscono dal momento che la conoscenza è idealisticamente produzione, non ricezione o informazione. In breve, se per Rosmini l'errore di Aristotele è di essersi allontanato da Platone, per Nardi è di non averlo fatto abbastanza, di essere rimasto impigliato nel platonismo e nel suo trascendentismo inteso come realismo. Ma la cosa forse più grave agli occhi di Nardi è un'altra.

Per Rosmini l'idea non ha carattere reale, cioè naturale, ma ideale, intelligibile e conoscitivo, come «una luce – scrive Nardi interpretandone il pensiero – che illumina la mente»<sup>33</sup>. Partendo da questo presupposto, e nella misura in cui Aristotele identifica l'intelletto con la luce (*De anima*, III, 5, 430a15), Rosmini tenta, nelle pagine lette da Nardi, di recuperare la noetica aristotelica al soggettivismo moderno (un'operazione che in ambito cattolico, ma non solo, verrà più volte compiuta con Tommaso e alla quale Nardi si oppone radicalmente), immaginando che nell'intelletto agente di *De anima*, III, 5, di fatto identificato con il *nous archon* di *Analitici posteriori* (II, 19), si annidi un principio intelligibile anziché intelligente, un'idea anziché un

---

critica aristotelica dell'esemplarismo platonico.

<sup>31</sup> B. Nardi, *Rosmini I*, cit., p. 44.

<sup>32</sup> In particolare, secondo Nardi uno dei meriti di Aristotele è quello di aver intuito l'identità di intelligibile e intelletto nell'atto dell'intendere. Cfr. *Rosmini I*, cit., p. 48 dove, con riferimento a *De anima*, III, 7, 431b17, Nardi scrive: «Aristotele non ignora affatto la differenza tra l'esistenza *subiettiva* e l'esistenza *obiettiva*, anzi tutta la sua metafisica è fondata su questa differenza; ma Aristotele ha capito benissimo che se non c'è un momento in cui questa differenza sparisca per dar luogo all'identità, non c'è conoscenza». Cfr. analogamente Id., *Il realismo volgare e la critica della conoscenza*, cit., e *Soggetto e oggetto del conoscere*, cit., p. 7.

<sup>33</sup> *Rosmini I*, cit., p. 60. Cfr. altresì S. Pietroforte, *Introduzione*, cit., pp. xlvii-xlix.

intelletto, e in definitiva che questa equivalga confusamente all'idea dell'essere. In altri termini, Rosmini finisce con l'immaginare un Aristotele a due facce: realista e anti-rosminiano in metafisica, innatista e rosminiano in psicologia<sup>34</sup>.

Nardi lo contesta, contestando l'ipotesi che l'intelletto abbia per Aristotele un valore "obiettivo", che non sia cioè artefice ma oggetto di intendimento<sup>35</sup>. La critica è qui esegetica ma anche storico-filosofica, perché per Nardi, Rosmini, sbagliando nell'accertamento del dato, sbaglia anche nel giudizio storico: l'intelletto agente non è un «costitutivo intrinseco dell'atto di intendere»<sup>36</sup>, ma una causa e un motore estrinseco, e questo spiega al contempo i progressi e i limiti dell'aristotelismo. Aristotele non è, come vuole Rosmini, un cattivo platonico. Il merito di Aristotele è di aver ricondotto le idee nell'intelletto, facendone quel che esse sono: un prodotto della sua attività – seppure, questo il limite, facendole dipendere dai fantasmi<sup>37</sup>. Il meri-

<sup>34</sup> V. S. Pietroforte, *Introduzione*, cit., pp. lxxxiii-civ. Del resto è lo stesso Rosmini a riconoscere, con sgomento, che i libri aristotelici «presentano [...] brandelli di dottrine le più contrarie» (*Rosmini III*, cit., pp. 222-223).

<sup>35</sup> Cfr. ad es. *Rosmini I*, cit., pp. 75-77, 80-81; 91 e 100; *Rosmini II*, cit., pp. 125-126 e 133-135; *Rosmini III*, cit., pp. 217-218 e *Rosmini IV*, cit., p. 240, con un giudizio tombale («è un curioso pasticcio a base di fraintendimenti puerili della lettera del *De anima*, Γ, 5, e di idee preconcrete»).

<sup>36</sup> *Rosmini I*, cit., p. 78.

<sup>37</sup> E qui, nella misura in cui i fantasmi non sono soltanto un principio di realismo ma anche di astrazione, Nardi accoglie almeno in parte un rilievo critico di Rosmini, secondo il quale l'universale aristotelico è l'individuo vago, nozione scolastica di matrice avicenniana che, in riferimento alla generazione naturale come conservazione della specie, «risponde alla necessità di pensare, ed esprimere, una pluralità di individui *determinabili*, ma non *determinati*» (A. Maièrù, *Individuum vagum*, in I. Atucha-D. Calma-C. König-Pralong-I. Zavattoni [eds.], *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, FIDEM, Porto 2011, pp. 353-364, p. 364). Dopo aver in un primo momento ritenuto questo accostamento arbitrario (cfr. *Rosmini I*, cit., p. 14), Nardi riconosce una certa validità alla tesi rosminiana (*Rosmini II*, cit., p. 139: «E qui il Rosmini non ha forse tutti i torti»), perché per Nardi l'«universale empirico» di Aristotele (il genere e la specie, da non confondersi con i concetti di atto, potenza, forma, materia, ecc.) è uno pseudoconcetto, un vuoto e astratto inscheletrimento della realtà (cfr. *Rosmini II*, cit., pp. 154-155 e 179). Il paradosso allora è che Aristotele valorizza l'individuale ma al contempo lo rende inconoscibile con la sua teoria dell'astrazione (cfr. S. Pietroforte, *Introduzione*, cit., pp. cix-cxv). Dal punto di vista storico Aristotele resta in mezzo al guado: «il formalismo e l'astrattismo universalistico della logica aristotelica» che «si fonderà col pensiero cristiano [...] terrà [...] imprigionata e inceppata la tendenza personalistica e immanentistica tutta propria del cristianesimo» (*Rosmini IV*, cit., p. 235).

to di Aristotele quindi è nell'aver introdotto l'intelletto non come idea intelligibile ma come causa di intelligibilità, come attività ed energia. Le idee platoniche sono invece cose, sono inerti. L'attività concepita dalla noetica aristotelica nasce sulle ceneri del platonismo e sembra fatto costitutivo dell'essere umano e della sua capacità di pensare<sup>38</sup>.

Non c'è dubbio, come scrive Pietroforte, che per Nardi l'intelletto agente è il nodo che lega Aristotele e modernità (idealismo) e che «la dottrina aristotelica dell'intelletto» gli si presenta «come uno scrigno filosofico dal quale la storia della filosofia», e in particolare il medioevo filosofico, «avrebbe tratto materia inesauribile»<sup>39</sup>. D'altra parte, però, facendo dipendere il pensiero dai fantasmi, oltretutto dall'estrinsecità dei principi primi, e dal fatto che non è l'intelletto agente a essere propriamente il soggetto, Aristotele schiaccia, secondo una acuta e potente considerazione di Nardi (basti solo pensare alla teoria aristotelica della percezione), la noetica sulla sua metafisica della potenza e dell'atto, facendo del pensare un meccanismo naturale<sup>40</sup>. Su questo Nardi è radicale: il principio di conoscenza, l'intelletto agente, viene dal di fuori, è un principio eteronomo che restituisce il carattere inerte e puramente ricettivo della mente, un principio talmente estrinseco che nell'immaginario aristotelico e nella tradizione del peripatetismo greco-arabo esso è addirittura separato<sup>41</sup>. Aristotele insomma non ha mai guadagnato il concetto – stoico e agostiniano – «di una potenza attiva come attivo principio intrinseco»<sup>42</sup>.

Idealisticamente, quindi, Nardi in Aristotele vede sicuramente un superamento di Platone, ma anche un elemento di arretratezza rispetto ad alcuni spunti speculativi medievali. Da questo punto di vista, e con poche eccezioni, la contrapposizione a Rosmini è totale. La pretesa anacronistica, nel senso filosofico della storia, di un ritor-

---

<sup>38</sup> Cfr. S. Pietroforte, *Introduzione*, cit., pp. cxxiv-cxxviii, che sottolinea un'altra intuizione di Rosmini («se le specie esistono nell'anima intellettuale solo in potenza, anche l'anima stessa esisterà solo in potenza») accolta con entusiasmo da Nardi (*Rosmini I*, cit., p. 50), che evidentemente vi scorge la possibilità di ridurre l'intelletto ad attività.

<sup>39</sup> S. Pietroforte, *Note di commento*, in *Idee e intelletto*, cit., p. 253 ed Ead., *Introduzione*, cit., pp. cxxvii-cxxviii.

<sup>40</sup> Cfr. *Rosmini I*, cit., pp. 66-69. Sul carattere estrinseco dell'*habitus principiorum*, cfr. anche la recensione a O. Renz, *Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 4 (1912), pp. 153-156.

<sup>41</sup> Cfr. *Rosmini I*, cit., pp. 50 e 91, e *Aristotele 1916*, cit., pp. 199-200.

<sup>42</sup> *Rosmini I*, cit., p. 110.

no a Platone e di una critica platonica di Aristotele, è la prova di una profonda debolezza speculativa. E questa potrebbe forse essere una delle ragioni per cui Nardi deciderà di abbandonare il suo progetto di tesi. Ma su questo si possono solo formulare ipotesi.

IV. Quel che invece a questo punto è indubitabile è il fatto – per dirla ancora una volta con Pietroforte – che platonismo e aristotelismo non sono semplicemente storia passata ma materia viva, il cui sviluppo lega la storia al presente. E Nardi vi si rivolge con uno sguardo altrettanto vivo, un'attenzione suscitata da un'autentica passione religiosa, e da una urgenza speculativa che da quella passione scaturisce e che quella passione traduce in pensiero e visione del mondo. Tutto il contrario di uno spirito in cui l'interesse speculativo è sopraffatto da quello filologico e culturale. Nardi sente in lui l'agitarsi di problemi filosofici e si rivolge alla storia della filosofia per trovare delle risposte.

Molto si chiarisce allora del privilegio accordato nelle sue ricerche a questo o quel tema e a questo o quell'autore.

Abbiamo detto dell'anima e dell'intelletto (e dell'incredibile miopia dei suoi giudici nel valutarne le implicazioni), qui si può sommariamente aggiungere come siano stati proprio questi stessi convincenti filosofici ad aver spinto Nardi da una parte ad approfondire la storia dell'averroismo, storia eminentemente speculativa, perché incentrata sul problema della fondazione dell'universalità del concetto, e dall'altra a rivalutare tutto quel filone del pensiero medievale capace ai suoi occhi di rivitalizzare la lettera della noetica aristotelica mediante lo spirito del cristianesimo e dell'idealismo neoplatonico. Per dirla davvero in breve: la tradizione del platonismo cristiano (Agostino), greco (Proclo) e arabo (Avicenna e il *De causis*), il misticismo francescano che con questa tradizione si intreccia<sup>43</sup>, i platonismi di Alberto, Eckhart e Teodorico di Freiberg<sup>44</sup>, ma soprattutto Dante,

<sup>43</sup> Cfr. T. Gregory, *Bruno Nardi*, cit., pp. 493-494: «Nardi vedeva nei progressi della speculazione dei maestri francescani – soprattutto del secolo XIV – l'erosione critica della metafisica, della fisica, e della gnoseologia aristoteliche e ne sottolineava tutti i positivi significati». In questo senso illuminante è lo studio *L'aristotelismo della Scolastica e i Francescani*, in *Scholastica ratione storico-critica instauranda*, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1951, pp. 609-626, su cui si veda anche E. Garin, *Ricordo*, cit., p. 22.

<sup>44</sup> Sui fugaci ma non banali riferimenti alla filosofia tedesca, cfr. ad es. B. Nardi, *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia*, cit., pp. 69-70 e Id., recensione a E. Krebs, *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 3 (1911), pp. 714-717.

l'autore che per Nardi meglio aveva saputo interpretare l'intuizione mistica del cristianesimo, rinnovando profondamente l'aristotelismo e facendo della stessa *Commedia* un prodotto di quel misticismo<sup>45</sup>. Di qui l'idea già evocata della filosofia medievale come «speculazione teologica», come «ripensamento sistematico del fatto cristiano» e quindi come arricchimento storico-religioso dell'esperienza e della civiltà del mondo antico. E di qui anche il carattere anti-tomistico della storiografia nardiana. Una reazione certo a una cultura neoscolastica da cui mai Nardi si è sentito sedotto, ma come conseguenza di un preciso giudizio storico: l'essere Tommaso, con il suo aristotelismo, l'autore che più di tutti era rimasto impigliato nella metafisica greca, una metafisica dell'essere anziché del conoscere<sup>46</sup>.

Per concludere, allora, si può dire che nei quaderni su Rosmini e

---

<sup>45</sup> In Dante Nardi vede operante un principio di idealismo di cui è emblema il suo eclettismo, categoria che non è qui un residuo neoscolastico ma esprime un principio di autonomia e di azione spirituale: Dante «non è averroista e neppure tomista; non esclusivamente aristotelico, né soltanto neoplatonico, o agostiniano puro. C'è in lui lo sforzo della riflessione personale: la creazione» (*Sigieri di Brabante nella Divina Commedia*, cit., p. 69). E questo dipende da un "misticismo" al contempo noetico (su cui, per una messa a punto che tiene seriamente conto della prospettiva nardiana, cfr. P. Falzone, *La definizione dell'intelletto possibile in Convivio IV 21, 5 e la proposizione decima del Liber de causis*, «La Cultura» 47 (2009), pp. 303-312) e religioso. Di qui la capacità di intrecciare religione, poesia e scienza e di qui la rilevanza speculativa del profetismo di Dante: «Chi non passa attraverso la porta stretta del saggio su *Dante profeta* [...], non capirà a fondo né Nardi né il Dante di Nardi» (Stabile, *Bruno Nardi*, cit., p. 368). Perché come ottimamente scritto sempre da Stabile, «non c'è dubbio che accettare Dante profeta significa accettare i lontani presupposti filosofici e religiosi di Nardi. Ci sono qui tutte le ragioni del rifiuto della tesi crociana; poesia di Dante è impegno etico e religioso, è profezia e come tale tutta da accettarsi o tutta da rifiutare. Il contenuto religioso sostanza e legittima l'espressione poetica, che non ha nulla dell'edonismo letterario, ma è realizzazione sensibile della illuminazione divina» (*In memoria di Bruno Nardi*, «Il Veltro» 12 [1968], pp. 577-583, p. 581). Sul profetismo di Dante, cfr. adesso anche L. Azzetta, «Sulla mia bandiera c'è scritto il tuo nome». *Lettere di Giorgio Padoan a Bruno Nardi sull'interpretazione di Dante*, «Rivista di studi danteschi» 22 (2022), pp. 149-175.

<sup>46</sup> Come si è accennato Nardi si era laureato all'Istituto superiore di filosofia di Lovanio, il cuore della cultura neoscolastica europea, e per un paio d'anni (1911-1912) era stato un assiduo collaboratore della Rivista di filosofia neo-scolastica, fino a quando non aveva rotto con il suo direttore Gemelli. E tuttavia poteva scrivere a Gentile (Lettera n. 9, ed. Stabile, cit., p. 385): «la filosofia neoscolastica dei lovaniesi non ebbe nessuna efficacia sul mio spirito: non sono mai stato, neppure un sol momento, neoscolastico». Sulla critica a Tommaso, rimando al mio *Tra fede, filosofia e storia. Nardi critico di Tommaso*, in Falzone-Lenzi, *Tra Rosmini e Gentile*, cit.



Aristotele si addensano le ragioni speculative se non di tutti di molti temi e problemi storico-filosofici che, in parte già anticipati nella tesi di Lovanio, verranno sviluppati da Nardi in un cinquantennio di infaticabili ricerche. Ricerche quindi, per tornare alle vaghe e pretestuose accuse di filologismo, che per precise ragioni di filiazione non sono mai a filosofiche né soprattutto indifferenti al concetto e al pensiero. Il merito di Stefania Pietroforte è non solo quello di aver restituito con raffinata perizia questo prezioso documento, intuendone l'importanza, ma anche e soprattutto quello di averlo analizzato e ricostruito nei suoi principi archeologici di determinazione, mostrando così l'orizzonte teoretico e religioso nel quale si muoveva Nardi e in corrispondenza del quale si sono costituite le sue ricerche storico-filosofiche.

*Sapienza Università di Roma*  
[massimiliano.lenzi@uniroma1.it](mailto:massimiliano.lenzi@uniroma1.it)



## Questioni di metodo: l'*amateur d'art*, l'archeologo del sapere e la storica del pensiero. Attorno a un recente libro sulle teorie semiotiche del XVII secolo

di

COSTANTINO MARMO

### Introduzione

Nella prefazione allo studio di Hélène Leblanc dal titolo *Théories sémiotiques   l' ge classique. Translatio Signorum*<sup>1</sup>, Laurent Cesalli sottolinea come in esso, attraverso la suddivisione «strutturante» tra segno formale e segno strumentale, «facendo emergere le radici medievali di quest'opposizione, si giunge a mettere sullo stesso piano due pregiudizi storiografici tenaci: il XVII secolo *non*   il secolo di Port-Royal, e *neppure* l'et  della rappresentazione. Questo, formulato per negazione,   il punto di caduta, la constatazione conclusiva della ricerca condotta minuziosamente nelle pagine che stiamo per leggere»<sup>2</sup>. I riferimenti polemici impliciti in queste parole, ma esplicitati in seguito nel volume, sono *Les mots et les choses* di Michel Foucault, da un lato, e *Cartesian Linguistics* di Noam Chomsky, dall'altro. Entrambi pubblicati nel 1966, ben accolti o addirittura osannati da alcuni colleghi<sup>3</sup>, ma per lo pi 

<sup>1</sup> H. Leblanc, *Théories sémiotiques   l' ge classique. Translatio Signorum*, Vrin, Paris 2021. Ora anche in traduzione italiana: *Le teorie semiotiche del XVII secolo*, a cura di C. Marmo, Bologna University Press, Bologna 2023. Ringrazio il collega Francesco Bellucci che ha rivisto una prima versione di questo contributo, dandomi utilissimi consigli.

<sup>2</sup> H. Leblanc, *Théories sémiotiques*, cit., p. 8 (trad. it., cit., p. 10).

<sup>3</sup> Si vedano, per esempio, L. Kampf, Review of *Cartesian Linguistics* by N. Chomsky, «College English» 28/5 (1967), pp. 403-408 (decisamente entusiasta); R. Lakoff, Review of *Grammaire générale et raisonn e, ou La grammaire de Port-Royal* (ed. H.H. Brekle, 2 vols., Friedrich Fromann Verl., Stuttgart-Bad Cannstatt 1966), «Language» 45/2.1 (1969), pp. 343-364 (parzialmente critica); H. Bracken, *Chomsky's Variations on a Theme by Descartes*, «Journal of the History of Philosophy» 8 (1970), pp. 181-192; J. Fellman, *Concerning the Validity of the Term 'Cartesian Linguistics'*, «Linguistics» 182 (1976), pp. 35-37, a proposito di N. Chomsky, *Cartesian Linguistic: A Chapter in the History of Rationalist Thought*, Harper & Row, New York-London 1966. Per una pano-

criticati dagli specialisti del pensiero filosofico-linguistico moderno<sup>4</sup>, hanno senz'altro contribuito e continuano a contribuire a mantenere in vita questi pregiudizi storiografici, anche grazie all'influenza che, sul piano metodologico, questi due studi hanno esercitato<sup>5</sup>.

L'obiettivo di quest'articolo sarà quello di cercare di far chiarezza

---

ramica delle reazioni a *Cartesian Linguistics*, si vedano gli articoli di C. Hamans-P.A.M. Seuren, *Chomsky in Search of a Pedigree*, in D.A. Kibbee (ed.), *Chomskyan (R) evolutions*, John Benjamins, Amsterdam-New York 2010, pp. 377-394; e, ancora più completa, la rassegna di J. Pamparacuatro Martin, *La Lingüística cartesiana de Noam Chomsky (Parte I): Un error histórico*, «Lingüística en la red» 15 (2017), pp. 1-45; e *La Lingüística cartesiana de Noam Chomsky (Parte II): La construcción de un clásico*, «Lingüística en la red» 15 (2017), pp. 1-49, accessibili rispettivamente ai seguenti URL: [https://ebuah.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/34342/linguisticaI\\_pamparacuatro\\_LIN\\_2017\\_15.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://ebuah.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/34342/linguisticaI_pamparacuatro_LIN_2017_15.pdf?sequence=1&isAllowed=y) [14.03.2023] e [https://ebuah.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/34343/linguisticaII\\_pamparacuatro\\_LIN\\_2017\\_15.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://ebuah.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/34343/linguisticaII_pamparacuatro_LIN_2017_15.pdf?sequence=1&isAllowed=y) [14.03.2023]. Si vedano, inoltre, a proposito di M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, per rimanere in ambito italiano, E. Melandri, *Michel Foucault: l'epistemologia delle scienze umane*, «Lingua e stile» 2/1 (1967), pp. 75-96; Id., *Note in margine all'"episteme" di Foucault*, «Lingua e stile» 5/1 (1970), pp. 145-156. Per le reazioni e il dibattito in Francia, si veda la raccolta di recensioni in *Les mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, Presses Universitaires de Caen, Caen 2009; per una recente discussione su *Les mots et les choses*, si veda J. Revel, *En rélisant Les Mots & les Choses*, «Acta Fabula» 14/8 (2013), <https://www.fabula.org/acta/document8296.php#bodyftn12> [01.06.2023]; a proposito dell'*Archéologie du savoir* (Gallimard, Paris 1969), si veda invece L. Paltrinieri, *L'archeologia del sapere*, in M. Iofrida-D. Melegari, *Foucault*, Carocci, Roma 2017, cap. 5, pp. 105-135.

<sup>4</sup> Si vedano, ad esempio, R. Simone, *Introduzione*, in R. Simone (ed.), *Grammatica e Logica di Port-Royal*, Ubaldini, Roma 1969, pp. VII-L; V. Salmon, *Review of Cartesian Linguistics by N. Chomsky*, «Journal of Linguistics» 5 (1969), pp. 165-187; J. Miel, *Pascal, Port-Royal, and Cartesian Linguistics*, «Journal of the History of Ideas» 30/2 (1969), pp. 261-271; H. Aarsleff, *History of Linguistics and Professor Chomsky*, «Language» 46/3 (1970), pp. 570-585; Id., *Cartesian Linguistics: History or Fantasy?*, «Language Sciences» 17 (1971), pp. 1-12; W.K. Percival, *On the Non-Existence of Cartesian Linguistics*, in R.J. Butler (ed.), *Cartesian Studies*, Blackwell, Oxford 1972, pp. 136-145; J.C. Pariente, *Grammaire générale et grammaire générative*, «Actes de la recherche en sciences sociales» 5/6 (1975), pp. 36-49; A. Joly, *La linguistique cartésienne: un erreur mémorable*, in A. Joly-J. Stéfanini (eds.), *La grammaire générale des Modistes aux Idéologues*, Publications Universitaires de Lille III, Villeneuve d'Asq 1977, pp. 165-199.

<sup>5</sup> Per Foucault, si veda in particolare G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, in part. il cap. 1 («Che cos'è un paradigma?»); per Chomsky, un esempio recente (e – confesso – abbastanza sorprendente e inaspettato) si può leggere in A. Pennisi-D. Chiricò, *Foreword to Mind, Body and Language in the History of Ideas*, «Reti, saperi, linguaggi» 22/2 (2022), pp. 315-317, in part. p. 316 (su cui si veda anche più avanti).

su questi pregiudizi, focalizzando l'attenzione non solo sugli specifici contenuti che – anche nello studio di Leblanc – sono stati ampiamente messi in discussione, ma soprattutto sul problema del metodo, per quel che il modello dell'*archeologia del sapere*, da un lato, e quello della storia della linguistica teleologicamente orientata di Chomsky hanno rappresentato, e ancora rappresentano.

1. *La linguistica cartesiana: Chomsky e la storia amatoriale del pensiero razionalista*

Il volume di Chomsky esce nel 1966 dopo aver circolato in forma di dattiloscritto per alcuni anni<sup>6</sup> e rappresenta il risultato di una autentica esplorazione tra le teorie linguistiche elaborate tra i secoli XVII e XVIII. Il maggior merito di questo studio, riconosciuto anche dagli studiosi più critici, sta proprio nell'aver aperto la strada a ricerche più approfondite su questi temi, fino ad allora poco o nulla frequentati dai linguisti, se non addirittura esplicitamente trascurati in quanto non rilevanti<sup>7</sup>. Non ci addentreremo in questa sede nella disamina critica delle ipotesi interpretative avanzate da Chomsky, ma focalizzeremo la nostra attenzione sulle questioni di metodo che questo lavoro solleva. Chomsky presenta la propria proposta storiografica in maniera alquanto circospetta, se a conclusione della prefazione afferma che, al di là delle obiezioni che possono essere sollevate a proposito della poca attenzione riservata dallo stesso Descartes al linguaggio,

mi sembra che nel periodo qui considerato [XVII-XVIII secolo] vi sia uno sviluppo coerente e proficuo di un corpo di idee e di conclusioni relative alla natura del linguaggio, unitamente a

---

<sup>6</sup> J. McGilvray, *Introduction to the Third Edition*, in N. Chomsky, *Cartesian Linguistic: A Chapter in the History of Rationalist Thought*, 3rd ed., Cambridge University Press, Cambridge (MA) 2009, pp. 1-52 e 109-117 (note), p. 1: si trattava di materiali che Chomsky aveva preparato per i seminari intitolati a Christian Gauss (*Christian Gauss Seminars*) dell'Università di Princeton, e non dei «seminari tenuti da Christian Gauss all'Università di Princeton», come si dice nella traduzione italiana: N. Chomsky, *Linguistica cartesiana. Un capitolo nella storia del pensiero razionalista*, a cura di M. Mehmedović, Meltemi, Udine-Milano 2017, p. 9 (non numerata). Christian Gauss è stato docente di letteratura inglese a Princeton ed essendo morto nel 1951 non avrebbe potuto tenere seminari nel 1965...

<sup>7</sup> Si veda in proposito il giudizio di R. Simone, *Seicento e Settecento*, in G. Lepschy (ed.), *Storia della linguistica*, Il Mulino, Bologna 1990, vol. II, pp. 313-395, in part. pp. 314-315.

una certa teoria della mente, e che questo sviluppo possa essere considerato come conseguenza della *rivoluzione cartesiana*. Ad ogni modo, l'appropriatezza dell'espressione è di scarso rilievo<sup>8</sup>.

Giustamente diversi critici<sup>9</sup>, prima ancora di entrare nel merito, sottolineano come, se chiamare “cartesiane” le teorie linguistiche esaminate non è così importante, perché l'autore avrebbe deciso di inserire quella qualificazione nel titolo di un libro che ha come sottotitolo «un contributo alla storia del pensiero razionalista»? Questo induce Aarsleff – per esempio – a richiamare alcuni principi-guida fondamentali della ricerca storica, assolutamente condivisibili:

Before proceeding, I shall state what I take to be the criteria of such a history, as for any history that falls within the larger term history of ideas. In general there are two: [A] adequate scholarship; and [B] the overall coherence of the entire history that is presented, without omission or neglect of material that is relevant, either by the writer's own standards or by those of the figures he deals with and cites<sup>10</sup>.

Ma è proprio sull'ultimo punto che Chomsky esplicitamente si dissocia dal punto di vista dello storico. La sua esplorazione non solo non è fine a se stessa, poiché è motivata dagli interessi attuali della ricerca, in ambito linguistico e cognitivo, ma esclude espressamente di assumere o di tener conto del punto di vista degli autori oggetto di studio:

Ad ogni modo, le questioni di interesse attuale determineranno l'impostazione generale di questo abbozzo; in altre parole, non cercherò di caratterizzare la linguistica cartesiana per come essa si considerava, piuttosto mi concentrerò sullo sviluppo delle idee che sono riemerse, del tutto indipendentemente, nelle opere contemporanee. Il mio obiettivo principale è quello di portare all'attenzione degli studiosi della grammatica generativa e delle sue implicazioni alcuni dei poco noti lavori che si

---

<sup>8</sup> N. Chomsky, *Linguistica cartesiana*, cit., p. 16 (corsivo nostro). Sia Aarsleff che Joly sottolineano l'inesistenza di una “rivoluzione cartesiana” in ambito linguistico o scientifico (cfr. H. Aarsleff, *History of Linguistics and Professor Chomsky*, cit., p. 573; A. Joly, *La linguistique cartésienne*, cit., pp. 170-176). Più avanti diremo qualcosa anche sui gravi difetti di questa traduzione in italiano.

<sup>9</sup> J. Miel, *Pascal, Port-Royal, and Cartesian Linguistics*, cit., p. 261; H. Aarsleff, *History of Linguistics and Professor Chomsky*, cit., p. 571; A. Joly, *La linguistique cartésienne*, cit., p. 167.

<sup>10</sup> H. Aarsleff, *History of Linguistics and Professor Chomsky*, cit., p. 571.

avvicinano ai loro interessi e problemi, e che spesso *anticipano* alcune delle loro specifiche conclusioni<sup>11</sup>.

In nota, Chomsky aggiunge inoltre che

Non si deve assumere che i vari autori che contribuirono a quella che chiamerò “linguistica cartesiana” si considerassero necessariamente come appartenenti a un’unica tradizione<sup>12</sup>.

Ammesso (e non concesso) che la storia debba sempre partire da interessi contemporanei, quest’annotazione, a mio avviso, rende davvero arduo ricondurre lo studio di Chomsky all’ambito della ricerca storica *tout court*. In primo luogo, le affinità tra le teorie esaminate sono in qualche modo “proiettate” a partire dai temi che interessano la ricerca linguistica (dell’epoca), e che si articolano come i capitoli del volume di Chomsky: i) l’aspetto creativo dell’uso del linguaggio (cap. 1); ii) la distinzione tra strutture profonda e di superficie (cap. 2); iii) l’opposizione tra approccio descrittivo e approccio esplicativo (cap. 3); iv) l’acquisizione e l’uso del linguaggio (cap. 4). In tutti questi ambiti (ma soprattutto nel primo che occupa quasi metà del volume) – come sottolinea André Joly – Chomsky più che proporre un’esegesi degli scritti di Descartes (o di chiunque altro), sembra aver di mira Burrhus Skinner e i linguisti behavioristi, che nella propria ricostruzione egli associa agli empiristi<sup>13</sup>. In secondo luogo, la ricerca delle influenze storiche effettive, e dei dibattiti che possono aver avuto luogo su questi temi tra gli autori esaminati, non è un obiettivo della ricognizione di Chomsky: proprio perché egli dichiara che gli autori esaminati avrebbero potuto anche considerarsi appartenenti a un altro filone di pensiero, rispetto al supposto cartesianesimo in ambito linguistico, senza che ciò incidesse sul quadro complessivo, la raccolta di testi apparecchiata da Chomsky appare priva dei requisiti minimi (elencati da Aarslev, nel punto B) di una ricerca storica. Infine, la ricerca di Chomsky deve essere caratterizzata come una ricerca finalizzata (in opposizione alla ricerca di base), in quanto ha lo scopo preciso di conferire maggiore dignità all’approccio chomskiano alla linguistica: è il destino di molte discipline nuove, quello di cercare nel passato le proprie radici, in un tentativo di nobilitarsi, che si risolve, il più delle volte, in una implicita ammissione di

---

<sup>11</sup> N. Chomsky, *Linguistica cartesiana*, cit., pp. 14-15 (corsivo nostro).

<sup>12</sup> N. Chomsky, *Linguistica cartesiana*, cit., p. 15, n. 3.

<sup>13</sup> A. Joly, *La linguistique cartésienne*, cit., p. 168.

debolezza teoretica. È in questo ambito di ricerche che riemergono concetti estranei alla ricerca storica, come quelli di “precorrimento” o “anticipazione”, ferrivecchi di un approccio fondamentalmente teleologico alla storia (del pensiero in particolare, ma si potrebbe generalizzare). La ricerca storica in ambito filosofico o è ricerca di base o è altra cosa: la ricerca di teorie in cui rispecchiarsi non ha alcun interesse, dal mio punto di vista. I risultati della ricerca di base, ovviamente, possono diventare un serbatoio di idee cui attingere liberamente, fonte di ispirazione per l’elaborazione delle proprie teorie, ma non possono essere assoggettati a punti di vista estranei e spesso anacronistici<sup>14</sup>.

Chomsky stesso, pochi anni dopo l’uscita del libro, nel corso di un dibattito con Michel Foucault (organizzato e trasmesso dalla televisione olandese nel 1971)<sup>15</sup>, avrebbe caratterizzato il proprio approccio

<sup>14</sup> In questo dissenso dall’impostazione di R. Simone, *Purus Historicus est Asinus. Quattro modi di fare storia della linguistica*, «Lingua e stile» 30/1 (1995), pp. 117-126, che giustamente classifica lo studio di Chomsky tra gli approcci da evitare, ma opta per una «storia “carica di teoria”», limitando troppo la propria riflessione all’ambito linguistico, dove le resistenze alla teoria sono maggiori che in altre aree della ricerca, così che i suoi auspici/suggerimenti non mi sembrano generalizzabili alla storia del pensiero. Vedremo, nella terza parte di questo contributo, un altro esempio di ricerca finalizzata nell’ambito della storia della semiotica.

<sup>15</sup> Il dibattito sulla natura umana e il potere, può essere seguito al seguente URL: [https://www.youtube.com/watch?v=3wfnl2LoGf8&ab\\_channel=withDefiance](https://www.youtube.com/watch?v=3wfnl2LoGf8&ab_channel=withDefiance) [01.06.2023], ed è stato pubblicato in F. Elders (ed.), *Reflexive Waters: The Basic Concerns of Mankind*, Souvenir Press, London 1974 (trad. fr. in M. Foucault, *Dits et Écrits*, édité par D. Defert-F. Ewald, avec la collaboration de J. Lagrange, Gallimard, Paris 1994, texte n. 132, vol. 2, pp. 470-512; ed. 2001, vol. 1, pp. 1339-1380 (trad. it. N. Chomsky-M. Foucault, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, a cura di I. Bussoni, DeriveApprodi, Bologna 2005; e anche N. Chomsky-M. Foucault, *La natura umana. Giustizia contro potere*, a cura di T. Falchi-B. Baisi, Castelvecchi, Roma 2013). La stessa metafora, che esprime disinteresse per una storia della linguistica che non abbia a che fare con le sue teorie e l’implicita presa di distanza dalla storia del pensiero o della scienza, si può leggere in N. Chomsky, *Intervista su linguaggio e ideologia*, a cura di M. Ronat, Laterza, Roma-Bari 1977, p. 80: Alla domanda dell’intervistatore «Lei parlava di Port-Royal?» (sottintendendo nel dialogo televisivo con Foucault), Chomsky risponde: «Per essere più esatti, [parlavo] del rapporto tra me e la storia delle idee. Ancor oggi, ci sono un certo numero di malintesi a riguardo. Ho ricordato [nel dialogo televisivo] che ci sono due maniere differenti di porsi rispetto alla storia delle idee. Per esempio, la maniera in cui io posso leggere il razionalismo classico è completamente diversa da quella di uno storico della scienza o della filosofia. Contrariamente a quanto mi è stato attribuito, per me non si tratta tanto di ricostruire in modo esaustivo quello che la gente pensava all’epoca, quanto di vedere come, all’epoca, certe persone avevano già notato delle cose importanti, senza saper-



distinguendolo nettamente da quello dello storico e dipingendosi piuttosto come un *amateur d'art*:

I approach classical rationalism not really as a historian of science or... philosophy, but from the rather different point of view of someone who has a certain range of scientific notions and is interested in seeing how at an earlier stage people may have been groping towards these notions, possibly without even realizing what they were groping towards. ... One might say that I'm looking at history not as an antiquarian... interested in finding out and giving a precisely accurate account of what the thinking of the 17th century was – I don't mean to demean that activity, it's just not mine – but rather from the point of view of... an art lover who wants to look at the 17th century to find in it things that are of particular value and that obtain part of their value... because of the perspective with which he approaches them<sup>16</sup>.

Chomsky è molto onesto nel suo modo di presentare il proprio lavoro, e nel distinguerlo chiaramente da quello degli storici di professione. Che la metafora dell'*amateur d'art*, tuttavia, venga presentata come il modo ideale di fare storia del pensiero linguistico da parte dei colleghi Antonino Pennisi e Donata Chiricò<sup>17</sup>, in opposizione all'approccio

---

lo chiaramente. Io, mi interesso a momenti della storia passata del pensiero scientifico e della speculazione – per quel che riguarda i problemi del linguaggio ordinario – per vedere fino a che punto si sono potute formulare delle *idee simili alle mie*, talora partendo da punti di vista abbastanza differenti. Penso che, col vantaggio che ci dà il progresso della conoscenza, noi possiamo spesso vedere come un pensatore del passato abbia potuto fare dei tentativi verso idee estremamente significative, spesso in maniera molto costruttiva e singolare, forse con una consapevolezza solo parziale della natura della sua ricerca. Mi sono espresso [durante il dialogo con Foucault] con una metafora: non agivo da antiquario, ma da *amateur d'art*, cioè come una persona che cerca che cosa ci possa essere di valido per esempio, nel Seicento, la cui valutazione deriverebbe, in gran parte, dalla prospettiva interamente contemporanea da cui io guardo le cose. Entrambi i modi di fare sono legittimi» (bontà sua).

<sup>16</sup> Cit. in J. McGilvray, *Introduction*, cit., n. 4, p. 110 che fa riferimento a F. Elders (ed.), *Reflexive Waters*, cit., p. 143 (trad. fr., cit., ed. 1994, vol. 2, p. 476-477; ed. 2001, vol. 1, p. 1345).

<sup>17</sup> A. Pennisi-D. Chiricò, *Foreword to Mind, Body and Language*, cit., p. 316: «Chomsky was attacked because he didn't respect the historiographical analysis of the ideas he was looking for in the evolution of thought. However, this was a misplaced accusation, since the method inaugurated by Chomsky started from concepts opposite to those revealed in the investigation of European traditions. Chomsky's quip (1977, 80) according to which the researcher must identify himself not with the antiquarian but with *the amateur d'art* who 'fishes' precious pieces in the history of thought to use them as authoritative support for his own ideas – in his case the [*sic*] own ideas

antiquario e filologico degli storici tradizionali che finiscono per museificare le teorie, provoca francamente un po' di stupore<sup>18</sup>: è come preferire di essere un cercatore e collezionista di farfalle piuttosto che un entomologo. Se rimane vero che, alla fine dei conti, ognuno è libero di fare le proprie scelte e di assumere i propri modelli di ricerca, basta intendersi sugli obiettivi e sui metodi. Non credo si renda, comunque, un buon servizio alle teorie contemporanee andando a "pescare" gli eventuali presunti antecedenti, rinunciando a interpretarli avvalendosi del migliore metodo filologico e storico a disposizione.

A prescindere dal valore che si vuole riconoscere alla ricerca di Chomsky, alcune considerazioni a parte merita il pessimo lavoro fatto dal curatore della sua recente traduzione in italiano. Poco da eccepire sulla traduzione, sia ben chiaro; molto invece sul lavoro editoriale. In primo luogo, la decisione di inserire una introduzione da parte del curatore tra la prefazione di Chomsky all'edizione del 1966 e il primo capitolo (senza neppure indicarlo nel sommario) è stata una scelta decisamente nefasta<sup>19</sup>: non per il fatto in sé, quanto per le conseguenze editoriali che ha implicato. Inserire un capitolo estraneo all'interno di un altro libro ha comportato una rinumerazione delle note (ora a piè di pagina, mentre nell'originale e nella terza edizione che lì si traduce

---

of language – hides a not negligible fund of truth. It is indeed true that the erudite, antiquarian or philological spirit has to often constituted an insurmountable obstacle and has impeded the real advancement of the state of the art from the point of view of the real scientific problem, determining in many cases the mortifying museumification of the great capitals of ideas matured in the past centuries. A history totally enslaved to the understanding of theories, and also to their criticism. In short, a history of ideas that serves more to the ideas than to history itself. Fifty years later, the evolution of the debate seems to have proved Chomsky right. Or, at least, he seems to have drawn a clear line of demarcation between those who deal with the history of ideas, favoring the philological reading of texts and the reconstruction of the cultural *milieu* in which those texts were conceived, and those who seeks in the past solutions to contemporary problems».

<sup>18</sup> Lo studio di A. Pennisi, *Le lingue mutole*, La Nuova Italia, Firenze 1994, è tra l'altro indicato da R. Simone, *Purus Historicus*, cit., p. 122 come un buon esempio di storia della linguistica, capace di riaggregare le fonti storiche in modo nuovo attorno a problemi rimasti sottotraccia nella precedente ricerca.

<sup>19</sup> Sorvolo sul fatto che il curatore si è ben guardato dall'introdurre il lavoro di Chomsky (non dice neppure che è stato pubblicato nel 1966...), ma ha preferito fornire un quadro aggiornato dello stato attuale della linguistica cognitiva chomskiana (M. Mehmedović, *Introduzione*, in N. Chomsky, *Linguistica cartesiana*, cit., pp. 17-40): molto utile, ma non per capire o apprezzare la ricerca di Chomsky ivi tradotta. Meglio avrebbe fatto a tradurre anche l'introduzione di McGilvray alla terza edizione.



si trovavano in fondo al testo). Se si rinumerano le note, occorre fare estrema attenzione ai riferimenti interni e qui l'attenzione è mancata totalmente al curatore e alla redazione (sempre che esista ancora una cosa di questo genere nelle odierne case editrici). Risultato: a p. 58 del primo capitolo si trova un rimando alle nn. 7 e 29, che però si riferiscono ai numeri delle note della terza edizione; queste in realtà corrispondono alle nn. 3 e 25 del primo capitolo (ogni capitolo ricomincia a numerare le note da 1...). E così via<sup>20</sup>. Il curatore della terza edizione, James McGilvray, aveva marcato i propri interventi editoriali in nota, mettendoli tra parentesi quadre: qui succede invece che alcuni non sono affatto marcati<sup>21</sup>, altri sono marcati con parentesi quadre<sup>22</sup>, la maggior parte sono tra parentesi tonde (così da essere indistinguibili dalle parentesi usate normalmente dall'autore). Naturalmente gli interventi editoriali del curatore non sono segnalati in alcun modo, ma si colgono a buon senso (o, come dicevano i medievali, *de bonitate intelligentis*). A ciò si aggiungono, ciliegina sulla torta, qualche (raro) errore di stampa, almeno un marchiano errore di traduzione<sup>23</sup> e l'omissione di un paio di righe di una nota<sup>24</sup>.

## 2. Il Seicento come età della rappresentazione: Foucault e il rischio dell'arbitrarietà

Lasciamo estimatori d'arte e collezionisti di farfalle per dedicarci a

<sup>20</sup> Ecco il resto: Cap. I: rif. in n. 27, p. 62 alla nota 25 è in realtà alla n. 21; p. 65, rif. a n. 9 = n. 5, pp. 45-47; p. 68, n. 34, rif. a n. 30 = n. 26, pp. 61-62; p. 69, rif. a n. 25 = n. 21, p. 58; p. 81, rif. a n. 2 = n. 2, p. p. 14 (prefazione); *ibidem*, rif. a n. 39 = n. 35, p. 68; p. 84, rif. a n. 39 = n. 35, p. 68. Cap. II: p. 99, n. 10, rif. a n. 80 = n. 17, p. 106; *idem* a p. 114, n. 26; p. 115, rif. a n. 67 = n. 4, p. 91. Cap. III: p. 127, n. 12, rif. a n. 73 = n. 10, p. 99; *ibidem*, rif. a n. 93 = n. 30, pp. 116-117. Cap. IV: p. 136, n. 8, rif. a n. 110 = n. 4, p. 133; p. 138, rif. a n. 114 = n. 8, pp. 135-136; p. 139, rif. a n. 110 = n. 4, p. 133; *ibidem*, rif. a n. 111 = n. 5, p. 134; p. 144, rif. a n. 38 = n. 34, p. 67; p. 145, rif. a pp. 101-102, n. 115 = n. 9, pp. 137-138.

<sup>21</sup> Cfr. p. 14, n. 2 della prefazione di Chomsky.

<sup>22</sup> Cfr. cap. I, p. 43, n. 3 (= n. 7 della terza edizione).

<sup>23</sup> La frase «possiamo distinguere “esplicazioni” quali “Parigi, che è la più grande città d'Europa” e “l'uomo, che è mortale”, *partendo* da “determinazioni” quali “i corpi trasparenti, gli uomini saggi” ...» (p. 96) non ha bisogno di alcun “partendo” visto che l'inglese dice: «we can distinguish such “explications” ... from “determinations” ...» (p. 81 della terza ed.). Oltre a quello contenuto nei *Ringraziamenti* e ricordato sopra, in n. 6.

<sup>24</sup> Si tratta della n. 12, p. 103, dove manca «in cui è, di nuovo, diventata un oggetto di indagine piuttosto intensa» (cfr. n. 75, p. 136 della terza ed.).

una specie di ricercatori ben più ponderosi: gli archeologi del sapere. Quando Michel Foucault pubblica *Les mots et les choses* (1966) aveva la chiara consapevolezza di stare proponendo un nuovo metodo di indagine sul passato, ma non essendone evidenti tutte le implicazioni, in particolare quelle relative al modo tradizionale di fare storia della scienza e della filosofia, è tornato in vari scritti successivi, e in particolare ne *L'archéologie du savoir*, sul tema<sup>25</sup>. Nel già richiamato dibattito organizzato da Fons Elders e trasmesso dalla televisione olandese nel novembre del 1971, Michel Foucault ha espresso alcune critiche all'impostazione metodologica e ai risultati della ricerca di Chomsky nell'ambito della storia del pensiero e della linguistica su cui varrà la pena tornare più avanti.

L'Introduzione e parte dei primi due capitoli de *L'archéologie del sapere* sono anticipate nella risposta di Foucault ad alcune domande poste dal "Cercle d'épistémologie" pubblicate sui *Cahiers pour l'analyse*, nell'estate del 1968<sup>26</sup>. In entrambi i testi Foucault sottolinea l'attenzione rivolta dalle più recenti tendenze della storiografia (condivisa dalla nuova archeologia delle scienze) alle discontinuità nella storia, e le sue ricadute metodologiche<sup>27</sup>. In primo luogo, secondo Foucault occorre rimettere in questione, abbandonare o almeno tenere in sospeso le «sintesi belle e pronte, quei raggruppamenti che in genere si ammettono senza il minimo esame, quei collegamenti di cui si riconosce fin dall'inizio la validità», come le categorie disciplinari quali la letteratura o la politica (o anche la linguistica) che si possono applicare al passato più o meno remoto «se non per mezzo di un'ipotesi retrospettiva e attraverso tutto un meccanismo di analogie formali e di rassomiglianze semantiche»<sup>28</sup>. Queste suddivisioni disciplinari non sono che dei «fatti di discorso che meritano di essere analizzati accanto agli altri». Oltre a ciò, è necessario abbandonare quelle unità che si pongono in maniera immediata, intuitiva e scontata a chi fa storia del pensiero: «quella del libro e dell'o-

<sup>25</sup> M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969 (trad. it. di G. Bogliolo, *L'archéologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971); si veda in part. p. 24 della trad. it. a proposito della «mancanza di una base metodologica» in *Les mots et les choses*.

<sup>26</sup> M. Foucault, *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*, «Cahiers pour l'analyse» 9 (*Généalogie des sciences*) (1968), pp. 9-40 (ora anche in M. Foucault, *Dits et Écrits*, cit., vol. I, texte n. 59, pp. 696-731; ed. 2001, vol. I, pp. 794-759).

<sup>27</sup> Cfr. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, cit. (trad. it., cit., pp. 14-25). Cfr. i corrispondenti passi di M. Foucault, *Sur l'archéologie des sciences*, cit., pp. 696-700.

<sup>28</sup> M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, cit. (trad. it., cit., p. 30). Cfr. *Sur l'archéologie des sciences*, cit., pp. 701-702.

pera». Il primo è un'unità materiale debole che costituisce, da un lato, solo il supporto dell'unità discorsiva che contiene e che, dall'altro, «si trova preso in un sistema di rimandi ad altri libri, ad altri testi, ad altre frasi: il nodo di un reticolo... fascio di rapporti», i quali rendono il libro un'unità relativa e variabile<sup>29</sup>. L'opera, d'altro canto, ha come presupposto della propria unità l'unicità dell'autore con tutti i problemi che ciò comporta dal punto di vista della selezione degli scritti, delle intenzioni più o meno esplicitate nei loro confronti: «si vede subito che una simile unità, non solo non è data immediatamente, ma viene costituita per mezzo di un'operazione; che questa operazione è interpretativa (in quanto decifra, all'interno del testo, la trascrizione di qualcosa che esso al tempo stesso nasconde e manifesta)» e produce risultati diversi in casi diversi<sup>30</sup>. Il progetto di Foucault è quello di prendere queste unità come punto di riferimento iniziale, senza però mettersi al loro interno «per studiarne la configurazione interna o le segrete contraddizioni», quanto piuttosto per porsi alcune domande in proposito e determinare «se alla fin fine non siano, nella loro individualità accettata e quasi istituzionale, l'effetto superficiale di unità più consistenti»<sup>31</sup>. Il progetto è quello di una «descrizione pura di avvenimenti discorsivi», che rappresenta l'insieme finito delle sequenze linguistiche effettivamente formulate, rispetto alle quali ci si chiede «come mai sia comparso proprio quell'enunciato e non un altro»<sup>32</sup>. Una descrizione di questo tipo si oppone alla storia del pensiero tradizionale che cerca di trovare al di là degli enunciati formulati da un autore

l'intenzione del soggetto parlante, la sua attività inconscia, ciò che ha voluto dire...: in ogni caso bisogna ricostruire un altro discorso, ritrovare la parola muta, il mormorio inesauribile che anima dall'interno la voce che si sente, reintegrare quel testo impercettibile e impalpabile che passa attraverso gli interstizi delle righe di scrittura e qualche volta le sconvolge. L'analisi del pensiero è sempre *allegorica* in rapporto al discorso che utilizza<sup>33</sup>.

L'analisi del campo discorsivo, l'archeologia del sapere, ha scopi, pro-

<sup>29</sup> Ivi, pp. 31-32 (cfr. pp. 702-703).

<sup>30</sup> Ivi, 32-33 (cfr. pp. 703-704).

<sup>31</sup> Ivi, p. 35 (è parte di un passo che non trova riscontro nella precedente pubblicazione).

<sup>32</sup> Ivi, pp. 35-36 (cfr. pp. 705-706).

<sup>33</sup> Ivi, p. 36 (cfr. p. 706, dove si parla però sempre di «analyse de la pensée» e non di «histoire de la pensée», come nell'*Archéologie du savoir*, trad. it., cit., p. 39).

cedere e presupposti completamente differenti: si cercano nei discorsi effettivi delle regolarità, rapporti tra enunciati che non acquistano valore in riferimento ad istanze o «operatori di sintesi» di tipo psicologico; non si cerca alcun altro discorso sotteso, ma le condizioni di enunciabilità di quei discorsi, le ragioni per cui non potevano essere diversi da quel che erano. L'abbandono delle suddivisioni disciplinari, inoltre, consente di mettere in relazione enunciati o gruppi di enunciati e di avvenimenti appartenenti a ordini completamente diversi (come accade in *Les mots et les choses*, dove si prendono in considerazione i tre ambiti delle teorie del linguaggio, della storia naturale e dell'analisi della ricchezza, almeno per la prima parte dell'opera)<sup>34</sup>.

Questo nuovo metodo di analisi, archeologico, come Foucault aveva anticipato nel 1966,

non rientra nella storia delle idee o delle scienze: è piuttosto uno studio che tende a ritrovare ciò a partire da cui conoscenze e teorie sono state possibili; in base a quale spazio d'ordine si è costituito il sapere; sullo sfondo di quale *a priori* storico [...] Ciò che vorremmo mettere in luce è il campo epistemologico, l'*episteme* in cui le conoscenze [...] affondano la loro positività manifestando in tal modo una storia che non coincide con quella della loro perfezione crescente, ma è piuttosto la storia delle loro condizioni di possibilità. [...] Più che d'una storia nel senso tradizionale della parola, si tratta d'una 'archeologia'<sup>35</sup>.

Anche alla nozione di *episteme* Foucault dedica un certo spazio nell'*Archeologia del sapere*, chiarendo che essa non si riconnette alla «sovraunità di un soggetto, di una mente o di un'epoca», dal momento che si tratta di una serie di relazioni che le scienze di una certa epoca intrattengono a livello delle *regolarità discorsive* di cui si diceva sopra<sup>36</sup>. La nuova direzione di analisi, descritta anche come un «tentativo di fare una storia completamente diversa di ciò che gli uomini hanno detto»<sup>37</sup>, si distanzia dal modo tradizionale di fare storia per quattro differenze. Vale la pena di citare i passaggi principali che definiscono, meglio di qualunque parafrasi, la presa di distanza dell'archeologia dalla storia (del pensiero):

<sup>34</sup> Ivi, pp. 37-38 (cfr. pp. 706-707).

<sup>35</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, cit. (trad. it., cit., pp. 11-12).

<sup>36</sup> M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, cit. (trad. it., cit., p. 218). Si veda anche l'approfondimento del tema da parte di G. Agamben, *Signatura rerum*, cit., pp. 11-34.

<sup>37</sup> Ivi, p. 160.

1. L'archeologia cerca di definire non i pensieri, le rappresentazioni, le immagini, i temi, le ossessioni che si celano o si manifestano nei discorsi; ma proprio questi discorsi in quanto pratiche che obbediscono a regole. Non tratta il discorso come *documento*, come segno di qualcos'altro [...] si rivolge al discorso inteso nel suo proprio spessore, come *monumento*. Non è una disciplina interpretativa. Non cerca un "altro discorso" più nascosto. Non vuole essere "allegorica".
2. L'archeologia non cerca di ritrovare la transizione continua ed insensibile che collega con graduati passaggi i discorsi a ciò che li precede, li circonda o li segue. [...] Il suo problema è invece quello di definire i discorsi nella loro specificità; di mostrare in che senso il complesso di regole che essi mettono in opera sia irriducibile a qualunque altro. [...] Non è dossologia; ma un'analisi differenziale delle modalità di discorso.
3. L'archeologia non è subordinata alla figura sovrana dell'opera; non cerca di cogliere il momento in cui questa è emersa dall'orizzonte anonimo [...]. Per lei l'opera non è una suddivisione pertinente [...]. Definisce dei tipi e delle regole di pratiche discorsive che attraversano delle opere individuali, che a volte le governano completamente e le dominano senza che nulla possa sfuggir loro; ma che a volte si limitano a governarne una parte. L'istanza del soggetto creatore, in quanto ragion d'essere di un'opera, le è estranea.
4. Infine l'archeologia non cerca di restituire ciò che si è potuto pensare, volere, ambire, provare, desiderare da parte degli uomini nel momento in cui proferivano il discorso; [...] Non pretende di nascondersi nell'ambigua modestia di una lettura che lasci ritornare, nella sua purezza, la luce lontana, precaria, quasi spenta dell'origine. Non è nulla di più e nient'altro che una riscrittura: cioè, nella forma conservata dell'esteriorità, una trasformazione regolata di ciò che è già stato scritto. Non è il ritorno al segreto dell'origine; è la descrizione sistematica di un discorso-oggetto<sup>38</sup>.

In chiusura dell'opera del 1969, Foucault sottolinea la particolare idoneità dell'*âge classique* (dal XVII all'inizio del XIX secolo, secondo la cesura proposta in *Les mots et les choses*), rivendicando così esplicitamente le tesi ivi sostenute come risultato dell'applicazione del

---

<sup>38</sup> Ivi, pp. 161-162.

nuovo metodo (per quanto ancora non pienamente consapevole)<sup>39</sup>. È il momento di andare a esaminare più da vicino questi risultati, soprattutto in relazione alla centralità della definizione di segno proposta nella *Logique* di Port-Royal<sup>40</sup>.

Il cap. 3 di *Les mots et les choses*, sul «Rappresentare», costituisce il perno centrale dell'episteme dell'*âge classique*; in particolare, la terza e la quarta sezione intitolate rispettivamente «La rappresentazione del segno» e «La rappresentazione raddoppiata»<sup>41</sup>: ne accompagneremo l'analisi con le osservazioni presentate come introduzione alla ristampa della *Grammaire générale et raisonnée* (GGR) di Port-Royal del 1969<sup>42</sup>.

Proprio da queste ultime partirei perché, rispetto all'articolo del 1967 da cui prendono le mosse, nelle pagine iniziali mostrano un atteggiamento critico nei confronti della proposta chomskiana nell'ambito della storia della linguistica. All'inizio i rilievi di Foucault rimangono piuttosto generali e allusivi, descrivendo un recente progetto di scienza della lingua in generale che si congiungerebbe con la vecchia impresa di una grammatica generale: rimarcando le convergenze più o meno esplicite in una teoria del segno, di cui l'analisi della lingua costituirebbe un caso particolare e singolarmente complesso, esso si presenta come un tentativo di definire le condizioni di funzionamento comuni a tutte le lingue, nel privilegio accordato a una visione sincronica della lingua, nella volontà di analizzare la grammatica non come insieme di precetti e norme, ma come un sistema al cui interno trovare spiegazione dei fatti linguistici, anche più devianti. Il commento di Foucault è piuttosto *tranchant*:

Il n'est pas facile de donner un sens précis à ces coïncidences. Il ne sert à rien d'y reconnaître l'avancée premonitrice des classiques jusqu'à nous, ou notre retour vers des découvertes oubliées et depuis longtemps ensevelies. La grammaire générale n'est pas une quasi-linguistique, appréhendée de façon en-

<sup>39</sup> Ivi, p. 222.

<sup>40</sup> A. Arnauld-P. Nicole, *La Logique, ou l'art de penser* (*Dite Logique de Port-Royal*), édition critique par D. Descontes, Champion, Paris 2011 [1662] (d'ora in avanti *Logique* seguita, eventualmente, dall'indicazione della parte e del capitolo).

<sup>41</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, cit. (trad. it., pp. 73-79 e 79-83).

<sup>42</sup> M. Foucault, *Introduction*, in A. Arnauld-C. Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée*, Republications Paulet, Paris 1969 [1660], pp. III-XXVII. Ora in M. Foucault, *Dits et Écrits*, cit., texte n. 60, ed. 1994, vol. 1, pp. 732-752; ed. 2001, vol. 1, pp. 760-780, da cui citeremo (rielaborazione di un suo precedente articolo *La Grammaire générale de Port-Royal*, «Langages» 7 [1967], pp. 7-15).

core obscure; et la linguistique moderne n'est pas une nouvelle forme plus positive donnée à la vieille idée de grammaire générale. Il s'agit en fait de deux configurations épistémologiques différentes, dont l'objet ne se découpe pas de la même façon, dont les concepts n'ont ni tout à fait la même place ni exactement le même rôle<sup>43</sup>.

La tirata contro la proposta di Chomsky ricalca le critiche, viste sopra, avanzate da Foucault al modo tradizionale di fare storia del pensiero: la continuità tra grammatica generale e grammatica generativa è solo apparente, dato che appartengono a episteme diverse, con oggetti diversamente segmentati e concettualità articolate in modi differenti e con ruoli diversissimi (si pensi alle regole di trasformazione, alla differenza tra strutture profonde e di superficie, e così via). Nonostante queste critiche, assolutamente coerenti con le posizioni contrarie all'apparente unità tematica e disciplinare che conduce a rappresentare la continuità storica, Foucault ammette la plausibilità dell'impresa chomskyana come iscrizione della «grammatica cartesiana» «nell'archivio delle trasformazioni» della linguistica attuale, accettando quindi – implicitamente – che si possa parlare sensatamente di una «linguistica cartesiana». In un successivo articolo, affrontando il problema della «riattualizzazione» di un testo, definisce tuttavia il lavoro di Chomsky come un «codage rétrospectif du regard historique» che gli ha permesso di “riscoprire” una figura del sapere che va da Cordemoy a Humboldt solo a partire dalla grammatica generativa, perché questa ha in sé le leggi della costruzione di quell'oggetto (la linguistica cartesiana, appunto)<sup>44</sup>. Anche quest'osservazione si trova in sintonia con le posizioni di Chomsky stesso che aveva riconosciuto il rischio della distorsione del passato, derivante dalla proiezione all'indietro di tematiche e prospettive del tutto contemporanee. Due parole di premessa dedicate a Chomsky nell'introduzione alla ripubblicazione della *GGR* non potevano mancare, viste le reazioni che il lavoro del linguista americano aveva suscitato.

Dopo queste osservazioni introduttive, Foucault entra nel vivo della presentazione dell'opera di Arnauld e Lancelot, accogliendo in fondo la prospettiva della storia tradizionale centrata su autore e

---

<sup>43</sup> M. Foucault, *Dits et Écrits*, cit., vol. 1, pp. 732-733; ed. 2001, vol. 1, pp. 760-761.

<sup>44</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce qu'un auteur*, «Bulletin de la Société française de philosophie» 63/3 (1969), pp. 73-104 (ora in M. Foucault, *Dits et Écrits*, cit., texte n. 69, ed. 1994, vol. 1, pp. 789-821, p. 807; ed. 2001, vol. 1, pp. 817-849, p. 835).



opera. Ripercorre infatti il percorso di Lancelot dalla grammatica del latino (*Nouvelle méthode pour apprendre facilement le latin*, 1644) alla grammatica generale, cui gli autori di Port-Royal pervengono non in virtù di un metodo comparatistico, ma grazie alla presa di distanza (*recul*) dalle lingue particolari per risalire dagli usi linguistici particolari ai principi validi universalmente, ciò che ne fa una grammatica “ragionata” che riesca a rendere conto di quegli usi, mostrandone la necessità fondativa: «Plus la grammaire d’une langue sera raisonnée, plus elle approchera d’une grammaire générale»<sup>45</sup>. Il punto centrale della presentazione, tuttavia, è il rapporto tra la GGR di Port-Royal e la *Logique*, dove si trova la definizione di segno che la prima dà per scontata e attorno alla cui «lacuna» – come sottolinea Foucault – la GGR si distribuisce e si organizza<sup>46</sup>. Questa definizione e la successiva classificazione giocano un ruolo centrale nella caratterizzazione dell’episteme “classica” in contrapposizione a quella del secolo precedente:

Alla soglia dell’età classica, il segno cessa di essere una figura del mondo; e cessa di essere legato a ciò che distingue mediante i vincoli solidi e segreti della somiglianza e dell’affinità. *Il classicismo* lo definisce in base a tre variabili. (i) L’origine del nesso [naturale vs di convenzione] (...). (ii) Il tipo del nesso [unito alla totalità di cui è parte vs separato] (...). La certezza del nesso [necessario vs probabile]<sup>47</sup>.

La caratterizzazione dell’episteme del secolo XVI, fondata sulla somiglianza nelle sue varie forme (*convenientia*, *aemulatio*, analogia e simpatia), sull’attenuarsi del confine tra mondo e testi e sulla forma del commento, potrebbe essere messa in questione, a partire per esempio da alcune sue esemplificazioni<sup>48</sup> e da alcune affermazioni

<sup>45</sup> M. Foucault, *Introduction*, cit., p. 737; ed. 2001, p. 765.

<sup>46</sup> M. Foucault, *Introduction*, cit., p. 744; ed. 2001, p. 772: «La Grammaire de Port-Royal se distribue autour d’une lacune centrale qui l’organise».

<sup>47</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, cit. (trad. it., cit., pp. 73-74, corsivo nostro).

<sup>48</sup> Il richiamo alla *Grammaire* di Ramus (Parisius, 1572) come caso di inclusione del linguaggio nella «grande distribuzione delle similitudini e delle segnature» è certamente fuorviante, visto che la sua distinzione tra etimologia (come ricerca delle proprietà delle lettere, delle sillabe e delle parti del discorso) e sintassi (che mira all’«edificazione delle parole tra esse per mezzo delle proprietà», cfr. M. Foucault, *Les mots et les choses*, cit.; trad. it., cit., pp. 50-51), corrisponde a una distinzione affatto tradizionale della grammatica, presente nella tradizione occidentale latina almeno da Prisciano. Da questo punto di vista (estraneo, come si è visto, all’archeologia del



sicuramente discutibili se non azzardate. Per esempio, sostenere che «dopo lo stoicismo, il sistema dei segni nel mondo occidentale era stato ternario, dato che in esso venivano riconosciuti il significante, il significato e la “congiuntura” (il *τύγχανον* in greco)»<sup>49</sup>. Se pure la triadicità del segno può esser considerata una caratteristica della semiotica medievale (ma formulata attraverso una teoria delle relazioni essenzialmente diadica, come quella di ispirazione aristotelica<sup>50</sup>), essa non deriva in alcun modo dal cosiddetto “triangolo semantico” stoico che riguarda le parole e non i segni, che essendo proposizioni (ovvero *λεκτά* o *σεμαινόμενα*), sono posti al vertice del triangolo semantico<sup>51</sup>. La triadicità del segno è un carattere rilevante dell’episteme dei secoli precedenti al quale si oppone la binarietà del segno in età classica e in particolare in Port-Royal, la cui classificazione dei segni (presentata nella *Logique* I, cap. 4) Foucault esamina nel passo citato e che presenta significativamente come *la* posizione del classicismo, un carattere centrale quindi dell’episteme classica (nel senso francese). Dopo aver elencato e commentato i tre parametri che servono a classificare i segni, collegandoli alle riflessioni di autori dei secoli XVII e XVIII, Foucault presenta la parte più problematica della caratterizzazione di questa episteme: la teoria del segno e della rappresentazione raddoppiata, «la proprietà più fondamentale per l’episteme classica»<sup>52</sup>. Il segno duale proposto da Port-Royal «racchiude due idee, l’una della cosa rappresentante, l’altra della cosa rappresentata; e la sua natura consiste nell’eccitare la prima per mezzo della seconda» (*Logique* I, cap. 4)<sup>53</sup>. Foucault prosegue affermando che l’elemento significante, in quanto idea semplice, non è ancora un segno: per diventarlo deve manifestare il rapporto che lo lega al significato: «Esso deve rappresentare, ma questa rappresentazione

---

sapere) si potrebbero interpretare le «proprietà intrinseche» delle parole non come virtù esoteriche ma come semplici caratteristiche linguistiche alla stregua dei *modi significandi* grazie ai cui rapporti di somiglianza e proporzione le parole si combinano in frasi nella grammatica modista (per cui mi permetto di rinviare al cap. 6 di C. Marmo, *Semiotica e linguaggio nella Scolastica. La semiotica dei Modisti: Parigi, Bologna, Erfurt 1260-1320*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1994).

<sup>49</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, cit. (trad. it., cit., p. 57).

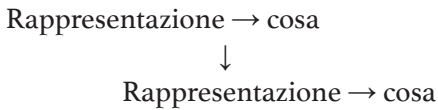
<sup>50</sup> Rimando per questo al cap. 2 di C. Marmo, *La semiotica del XIII secolo*, Bompiani, Milano 2010.

<sup>51</sup> Cfr. G. Manetti, *Le teorie del segno nell’antichità classica*, Bompiani, Milano 1987, cap. 6.

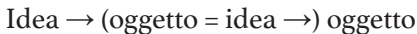
<sup>52</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, cit. (trad. it., cit., p. 79).

<sup>53</sup> *Ibidem*

deve, a sua volta, essere rappresentata in esso. (...) L'idea significativa si sdoppia, giacché all'idea, sostitutiva di un'altra, si sovrappone l'idea del suo essere rappresentativo»<sup>54</sup>. Ma in cosa consiste questo sdoppiamento? Può aiutare a comprendere meglio le riflessioni di Foucault (non sempre perspicue, benché letterariamente brillanti) quanto egli precisa nell'*Introduzione* alla ripubblicazione della *Grammaire* di Port-Royal del 1969. Il segno può essere schematizzato in un sistema a quattro termini nel modo seguente:



O in alternativa:



Foucault così commenta: «Le rapport de l'idée à son signe est donc une spécification ou plutôt un dédoublement du rapport de l'idée à son objet»<sup>55</sup>. Nella nota a piè di pagina, oltre al testo della *Logique* I, cap. 4 (sopra ricordato), Foucault rimanda a un altro testo, del medesimo periodo, a mio avviso molto significativo:

On retrouve *la même analyse* dans la *Rhétorique* du père Lamy: «On appelle signe une chose qui, outre l'idée qu'elle donne elle-même quand on la voit, donne une seconde qu'on ne voit point. Comme lorsqu'on voit à la porte d'une maison une branche de lierre: outre l'idée du lierre qui se présente à l'esprit, on conçoit qu'il se vend du vin dans cette maison» (livre I, chap. II)<sup>56</sup>.

Questo testo di Bernard Lamy (1675), che secondo Foucault presenta la stessa analisi – ovvero lo sdoppiamento della rappresentazione come caratteristica del segno –, è molto più banalmente una riformulazione della definizione agostiniana di segno: «Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem uenire»<sup>57</sup> cui segue il classico esempio del *circulus vini*, che da

<sup>54</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, cit. (trad. it., cit., p. 80).

<sup>55</sup> M. Foucault, *Introduction*, cit., p. 743; ed. 2001, p. 771..

<sup>56</sup> *Ibidem*, n. 1 (corsivi nostri).

<sup>57</sup> Agostino, *De doctrina christiana*, II, 1, 1, ed. J. Martin, Brepols, Turnhout 1962, p. 32.

Abelardo in avanti imperversa nelle classificazioni medievali e post-medievali dei segni<sup>58</sup>. Oltre al riferimento alla sola vista, la differenza fondamentale sta nell'uso del termine "idea" (= rappresentazione) al posto del termine *species* che costituisce una costante delle filosofie post-cartesiane: l'idea prende infatti il posto delle *species* intelligibili e di quelle sensibili (la cui moltiplicazione costituiva il fulcro della teoria medievale della percezione, visiva e non solo). Come si vedrà parlando dello studio di Hélène Leblanc, l'origine agostiniana della definizione (o riformulazione) del segno da parte degli autori di Port-Royal è ampiamente acquisita dalla critica contemporanea<sup>59</sup>. Ciò ha, o dovrebbe avere, alcune pesanti ricadute sul quadro dell'episteme classica tracciato da Foucault. Il non prendere in considerazione l'opera come unità pertinente all'analisi lo ha condotto a ignorare la genesi del capitolo della *Logique* in cui Arnauld e Nicole discutono del segno: esso è parte delle aggiunte all'edizione del 1683 (quindi anche successivo alla definizione di Lamy) e risponde all'esigenza di replicare alle posizioni anti-realiste (in ambito eucaristico) dei ministri protestanti<sup>60</sup>. Il rifiuto della dosso-logia e il conseguente scarso interesse per tradizioni e genealogie di pensiero (unità precostituite dai cui vincoli occorre liberarsi) gli hanno fatto perdere di vista la dipendenza della definizione di segno da un pensiero ormai plurisecolare. Ciò conduce a mettere seriamente in dubbio la centralità della definizione di segno port-royalista per l'episteme classica: ammesso (e non concesso) infatti che lo sdoppiamento del segno costituisca un'interpretazione corretta della definizione di segno proposta da Port-Royal, questa si deve applicare anche alla definizione di Agostino (adottata per tutto il Medioevo, benché discussa), perdendo

<sup>58</sup> Si veda il contributo di I. Rosier-Catach, *Multa vocabula ceciderunt ab usu. Les mots, le cercle de vin, et le beneplacitum des locuteurs*, in P. Borsa et al. (eds.), *Per Enrico Fenzi. Saggi di allievi e amici per i suoi ottant'anni*, Le Lettere, Firenze 2020, pp. 25-41.

<sup>59</sup> Discutendo con Chomsky, Foucault si dimostra consapevole della relazione privilegiata tra Port-Royal e Agostino, senza che ciò possa evidentemente turbare le sue acquisizioni: «Et c'est pourquoi la *Grammaire* de Port-Royal à laquelle vous vous réferez est selon moi beaucoup plus augustinienne que cartésienne» (si tratta della conclusione di un confronto tra l'incapacità delle teorie cartesiane di spiegare il passaggio da un'idea distinta a un'altra, che in Pascal e nelle correnti agostiniane si sviluppa invece attraverso il richiamo all'intimità del sé – probabilmente nello spirito del *De magistro*) (M. Foucault, *Dits et Écrits*, cit., vol. 2, p. 479; ed. 2001, vol. I, p. 1347).

<sup>60</sup> Su questo si vedano anche gli studi di L. Marin, *La critique du discours. Sur la "Logique de Port-Royal" et les "Pensées" de Pascal*, Les Editions du Minuit, Paris 1975; Id., *La parole mangée et autres essais théologico-politiques*, Boréal, Québec 1986 (oltre alla discussione del tema nel volume di H. Leblanc, coi relativi riferimenti bibliografici).

di colpo la capacità di caratterizzare l'approccio classico alla significazione e alla rappresentazione.

Su questo stesso punto, proprio in quanto metodo, l'archeologia del sapere mostra i propri limiti e definisce il proprio fallimento, come alternativa al modo tradizionale di fare storia. Neppure la riflessione di Giorgio Agamben che mette a confronto l'episteme foucaultiana con il paradigma di Thomas Kuhn e si riallaccia al funzionamento analogico del παράδειγμα aristotelico<sup>61</sup> riesce a salvare il metodo archeologico, a mio avviso; anzi, paradossalmente ne mette ancora più in risalto la fondamentale arbitrarietà: la scelta di un esempio (paradigmatico, appunto) che riesce a mostrare la regola che opera in se stesso e nel contempo a rendere intelligibili gli altri casi simili trova qui, nella infelice scelta della definizione di segno della *Logique* di Port-Royal, il proprio scacco. La scelta di Foucault, alla luce della dipendenza da una tradizione e della sua mancanza di originalità (anche rispetto al quadro complessivo della riflessione sui segni quale risulta dallo studio di Leblanc), si rivela infatti non solo errata, ma totalmente ingiustificata. Del resto quale può mai essere la giustificazione per la scelta di un testo che deve illustrare in sé i caratteri dell'episteme di un'intera età della civiltà occidentale? Io francamente non ho una risposta, e neppure ricordo di averla letta in *Les mots et les choses*.

### 3. *La semiotica del Seicento di Hélène Leblanc: un modello di ricerca storica*

Lo studio di Hélène Leblanc<sup>62</sup> è un lavoro, insieme, di analisi originale e di sintesi che presenta la semiotica del XVII secolo sotto una luce in gran parte nuova rispetto agli studi precedenti. Per il suo carattere di panoramica sulla semiotica del XVII secolo, questo studio è anche uno strumento didattico indispensabile per chi intenda presentare in aula le teorie semiotiche del Seicento europeo. Il volume di Leblanc non segue un ordine cronologico di esposizione delle teorie semiotiche, ma piuttosto dei raggruppamenti tematici, orientati dal rapporto delle teorie e degli autori con la definizione del segno, in particolare con la nozione di *signum formale* (innovazione della tarda scolastica introdotta per discutere della correttezza di una descrizione dei con-

<sup>61</sup> G. Agamben, *Signatura rerum*, cit., cap. I.

<sup>62</sup> H. Leblanc, *Théories sémiotiques*, cit.

cetti e dei percetti come segni). Questo carattere può forse disorientare gli studenti, ma è il docente che deve senz'altro fornire loro una bussola. L'abbondanza di riferimenti ai testi in lingua originale (latino, francese e inglese) e in traduzione, permette inoltre di mostrare a chi segua corsi di formazione universitaria superiore come funziona la ricerca di base e il metodo seguito: interpretazione delle fonti primarie e confronto costante con la letteratura secondaria, discussione delle interpretazioni vicine o concorrenti alla propria<sup>63</sup>. Lo studio di Leblanc, dicevamo, presenta un'analisi originale del pensiero semiotico di un periodo cruciale come il XVII secolo, rappresentando così uno stimolo e, inevitabilmente, il punto di partenza per nuove ricerche, che possano approfondire gli aspetti che sono stati trascurati o che l'autrice ha scelto di lasciare in secondo piano.

Il volume si apre infatti con ben due capitoli dedicati al confronto tra la riflessione della tarda scolastica cinque- e seicentesca e la tradizione medievale, aspetto che sia Foucault (nell'analisi della teoria del segno e della rappresentazione), sia Chomsky (nella sua raccolta di teorie sulla grammatica universale<sup>64</sup>) hanno quasi del tutto ignorato. I testi e gli autori esaminati sono numerosi e non è il caso di enumerarli in questa sede. Il punto di partenza è costituito da un testo di logica attribuito a un maestro, Sebastião do Couto, gesuita attivo a Coimbra tra la fine del '500 e gli inizi del '600. È in questo testo che una nuova definizione di segno come «ciò che rappresenta qualcosa a una facoltà cognitiva» (*quod potentiae cognoscendi aliquid repraesentat*) e una tassonomia che include il *signum formale* trova probabilmente la sua prima espressione (cap. 1). Il riferimento alle facoltà cognitive (inclusive della percezione come della comprensione intellettuale) costituisce una novità rispetto alle definizioni medievali, solitamente legate alla definizione agostiniana. Anche il *signum formale* costituisce una novità<sup>65</sup>: coerentemente con la definizione generale di segno,

<sup>63</sup> Si veda sopra il testo di H. Aarsleff, *History of Linguistics and Professor Chomsky*, cit., p. 571, in corrispondenza della n. 4.

<sup>64</sup> N. Chomsky, *Cartesian Linguistics*, cit.; trad. it., p. 91, n. 4; p. 123, n. 7 (cit. dalla *Grammatica Graeca* di Ruggero Bacone); p. 124, n. 9 (rif. alla grammatica speculativa), mostra di essere consapevole della possibile influenza di teorie scolastiche e rinascimentali, a differenza di M. Foucault, *Les mots et les choses*, cit.; trad. it., *passim*, che omette completamente ogni riferimento a eventuali debiti nei confronti del pensiero semiotico precedente.

<sup>65</sup> La novità in entrambi i casi è ovviamente relativa, in quanto anche in trattati come il *De signis* di Ruggero Bacone la definizione di segno e la tassonomia dei

il segno formale risulta privo della caratteristica della percepibilità e costituisce in sé una conoscenza, senza condurre alla conoscenza di qualcosa di diverso da sé che deve essere già conosciuto. La novità doveva trovare una giustificazione nella tradizione ed è per questo motivo che il secondo capitolo è in parte dedicato a mostrare le letture di alcuni “classici” del pensiero teologico e filosofico medievale (e tardo-scolastico) da parte di Couto al fine di legittimare questa novità, sulla base di una pretesa continuità con il pensiero semiotico precedente. L’ultima parte del secondo capitolo passa in rassegna la produzione filosofica degli scolastici del Seicento, oltre a quella dei primi lessici filosofici, al fine di mostrare come l’adozione di questa posizione non fosse unanimemente e generalmente condivisa, anche tra i gesuiti. Sulle possibili relazioni tra alcune classificazioni dei segni qui esaminate e alcune classificazioni medievali c’è probabilmente ancora qualcosa da dire: pensiamo alle relazioni possibili tra la classificazione dei segni dello pseudo-Kilwardby, che è chiaramente il sotto-testo di alcuni passaggi della voce *signum* del dizionario di Étienne Chauvin, o agli esempi di Simone di Tournai che ritornano nelle classificazioni di Domingo de Soto e di João Poinso (aka Giovanni di San Tommaso). Pensiamo ancora all’uso della nozione di simbolo da parte degli autori di Port-Royal, nel contesto di un dibattito sul sacramento dell’eucarestia, a sostegno della dottrina della presenza reale e contro le posizioni protestanti – che poi verranno derogatoriamente tacciate di “simbolismo”.

La seconda parte dello studio è dedicata all’esame delle teorie semiotiche degli autori non appartenenti alla tarda scolastica. Si tratta dei principali esponenti della filosofia moderna, tradizionalmente considerati di parte razionalista o empirista (cronologicamente da Descartes a Locke), mostrandone tratti comuni e differenze, offrendo uno sguardo d’insieme che cerca di tener conto del debito che entrambi i gruppi hanno nei confronti della semiotica antica, tardo-antica e medievale, oltre che delle novità che il loro approccio allo studio dei segni apporta. La chiave di accesso alla presentazione di queste teorie semiotiche è lo studio di un dettaglio, come si è detto: il posto che nelle definizioni e classificazioni dei segni gioca l’opposizione tra

---

segni includevano i concetti, in quanto segni non sensibili. Sulla semiotica di Bacone, si vedano gli apparati di commento alla nuova traduzione francese: Roger Bacon, *Des signes*, Avant-Propos, introduction, texte latin, traduction et commentaire par I. Rosier-Catach-L. Cesalli-F. Goubier-A. de Libera, Vrin, Paris 2022.

segno strumentale e segno formale. Il problema è che molti di questi autori, pur facendo uso della nozione di segno, non la definiscono, né si attardano nella classificazione dei vari tipi di segno, dando spesso per scontato che i segni siano di carattere sensibile e che siano perciò distinti dalle idee. Per questo motivo, Leblanc intitola il terzo capitolo «Le semiotiche silenziose del XVII secolo», dedicandolo a Descartes, (Francesco) Bacone, Spinoza e Locke. Il nodo centrale è capire se e come le immagini mentali e percettive (le idee) siano considerate negli scritti di questi autori: se esse cioè siano da considerare segni delle cose oppure giochino un ruolo di pura rappresentazione, non riconducibile a un fenomeno semiosico. La questione dello statuto semiotico delle immagini mentali sembra porsi infatti nel XVII secolo in maniera del tutto peculiare. Caratteristica di una parte della seconda scolastica è infatti l'affrontare di petto il problema, introducendo la nozione di segno formale, che rappresenta a una facoltà cognitiva la cosa in quanto ne costituisce la conoscenza, in opposizione al segno strumentale che non costituisce in sé una conoscenza della cosa, ma piuttosto porta ad essa svolgendo un ruolo di mediazione. La radice del problema, a nostro avviso – distaccandoci per un attimo dal problema specifico delle immagini mentali –, è che nella *longue durée* le nozioni di somiglianza e di immagine hanno continuamente causato grattacapi ai filosofi, a partire da Platone e Aristotele, e in seguito da Plotino, Agostino e Boezio ad Abelardo, Ruggero Bacone, Giovanni Duns Scoto e Guglielmo di Ockham. In relazione alle immagini naturali, come i riflessi negli specchi o nell'acqua e come i concetti, l'introduzione della categoria di segno formale, di un segno cioè che, non avendo una consistenza ontologica propria (non è una cosa, ma una modificazione della mente), non presenta né si può riferire a se stesso, sembra avere il senso di una proposta di soluzione ai problemi posti tradizionalmente dalle immagini e dalla somiglianza che ne sta a fondamento<sup>66</sup>. Da parte di diversi critici della nozione di segno formale (o di quelli che la ignorano bellamente) si ammetterà invece che i segni abbiano una propria consistenza ontologica e possano riferirsi anche a se stessi oltre che ad altro da sé, opponendo le imma-

---

<sup>66</sup> Rimando in proposito a C. Marmo, *Statue e scultura come modelli teorici tra tardo-antico e medioevo*, in L. Canetti (ed.), *Statue. Rituali, scienza e magia dalla Tarda Antichità al Rinascimento*, SISMEL, Firenze 2017, pp. 19-65, per un primo esame dei problemi di una semiotica delle immagini, naturali e artificiali, nella storia del pensiero antico e medievale.



gini mentali ai segni come due modalità distinte di rappresentazione. Alla posizione degli autori di Port-Royal è dedicata un'ampia sezione, in quanto essi costituiscono un'eccezione rispetto al silenzio degli altri. La posizione di Antoine Arnauld, anche in rapporto allo statuto semiotico delle immagini, è infatti particolare perché, se anche gli accade – in un solo passo – di chiamare i concetti «segni formali», egli oppone in generale le immagini (mentali o percettive, le idee) ai segni. Anzi definisce il segno attraverso l'idea, come appunto ciò che «racchiude due idee, quella della cosa che rappresenta, e quella della cosa rappresentata; e la sua natura consiste nel suscitare (*exciter*) la seconda mediante la prima»<sup>67</sup>. L'analisi, condotta avvalendosi anche dei risultati delle ricerche di Martine Pécharman<sup>68</sup> e di Irène Rosier-Catach<sup>69</sup>, sottolinea sia la dipendenza della riflessione port-royalista da Agostino (dipendenza cancellata dalla discussione della *Logique I*, cap. 4), sia l'occasione che l'ha prodotta (la polemica sulla transustanziazione), facendo proprie le critiche all'approccio di Foucault già mosse da Stephan Meier-Oeser in uno studio poco conosciuto, ma molto rilevante per la storia della semiotica in età moderna<sup>70</sup>.

Mi pare degno di nota, inoltre, il rifiuto da parte di Leblanc – metodologicamente fondato – di accogliere le interpretazioni che di volta in volta, soprattutto da parte di alcuni storici della semiotica, sono state offerte di alcuni di questi autori: ora Poinot, ora Couto, ora Locke sono stati indicati come iniziatori di un approccio “rivoluzionario” allo studio dei segni che “anticiperebbe” la semiotica di Charles S. Peirce<sup>71</sup>. Come

<sup>67</sup> Si veda, in particolare, H. Leblanc, *Théories sémiotiques*, cit., p. 191 (trad. it., cit., p. 158).

<sup>68</sup> Si vedano in particolare, M. Pécharman, *Port-Royal et l'analyse augustinienne du langage*, in L. Devillairs (ed.), *Augustin au XVII<sup>e</sup> siècle*, L.S. Olschki, Firenze 2007, pp. 101-134; Id., *Les mots, les idées, la représentation. Genèse de la définition du signe dans la Logique de Port-Royal*, «Methodos» 16 (2016), <http://methodos.revues.org/4570> [01.06.2023], numero speciale a cura di H. Leblanc, *Figures du signe à l'âge classique*.

<sup>69</sup> I. Rosier-Catach, *Les Médiévaux et Port-Royal sur l'analyse de la formule de la consécration eucharistique*, in S. Archaimbault-J.-M. Fournier-V. Raby (eds.), *Penser l'histoire des savoirs linguistiques. Hommage à Sylvain Auroux*, ENS Éditions, Lyon 2014, pp. 535-555.

<sup>70</sup> S. Meier-Oeser, *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der früher Neuzeit*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1997, in part. pp. 261-262.

<sup>71</sup> Si vedano J. Deely, *Editorial Afterword*, in John Poinot, *Tractatus de signis. The Semiotics of John Poinot*, edited by J.N. Deely-R.A. Powell, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1985, pp. 391-514; Id., *Postfazione*, in J. Poinot, *Trattato sui segni*, Bompiani, Milano 2010, pp. 1350-1432; J. Doyle, *The Conimbricenses*



nel caso delle interpretazioni della *Logica* di Port-Royal da parte di Foucault o della *Grammatica* di Port-Royal, assieme all'opera di Géraud de Cordemoy, da parte di Chomsky, una ricollocazione di questi autori nel rispettivo contesto storico, nei dibattiti – anche teologici – dell'epoca, oltre che in una tradizione di lunga durata, permette di evitare prese di posizione francamente non condivisibili perché fondate su un esame delle fonti parziale e viziato da forti pregiudizi e tesi precostituite.

L'ultimo capitolo, dedicato alle semiotiche di Pierre Bayle, Pierre Gassendi e Thomas Hobbes, che si rifanno a una tradizione completamente diversa rispetto a quella agostiniana e propongono un approccio epistemologicamente orientato, mostra infine quanto lavoro ancora ci sia da fare per ricostruire una storia della semiotica attendibile e completa. I casi di Bayle e di Gassendi, in particolare, lo dimostrano con grandissima efficacia: pur avendo discusso ampiamente di segni, della loro definizione e classificazione, i loro scritti sono stati quasi completamente ignorati dagli storici della filosofia, finendo così per scomparire anche dai radar degli storici della semiotica. Lo studio di Leblanc permette di realizzare in parte l'auspicio che Umberto Eco avanzava nel 1978, ovvero che si possa «rileggere la storia della filosofia in chiave semiotica»<sup>72</sup>, o di dare migliore sostanza a quanto Foucault diceva a proposito della filosofia moderna come «filosofia del segno»<sup>73</sup>.

La ricostruzione del dibattito e l'analisi delle motivazioni dell'omissione del segno formale proposte da Leblanc sono in definitiva piuttosto convincenti, ben documentate e argomentate. In questo senso, il suo studio costituisce un modello del modo di fare storia del pensiero che risponde ai requisiti posti da Aarsleff, sopra citati: «[A] adequate scholarship; and [B] the overall coherence of the entire history that is presented, without omission or neglect of material that is relevant»<sup>74</sup>. La panoramica delle teorie mette anche in evidenza le lacune e la

---

*on the Relations Involved in Signs*, in J. Deely-J. Evans (eds.), *Semiotics 1986*, University Press of America, Lanham-London 1985, pp. 567-576; O. Calabrese, *Breve storia della semiotica: dai Presocratici a Hegel*, Feltrinelli, Milano 2001, che seguendo le interpretazioni di J. Deely arriva a parlare di «relativismo iberico».

<sup>72</sup> U. Eco, *Il pensiero semiotico di Jakobson*, in R. Jakobson, *Lo sviluppo della semiotica e altri saggi*, introduzione di U. Eco, trad. it. di A. La Porta-E. Picco-U. Volli, Bompiani, Milano 1978 (rist. con introduzione di N. La Fauci, Bompiani, Milano 2020, cui ci riferiamo), p. 13.

<sup>73</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, cit.; trad. it., p. 81.

<sup>74</sup> Si veda il testo citato sopra all'altezza della n. 10.

parzialità della ricostruzione foucaultiana, che ha finito per elevare a paradigma un caso eccezionale. Benché il punto di accesso (l'atteggiamento rispetto alla categoria di *signum formale*) sia apparentemente limitato, la studiosa francese non perde di vista il panorama complessivo della riflessione sui segni e riesce a riportare all'attenzione degli studiosi aspetti (opere e autori, che è bene rimangano – con buona pace di Foucault – al centro dell'attenzione degli storici del pensiero) ingiustamente dimenticati. Recenti ricerche, in via di pubblicazione, hanno cercato, infine, di mettere in evidenza l'apporto che alla riflessione tardo-antica e medievale sui segni hanno dato i commenti alla *Logica nova*, in particolare ai *Secundi analitici*, al secondo libro dei *Primi analitici*, alle *Confutazioni sofistiche* o alla *Retorica* di Aristotele<sup>75</sup>. Di qui sorgono ulteriori domande: esistono collegamenti tra questo filone, fin qui poco studiato, della riflessione tardo-antica e medievale sui segni e le teorie semiotiche del XVII secolo esaminate nel cap. 4 da Leblanc? Una risposta ancora non c'è, e sicuramente lo spazio e l'occasione per ulteriori approfondimenti (eventualmente anche polemici) sulla storia della semiotica non mancheranno, e sarà proprio a partire dallo studio di cui qui rendiamo conto<sup>76</sup>.

Alma mater studiorum - Università di Bologna  
[costantino.marmo@unibo.it](mailto:costantino.marmo@unibo.it)

<sup>75</sup> Si veda C. Marmo-F. Bellucci, *Signs and Demonstrations from Aristotle to Radulphus Brito*, Brill, Leiden-Boston 2023.

<sup>76</sup> Poiché nell'edizione francese del volume rimanevano diversi piccoli dettagli o sviste, nella traduzione italiana abbiamo provveduto, di comune accordo, a correggerli. Così per esempio, un uso a volte un po' troppo disinvolto di "etichette" come «tradizione aristotelica» o «agostiniana»; l'aver menzionato un autore medievale, della prima metà del XIV secolo, Giovanni Battista Gratiadei da Ascoli, come cinquecentesco (noto attraverso l'edizione cinquecentesca delle sue opere logiche); l'aver quasi annullato la differenza tra la definizione di segno data da Agostino nel *De doctrina christiana* e quella che circolava almeno dalla fine del XII o dall'inizio del XIII secolo, attribuita ora ad Aristotele, ora a Cicerone, ora a Isidoro di Siviglia, ora anche ad Agostino, ma sostanzialmente priva di autore e criticata infatti da Ruggero Bacone come *vulgata descriptio signi*. In tutti questi e in altri casi minori, per la traduzione italiana, il sottoscritto e l'autrice si sono impegnati in una piccola opera di "bonifica", soprattutto relativamente alla presentazione del dibattito medievale. I cambiamenti non sono stati radicali e nulla tolgono ai risultati della ricerca e alla solidità del metodo. A ciò si è aggiunto un doveroso aggiornamento bibliografico, necessario anche solo a distanza di un paio di anni dall'edizione francese originale.

## Bayle, Dr Levitin, and the Square Table

by

GIANLUCA MORI

### I. *The Risks of Emancipation*

In what is presented as a wide-ranging and erudite fresco – in revisionist style – of early modern philosophical and theological culture<sup>1</sup>, Dmitri Levitin offers a new interpretation of Bayle’s thought, which goes even beyond the Protestant *redécouverte* of the early 1960s. More royalist than the king, Levitin challenges the positions of Elisabeth Labrousse, who is known to be responsible for the great success of the thesis of a Protestant Bayle, averse to free-thinking. With her innate empathy as a historian, her subtlety and even self-irony, Mme Labrousse did not fail to grasp, appreciate and sometimes emphasise with intellectual honesty, the obscurity and problematic nature of Bayle’s alleged Protestant undertone. Levitin dismisses all this as a «psycho-historical approach»<sup>2</sup>. For him, Bayle was neither a rebellious Protestant, nor a «libertine Calvinist» (Hubert Bost’s oxymoron), nor a heterodox thinker: he was a reformed «natural theologian»<sup>3</sup> close to Louis Tronchin<sup>4</sup>, Jean Le Clerc<sup>5</sup>, and even Pierre Jurieu<sup>6</sup> – with the latter, Bayle’s disagreement is regarded as merely political. However, Levitin’s Bayle is not «a first-rate philosopher», but only a «journalist», whose «real genius» lay not «in doing philosophy, but in thinking about philosophizing»<sup>7</sup>. In particular, it is firmly stated that Bayle argued for «the de-philosophisation of theology»<sup>8</sup> seeking to

---

<sup>1</sup> D. Levitin, *The Kingdom of Darkness. Bayle, Newton, and the Emancipation of the European Mind from Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2022.

<sup>2</sup> Ivi, pp. 237-238.

<sup>3</sup> Ivi, p. 301.

<sup>4</sup> Ivi, pp. 352-355.

<sup>5</sup> Ivi, p. 391.

<sup>6</sup> Ivi, p. 366.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 233-234.

<sup>8</sup> Ivi, p. 422.

«emancipate» Christianity – and especially Reformed Christianity – from any contamination with Western metaphysics.

Levitin's book is divided into two parts, both very large, one devoted to Bayle and the other to Newton. I will not go into the second part here, except tangentially, and I will refrain from discussing what is not directly linked to Bayle and his fellow fighters in his purported battle against philosophy. Pierre Gassendi is said to be a forerunner of Bayle, and an author whom Bayle made full use of (which is true)<sup>9</sup>; Nicolas Fréret is dubbed a follower of Bayle, with his polemic against philosophical systems (this is also true)<sup>10</sup>. But no worse examples could be chosen to demonstrate what Levitin is seeking to demonstrate. As is now clear, Gassendi and Fréret had quite other intentions than to emancipate faith from philosophy. Gassendi was a close friend of Guy Patin and Gabriel Naudé and a participant in the intellectual collaboration that led Patin to draft the *Theophrastus redivivus*, the most important atheist clandestine manuscript of the seventeenth century<sup>11</sup>. For his part, Fréret was the secret author of the *Lettre de Thrasybule à Leucippe* (c. 1720-1725), one of the most important atheist clandestine manuscripts of the eighteenth century<sup>12</sup>. It is really paradoxical to claim that Fréret was urged by Bayle to «foster caution about philosophising about the divine»<sup>13</sup>. The «horrific monist pantheism»<sup>14</sup>, which for Levitin represents the dark evil of pagan thought, is, according to Fréret, the necessary outcome of all theology, including Christian theology<sup>15</sup>. And Fréret's way out, in his

<sup>9</sup> Ivi, pp. 221, 248-268.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 850-852.

<sup>11</sup> See G. Mori, *Athéisme et dissimulation au XVIIe siècle: Guy Patin et le Theophrastus redivivus*, H. Champion, Paris 2022 (on Gassendi as a free-thinker, cf. pp. 265-267).

<sup>12</sup> See N. Fréret, *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, critical edition by S. Landucci, L.S. Olschki, Firenze 1986; later in A. Mothu-G. Mori (eds.), *Philosophes sans Dieu. Textes athées clandestins du XVIIIe siècle*, H. Champion, Paris 2005, 2nd ed. 2010, pp. 51-186. Fréret's authorship has been challenged, with poor arguments and without discussing in detail Landucci's cogent demonstration, by M. Benítez, *La composition de la Lettre de Thrasybule à Leucippe: une conjecture raisonnable*, in C. Grell-C. Volpillac-Augier (eds.), *Nicolas Fréret, légende et vérité*, The Voltaire Foundation, Oxford 1994, pp. 177-192.

<sup>13</sup> D. Levitin, *The Kingdom of Darkness*, cit., p. 850.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 851-852.

<sup>15</sup> See N. Fréret, *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, in *Philosophes sans Dieu*, cit., p. 141: «In all systems, the ultimate cause to which one must return, whether it is called Fate, Necessity, Nature, Universal Cause, Supreme God, cannot be distinguished from

secret *magnum opus*, is certainly not that of a faith relieved of all metaphysical ballast, but that of a philosophy without God and without a first cause, with a radicality that only David Hume was to equal in those years.

All this is also likely to weigh heavily on our interpretation of Bayle's public texts. Was he sincere in his attempt to defend Christian culture, civilisation, and political community, or was he only defending himself, like Gassendi and Fréret, *from* Christian culture, civilisation, and political community? If, as the latest research has shown, the presence of a disguised atheist culture in seventeenth-century French-speaking culture is certain, is it really pertinent to continue to lash out – as Levitin obviously cannot avoid doing<sup>16</sup> – at the “Straussian” readings of early modern philosophical production, in a derogatory sense, as if they were the historiographical inventions of some Don Quixotic dreamer? Bayle was accused – following the archetype of all censorship – of corrupting young people and was expelled from the *Ecole illustre* in Rotterdam. His most famous work, the *Dictionnaire historique et critique*, was sharply censored in Holland and in France by political and ecclesiastical authorities. Are we to believe that he took no countermeasures? Obviously, I agree that it is not possible to answer this question with historical certainty, but it is a historiographical mistake to neglect it, or to deny its importance, or answer it negatively without providing any serious justification other than a *petitio principii*.

## 2. A (Biased) History of Western Metaphysics

One question runs through Levitin's entire volume: that of the destiny of metaphysics and the deleterious effects it had on Western culture, and, above all, on Christian religion. In Hobbesian terms, this is «the Kingdom of darkness». According to Levitin, Western thought is traversed by an insane passion for monism that is supposed to bring with it absurd consequences<sup>17</sup>. Only Christianity, with its doctrine of creation *ex nihilo*, provides a way out of this cul-de-sac. However, if we limit ourselves to the case-study of Bayle, the point is quite different:

---

particular beings».

<sup>16</sup> D. Levitin, *The Kingdom of Darkness*, cit., p. 228.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 227-307.

the crisis of Western metaphysics, in Bayle's thought, occurs at two levels. On a general level, Bayle's anti-metaphysical stance derives from his epistemological prudence that leads him to question the great systems of thought, especially on ultimate questions touching the infinite or the ontological foundations of reality. On a more specific level, for Bayle, the crisis of metaphysics has been brought about by its *collusion* with Christian theology (which is the exact contrary of Levitin's «emancipation» programme). According to Bayle, an atheistic system of thought could stand without the absurdities into which theological metaphysics fall, the latter having to save not only the infinity and power of the First Cause, but also its spirituality, personality, freedom, wisdom, providence, and goodness. At one point, Levitin appropriately quotes a passage from a letter by Bayle to Jean-Baptiste «Du Bois» (i.e., more exactly, Dubos, or Du Bos) on the incompatibility between human free will and God's omnipotence:

All the best arguments that are alleged are that without [free will] man would not sin and God would be the author of evil thoughts as well as good ones. This is fine when speaking from one Christian to another, but in disputing with the impious one ends up begging the question<sup>18</sup>.

Levitin's comments on this text are unsatisfactory<sup>19</sup>: he refers the reader to other passages in his volume, where, however, there is no mention of Bayle's letter to Dubos; he then adds that these are just «rhetorical considerations» (another weapon he often uses to avoid problematic questions) and finally brings up Gassendi again. However, the point of view from which Bayle addresses the question of evil has nothing to do with pagans, with Christians, or with Gassendi. Bayle clearly understands that wielding God's responsibility for evil is of no use when discussing with philosophers who do not believe in a personal and providential God (i.e. atheists). This is clearly stated in the final passage of Bayle's letter to Dubos, which Levitin does not quote: «Spinoza admits this consequence [that God is the author of evil] and obliges you to resort to different proofs»<sup>20</sup>. Bayle

<sup>18</sup> P. Bayle to J.-B. Dubos, December 13, 1696, quoted by Levitin, *The Kingdom of Darkness*, cit., p. 318.

<sup>19</sup> D. Levitin, *The Kingdom of Darkness*, cit., p. 318.

<sup>20</sup> P. Bayle to J.-B. Dubos, December 13, 1696, in E. Labrousse *et al.* (eds.), *Correspondance de Pierre Bayle*, The Voltaire Foundation, Oxford 1999-2017, Letter

was to reiterate the same position a few years later, in the *Réponse aux questions d'un provincial*:

Would not a Spinozist offer a system which would be neither that of the Manichaeans, nor that of any Christian sect? This is the figure under which one must represent those whom Mr Bayle supposes to be able to make difficulties against the origin and consequences of sin<sup>21</sup>.

It is therefore not difficult to answer Levitin's question (and section title): «Did Anyone in the Seventeenth Century Believe that Pure Reason Could Solve the Problem of Evil?»<sup>22</sup>. Spinoza did, just as Bayle's "young Stratonists" also did. It is quite surprising, therefore, to read in Levitin's book that a Stratonist could not justify the problem of evil:

The doctrinaire Epicurean or Stratonist could continue to insist on the problem of evil, but since he himself would adhere to the principles of natural law despite the moral fatalism his metaphysical doctrine should logically have led him to espouse, he was hardly in a better position than the Christian on the issue, and in a worse position on all others<sup>23</sup>.

Apparently, Levitin believes that a moral rationalist must also be an advocate of free will, but the history of early-modern philosophy proves otherwise (Spinoza is again the most obvious example). Indeed, how could Bayle claim that Stratonian determinism and «fatalism» are incompatible with moral rationalism when he himself is both a moral rationalist *and* a determinist and openly maintains that there is no contradiction between the two as long as one remains in an atheistic context?<sup>24</sup>

---

1194, vol. X, p. 354.

<sup>21</sup> P. Bayle, *Œuvres diverses* (hereinafter OD) iii, 790.

<sup>22</sup> D. Levitin, *The Kingdom of Darkness*, cit., p. 317.

<sup>23</sup> Ivi, p. 364.

<sup>24</sup> See especially OD iii, 984: «[...] in order to sin, and to do a good deed, it is sufficient for a man to act voluntarily. It is not true, therefore, that the distinction between virtue and vice is essentially destroyed if the freedom of indifference is removed. This would be true, at most, only if the freedom of human actions were defined in the sense explained by the Theologians attached to the dogmas of a National Synod [i.e. the Synod of Dordrecht, cf. OD iii, 867] which Mr. Bernard has signed. However, it is quite certain that Atheists do not deny freedom as defined by



It is always from this Spinozist (i.e. atheist) point of view that we need to analyse the history of metaphysics that Bayle traces in the *Continuation des pensées diverses sur la comète* (1704). This is a crucial moment in Bayle's intellectual biography. But Levitin follows Bayle only up to a certain point, and the conclusion of Bayle's argument is omitted from his book. Bayle does not limit himself to saying that young Stratonists «reject crude polytheism»<sup>25</sup>, still less that they arrive at «scepticism»<sup>26</sup>. Bayle writes that the two young Stratonists are (philosophically) «atheists» – to be more precise, «positive atheists», since they have subjected to their rational scrutiny all available systems of thought. This is quite different from «scepticism», and this is a position which Bayle considers as more or less invulnerable, relatively speaking (i.e., there are no philosophical or theological objections to Stratonism that a Stratonist philosopher could not retaliate against a Christian theologian). Levitin entirely obliterates, above all, the actual outcome of Bayle's polemic around Stratonism, which is also the conclusion of his history of Western metaphysics:

The argument from design could be deployed against the Stratonist pagan, but only if that design was assigned entirely to a transcendent deity. Any intermediate principle or immanent deity would be jumped on by the Stratonists (or atheistic Chinese) as proof that matter could be self-organising<sup>27</sup>.

However, for Bayle, Christian theology falls into the same original sin as any other metaphysics founded on the notion of an «intelligent design», in which the order of Nature is created by a wise and omnipotent God. The question raised by Bayle's Stratonist (OD iii, 342-348) is very subtle, but decisive: can there be an uncreated order, or does every order presuppose an intelligent creator? The dilemma is compelling: if every order presupposes an intelligent creator, God too must have an intelligent cause that established the internal order of the divine perfections, which is absurd. We must therefore assume that an uncreated order can exist, which opens the way for thinking that a certain order can be thought as embedded from all eternity in nature, including laws that regulate the entire course of material and

---

these Theologians».

<sup>25</sup> D. Levitin, *The Kingdom of Darkness*, cit., p. 261.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Ivi, p. 283.



spiritual events. The supposition of a transcendent God, therefore, becomes superfluous. Bayle maintains that this conclusion is valid for every metaphysical system, including the Christian one, unless one accepts Descartes' thesis of the divine creation of eternal truths (OD iii, 347-348). However, since Bayle – like Malebranche – rejects Descartes' thesis (which he considers as destructive of any certainty in science and in morals), he must himself accept the first horn of the dilemma: an order can exist in Nature (and, therefore, in matter) without an intelligent cause. Hence his final comment: «How can one overcome, after that, the obstinacy of a Stratonist?»<sup>28</sup>.

This point is crucial, as well as historically relevant. In fact, it was perfectly grasped, first by Leibniz, with contempt (*Essais de Théodicée*, § 190-192), and later by Hume, with full agreement, in Part IV of the *Dialogues concerning Natural religion* – and also, to quote an author highly reputed by Levitin, by Fréret in the *Lettre de Thrasybule à Leucippe*<sup>29</sup>. This is also an issue largely discussed by Bayle scholarship, but Levitin prefers to refrain from participating in the debate, indeed he does not even mention it.

### 3. From Moral Rationalism to the Theory of «Double Truth»

The other fundamental point of Levitin's interpretation is that Bayle is not a sceptic, nor a fideist, but a rationalist, at least in the moral sphere. Elisabeth Labrousse already argued this, as myself and Antony McKenna have also done. A rationalist in morals, Levitin's Bayle is supposed to be reluctant to apply rational criticism to Christian dogmas. According to Levitin, Bayle's position was ultimately the standard one: «there were revealed mysteries that were not accessible to reason, and natural truths that were»<sup>30</sup>. Thus, the debate shifts to Levitin's second and more challenging thesis, concerning the relationship between reason and faith. Levitin argues that Bayle is not an advocate of the «theory of double truth» and attributes the opposite thesis to me:

---

<sup>28</sup> OD iii, 348.

<sup>29</sup> Cf. P. Bayle, *Continuation des pensées diverses*, § 114, OD iii, 348, and N. Fréret, *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, cit., p. 143.

<sup>30</sup> D. Levitin, *The Kingdom of Darkness*, cit., p. 229.

Gianluca Mori, citing the *Dictionnaire* article ‘Luther’, has written that Bayle’s position “is actually a re-interpretation of the theory of ‘double truth’”. This is a significant misunderstanding. Bayle believed that the double-truth doctrine adopted by Luther and Hofmann was an understandable overreaction to the excesses of scholastic Aristotelianism that they encountered among other theologians. But he was unequivocal in his rejection of the doctrine itself [...]<sup>31</sup>.

Let us try to clarify this point. Since the Middle Ages, three possible ways of understanding the relationship between reason and faith are historically attested. For the sake of clarity, let us use anachronistic labels to define them: (1) *Rationalism*: reason demonstrates the truths of faith; (2) *Separatism*: reason and faith have different spheres, in each of which they are sovereign, but are not opposed to each other; (3) *Fideism*: reason and faith are contradictory and therefore faith opposes the conclusions of reason. The so-called «theory of double truth» obviously belongs to the family of “fideism”. However, almost no one (except perhaps Daniel Hoffmann)<sup>32</sup> has ever asserted for its own sake (and not polemically) that there can be two contradictory truths. For a Christian theologian, there can be only one truth, the revealed truth attested by faith. Bayle’s «reinterpretation» consists precisely in arguing that, if theology and philosophy are contradictory, it must never be conceded that what is false in theology is true in philosophy. Once faith is chosen, philosophy is falsified<sup>33</sup>. In other words, if «double truth» means saying that faith and reason are contradictory (if one is true, the other is false), then Bayle is an advocate of the «theory of double truth»; if, to be considered as an advocate of this theory, it is also required to maintain that there are two contradictory «truths», then Bayle is not an advocate of double truth. Finally, this is a purely verbal question, as is that of knowing whether to argue for a «reinterpretation of the theory of double truth» is or not to argue for the «theory of double truth».

Once the verbal question has been overcome, the substantive question remains: are faith and reason contradictory for Bayle or not?

---

<sup>31</sup> Ivi, p. 381.

<sup>32</sup> See D. Hoffmann, *Pro duplici veritate Lutheri Disputatio*, A. Dunkerus, Magdeburgi 1600. See also P. Bayle, *Dictionnaire, Hoffman*, rem. C (but without quoting Hoffmann’s *Disputatio*).

<sup>33</sup> *Dict., Luther*, rem. KK.

This is the crucial point on which the whole of the present debate depends. Levitin, of course, argues that, in mainstream Protestant theology and also for Bayle (despite the fact that he does not accept the opposition against/above reason)<sup>34</sup>, reason and faith are not contradictory<sup>35</sup> and that one is compatible with the other as long as each of them remains in its own field:

Nobody in the seventeenth century thought that the statement “The revealed dictates of God cannot be in conflict with the moral dictates of natural law as inscribed on the conscience” was epistemologically equivalent to the claim that “The theological mysteries revealed by God have to be deducible by reason.” Of course, more or less everyone agreed that those mysteries did not contradict reason: to disagree would be to commit oneself to the doctrine of double truth<sup>36</sup>

But this is not the case, if one takes a look at Bayle’s texts.

The first text in which the contradiction between faith and reason, and in particular moral reason, emerges clearly is the article «Pyrrhon» in the *Dictionnaire*, with the famous tirades of the *abbé pyrrhonien*, one of which points to the inescapable opposition between self-evident moral laws and God’s conduct in human history:

It is obvious that a creature who does not exist cannot be an accomplice to an evil action, [...] and that it is unjust to punish him as an accomplice to this action. Nevertheless, our doctrine of original sin *shows us the falsity of these self-evident notions*<sup>37</sup>.

Levitin is aware of this passage, but does not deal with it except in passing, and paraphrases it in this way: «Did [Bayle] not say in Remark B of the article “Pyrrhon” that the evidence of moral evil implied serious questions about God’s goodness?»<sup>38</sup>.

It does not seem to me that Levitin’s paraphrase captures the sense of the text. The meaning, however, is clear: moral laws that appear self-evident to reason are to be regarded as «false», writes Bayle, insofar as they are opposed to Christian revelation. What more

---

<sup>34</sup> D. Levitin, *The Kingdom of Darkness*, cit., pp. 404-420.

<sup>35</sup> Ivi, pp. 394-396.

<sup>36</sup> Ivi, p. 240.

<sup>37</sup> P. Bayle, *Dictionnaire, Pyrrhon*, rem. B – our italics.

<sup>38</sup> D. Levitin, *The Kingdom of Darkness*, cit., p. 316.

could he have said in order to designate the contradiction between faith and reason? Admittedly, the *abbé pyrrhonien* is a fictional character, and he is also a Catholic<sup>39</sup>. However, while this may have some value with respect to the question of transubstantiation, it has none with respect to the question of evil, which touches alike everyone, Catholics, Protestants and Christian heretics of all confessions. In later works, Bayle repeats dozens of times the assertion of the article «Pyrrhon». In the second part of the *Réponse aux questions d'un provincial* (1705) and in the *Entretiens de Maxime et de Thémiste* – Bayle's last, puzzling work (1707) – this position is ubiquitous, and the link with the article «Pyrrhon» is explicitly mentioned («[the *abbé pyrrhonien*] infers that evidence is not a certain characteristic of the truth, since *there are various evident propositions that are false*, assuming we admit the truth of these mysteries»<sup>40</sup>). In the *Réponse* and in the *Entretiens*, Bayle continually repeats that, if one accepts faith, one must reject – that is, hold as «false» – the «common notions» of morals (our italics):

*Common notions must be rejected* with regard to the Mysteries<sup>41</sup>.

Mr. Bayle has repeated so often that *one must reject common notions and ideal goodness* when it comes to judging whether the objections of the Manichaeans are sound or not<sup>42</sup>.

*Our common notions of goodness and holiness* [...] *cannot be true* insofar as they are put to use against this absolutely certain axiom, “that everything God does is done well”<sup>43</sup>.

*One must abandon* [a common] *notion as false* when it is opposed by Scripture<sup>44</sup>.

[Bayle] was right to uphold that *we ought to reject the common notions of goodness and the love of virtue* when we judge divine providence with respect to evil<sup>45</sup>.

*I rejected the evidence of the common notions of goodness*, etc., in order to join myself to the evidence of the facts contained in Scripture [...]<sup>46</sup>.

Thus, in Bayle's «reinterpretation» of the theory of double truth

<sup>39</sup> Ivi, p. 405.

<sup>40</sup> OD iv, 101; Hickson ed., p. 393, our italics.

<sup>41</sup> OD iii, 861.

<sup>42</sup> OD iii, 866.

<sup>43</sup> OD iv, 21; Hickson ed., p. 175.

<sup>44</sup> OD iv, 23; Hickson ed., p. 179.

<sup>45</sup> OD iv, 51; Hickson ed., p. 257.

<sup>46</sup> OD iv, 54; Hickson ed., p. 265.

– possibly for the first time in the history of Christian thought – revealed faith is deemed contradictory not only with human empirical knowledge but with the most important axioms of morals (and also of Logic, concerning the doctrine of the Trinity).

#### 4. *The Square Table*

Let us draw a conclusion from all this, passing over many other topics where Levitin's analysis, despite his undisputed erudition and argumentative skill, proves to be misleading and based on a partial and potentially mystifying view. For instance, in his analysis of Bayle's position concerning the debate between Catholics and Protestants on the «principle of faith», Levitin<sup>47</sup> duly analyses the articles «Beaulieu» and «Nihusius» of the *Dictionnaire*, but he merely mentions<sup>48</sup> the article «Nicole», in which Bayle argues that Catholics and Protestants destroy each other and adds (rem. C) that «the author of the Commentary on *contrain-les d'entrer*» (i.e., Bayle himself) has shown «the inescapable difficulties of the way of examination». Instead of taking this passage into account, Levitin simply declares that «he is not convinced» by Cristina Pitassi's conclusion (hardly debatable, in my opinion) that Bayle's comments on the question signal the defeat of the classic Protestant argument of «examination»<sup>49</sup>.

The most important fallacy in Levitin's interpretation lies in his failure to understand the incompatibility between Bayle's moral rationalism and his conclusions on the relationship between reason and faith. This occurs because Levitin tries to bring Bayle back to the fold of Protestant orthodoxy, whereas Bayle's position is much more radical: if faith really wants to emancipate itself from philosophy, it must also renounce the axioms of morality. The reason for this is absolutely clear. As Bayle argues in the *Entretiens de Maxime et de Thémiste*, if one upholds the absolute validity of «common notions», one arrives directly at atheism («if the conduct of the God of the Christians is not conformable to these notions, then there is no God»<sup>50</sup>).

In other words, Levitin's insistence on Bayle's «moral rationalism»,

---

<sup>47</sup> D. Levitin, *The Kingdom of Darkness*, cit., pp. 407-411.

<sup>48</sup> Ivi, p. 407, n. 137.

<sup>49</sup> Ivi, p. 408, n. 139.

<sup>50</sup> OD iv, 24; Hickson ed., p. 185.

far from giving him a good foundation for bringing Bayle back into the Protestant fold, should lead him straight to the conclusion that Bayle is an atheist. The only hope, and the only way out, for those who claim that Bayle is a faithful believer in the Reformed religion (or any other religion), would be to assert that Bayle is not a moral rationalist, but a follower of Jurieu's theory of faith as a blind instinct devoid of any rational support. Moral rationalism, for Bayle, implies atheism because it follows from the objections of Stratonists and Epicureans based on the presence of evil in the world that an infinitely perfect being does not exist; faith, as we have seen abundantly, implies the «rejection» of the «common notions» of justice, goodness and virtue. Thus, as Bayle had argued since the *Eclaircissement sur les pyrrhoniens*, a dilemma opens up for every believer (and every philosopher):

You must choose between Philosophy and the Gospel: if you want to believe nothing but what is self-evident and in accordance with common notions, take Philosophy and leave Christianity; if you want to believe the incomprehensible Mysteries of Religion, take Christianity and leave Philosophy; for to possess the self-evident and the incomprehensible together is what cannot be done, to combine these two things is hardly more impossible than combining the properties of the square with those of the circle. You must necessarily choose: if the properties of a round table do not satisfy you, have a square one made, and do not claim that the same table provides you with the conveniences of a round table and those of a square one<sup>51</sup>.

Levitin comments this passage as follows:

However, once this uncompromising rhetoric is reduced to its conceptual fundamentals – the claim that philosophy *qua* pure reason could not fully explain Christian mysteries – one is left with a proposition that every single Christian theologian, of any methodological bent or confessional allegiance, would have agreed with<sup>52</sup>.

Once again, despite Levitin's attempt to reduce Bayle's most powerful arguments to bare rhetoric, no Christian orthodox theologian has ever said that faith and reason are contradictory just as a table can-

---

<sup>51</sup> P. Bayle, *Eclaircissement sur les Pyrrhoniens*, in *Dictionnaire*, iv, p. 634.

<sup>52</sup> D. Levitin, *The Kingdom of Darkness*, cit., p. 376.

not be both round and square at the same time. And the real issue, for Bayle, is not that philosophy is «incapable» of «fully explaining» the mysteries – as in Levitin’s euphemism or understatement – but, again, that Christian faith implies the destruction of the «common notions» of morals, as all the passages from the *Entretiens de Maxime et de Thémiste* quoted above abundantly demonstrate.

However, Bayle does not limit himself to (publicly) praising this irrational faith built «on the ruins of reason»; he is also very punctilious in pointing out the result of such an irrational belief. It is perhaps worth recalling that in the *Pensées diverses sur la comète* (1682, 1683), Bayle’s first voluntarily published (anonymous) work, he demonstrates that a belief (astrology) that contradicts the common notions of reason is a ridiculous superstition. In the same work, he also shows a clearly anti-fideistic attitude, maintaining that «any miracle which is manifestly contrary to the idea we have of the virtues of God, is false» without it being necessary to have regard «to unknown rights which God may have», for, if such «rights» existed, «we should be reduced to the strangest Pyrrhonism»<sup>53</sup>. In the *Commentaire philosophique* (1686), Bayle argues that fideism – or the Paulinian motto that «we must captivate our understanding to the obedience of faith» – entails Pyrrhonism in Logic (*if* we believe in the dogma of Trinity), in Theology (since faith in anybody or anything is impossible «without a reasoning which concludes that the one in whom we believe neither deceives nor is deceived»<sup>54</sup>), and above all in Morals: the only way to avoid «the most execrable Pyrrhonism that can be imagined» is to posit that «every particular dogma, whether it is put forward as contained in Scripture, or proposed otherwise, is false, when refuted by the clear and distinct notions of natural light, chiefly with regard to Morality»<sup>55</sup>.

It goes without saying that Levitin denies any shift in Bayle’s thought from the *Pensées diverses* and the *Commentaire* to the later works. According to him, «there is a frequent tendency to claim that Bayle moved from the “rationalism” of the *Commentaire philosophique* to the “fideism” or “scepticism” of the *Dictionnaire*, and, in some quarters, to claim that this shift betrays his theological insincerity.

---

<sup>53</sup> OD iii, 138.

<sup>54</sup> OD ii, 370.

<sup>55</sup> *Ibidem*.



Nothing could be further from the truth»<sup>56</sup> (he tacitly targets Antony McKenna's «Pierre Bayle and the Red Herring», which is the best account of Bayle's rhetorical and philosophical strategy on this point)<sup>57</sup>. However, I would like to ask Levitin how can a philosopher state, without contradiction, first, that to reject the «common notions» of morals would be the «ruin» of our faith (P. Bayle, OD ii, 370), and, later, that our faith orders us to reject the «common notions» of morals (OD iii, 1075; iv, 50-51)? And how can a philosopher maintain, first, that «common notions» are situated in God's essence (OD ii, 368), and later that at least some of them must be qualified as «false» (OD iv, 23, *et passim*)?

It follows that readers and critics of Bayle's works must also «necessarily choose»: between the Bayle/Erasmus of the *Commentaire philosophique*, intimately convinced of the minimum values of humanity, confident in the strength of rational reasoning at least on basic questions related to the common notions of morality and logic, critical of all sectarian violence and inquisition, and the Bayle/Jurieu of the later works against Le Clerc and Jaquelot, an irrationalist who, in the name of faith, denies the truth of the most important moral axioms. The two Bayles cannot fit together consistently: it would be another table supposedly round *and* square at the same time. If Levitin opts for the «square table», and believes that Bayle is a Reformed believer, he must – legitimately – choose the Bayle/Jurieu (as indeed he seems to do), but then he must also forgo the «conveniences of the round table» and thus deny that Bayle is a moral rationalist, going against dozens of passages from the *Sedan Cours* onwards, and reducing the *Commentaire philosophique* to a momentary slip of reason, or, at most, an intermediate stage in Bayle's thought. The only other possibility left to remove the contradiction between the Bayle of the *Commentaire philosophique*, who condemns “fideism”, and the Bayle of the *Entretiens de Maxime et de Thémiste*, who exalts it as the last resource of every believer, is to consider Bayle's “fideism” as a self-defensive screen. In this perspective, Bayle devoted his last forces, as a writer and philosopher, to demonstrating – as the result of a gigantic *reductio ad absurdum* of Christian theology – that the «common

<sup>56</sup> D. Levitin, *The Kingdom of Darkness*, cit., pp. 240-241.

<sup>57</sup> In Winfried Schröder (ed.), *Reading Between the Lines – Leo Strauss and the History of Early Modern Philosophy*, De Gruyter, Berlin 2015, pp. 193-220. For a French version, see A. McKenna, *Etudes sur Pierre Bayle*, H. Champion, Paris 2015, pp. 179-204.



notions» of reason – i.e. the ideal heritage of Western philosophical culture – converge towards an atheological conception of the world, and, at the same time, that denying them is the antechamber to the «worst Pyrrhonism imaginable», which in turn would open the way to a repressive and violent political culture, no longer bound by any bonds of humanity and solidarity.

*Università degli Studi del Piemonte Orientale*  
[gianluca.mori@uniupo.it](mailto:gianluca.mori@uniupo.it)



## Guy Patin e i suoi amici: Riflessioni sulla scrittura libertina a partire da un libro di Gianluca Mori

di

ANNA LISA SCHINO

### *La débauche philosophique*

Il *Theophrastus redivivus* è il primo trattato scopertamente ateo della storia della filosofia. Di autore anonimo e di ingente mole, databile 1659, circolò manoscritto e rappresenta uno dei titoli più emblematici della letteratura clandestina del 17° e 18° secolo. Se ne conservano quattro esemplari<sup>1</sup>.

Il testo venne scoperto nella Bibliothèque Nationale di Parigi a metà degli anni Trenta del Novecento da John S. Spink, che però lo giudicò appesantito da troppa erudizione e periferico rispetto agli sviluppi della filosofia contemporanea<sup>2</sup>. Anche René Pintard, nell'opera pionieristica sul *libertinage érudit* del 17° secolo, sottolineò l'arretratezza di un autore che ricava le sue idee da vecchi libri ed è ormai fuori dal tempo<sup>3</sup>.

È stato Tullio Gregory, con l'importante studio del 1979, a sancirne definitivamente l'importanza, presentandolo non come cascame della cultura rinascimentale ma come opera della prima modernità. Secondo Gregory il *Theophrastus redivivus* rappresenta un documento unico per la sua sistematicità e chiarezza, e moderno in quanto propone un'utilizzazione del tutto nuova della tradizione filosofica antica,

---

<sup>1</sup> Il manoscritto conservato alla Bibliothèque Nationale di Parigi (fonds latin 9324) è costituito da 1090 pagine numerate. Altri due esemplari sono a Vienna nella Nationalbibliothek; un esemplare incompleto è in Belgio a Lennik nella Collection prof. Jeroom Vercruysse.

<sup>2</sup> Cfr. J.S. Spink, *La diffusion des idées matérialistes et antireligieuses au début de XVII<sup>e</sup> siècle: le «Theophrastus redivivus»*, «Revue d'histoire littéraire de la France» (1937), pp. 248-255 e Id., *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, The Athlone press, London 1960, pp. 66-71.

<sup>3</sup> Cfr. R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, Boivin, Paris 1943, vol. I, p. 433 e 568 e vol. II, p. 644 (rist. Slatkine, Genève 1983).

nella quale l'anonimo autore non vede i presupposti e i fondamenti della tradizione spiritualista cristiana, ma il punto di partenza e il sostegno per elaborare apertamente quella filosofia antispiritualista, libera, empia e atea che in quegli anni i libertini andavano suggerendo attraverso una scrittura obliqua e cautelativa. L'anonimo autore si serve dell'erudizione per abbattere miti secolari, e riconduce a limiti e origini solo umani scale di valori reputate acquisite e intoccabili; in questo percorso – sottolinea Gregory – l'ateismo è presentato come il miglior frutto dell'esercizio della ragione umana<sup>4</sup>.

Finalmente tra il 1981 e il 1982 esce la prima edizione a stampa del *Theophrastus* a cura di Guido Canziani e Gianni Paganini; i curatori, però, pur impegnati in un grande lavoro critico e storico sul testo, non propongono alcuna ipotesi sull'autore, che rimane anonimo<sup>5</sup>. Nicole Gengoux, che ha lungamente studiato quest'opera e ne sta preparando una traduzione completa in francese, ha di recente avanzato l'ipotesi di una possibile attribuzione a François de La Mothe Le Vayer<sup>6</sup>.

La lacuna è ora colmata dallo studio di Gianluca Mori, *Athéisme et dissimulation au XVII<sup>e</sup> siècle. Guy Patin et le Theophrastus redivivus* (Champion, Paris 2022). Mori, basandosi su una solida documentazione e un'accurata analisi testuale, ne propone l'attribuzione a Guy Patin, adjuvato dalla cerchia più ristretta dei suoi amici libertini, in particolare Gabriel Naudé e Pierre Gassendi.

Per discutere tale attribuzione è necessario partire dalla complessa struttura di questo testo. L'opera è suddivisa in 6 grandi trattati: il primo riguarda gli dei, che non esistono; il secondo il mondo, che non è creato bensì eterno; il terzo le religioni, che sono solo invenzioni umane; il quarto l'anima, che è mortale; il quinto la morte, che non deve essere temuta, e il sesto la vita secondo natura, cioè la morale

---

<sup>4</sup> Cfr. T. Gregory, *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*, Morano editore, Napoli 1979.

<sup>5</sup> *Theophrastus redivivus*, edizione prima e critica a cura di G. Canziani-G. Paganini, La Nuova Italia, Firenze 1981-1982; consultabile anche online sul sito Philosophie cl@ndestine dell'IRHIM (<http://philosophie-clandestine.huma-num.fr> [07.09.2023]).

<sup>6</sup> N. Gengoux, *Et si l'auteur anonyme du Theophrastus redivivus était...un La Mothe Le Vayer?*, in Ch. Bahier-Porte-P.-Fr. Moreau-D. Reguig (eds.), *Liberté de conscience et arts de penser (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> s.). Mélanges en l'honneur de Antony McKenna*, Champion, Paris 2017, pp. 157-179. Di questa studiosa è anche da vedere la monografia *Un athéisme philosophique à l'Âge classique: le 'Theophrastus redivivus' (1659)*, Champion, Paris 2014.

naturale<sup>7</sup>. L'opera, inoltre, presenta uno stile di scrittura non sempre facile da decifrare: è una scrittura che procede per citazioni erudite (tratte essenzialmente dalla tradizione antica e dagli autori rinascimentali più eterodossi), dietro le quali l'anonimo autore compare poco in prima persona; da notare è anche il generale disinteresse per quella nuova scienza che a noi sembra invece l'alleata più sicura dell'ateismo. Di qui le accuse di doppiezza e di inattualità.

L'autore procede dunque *larvatus*. Già il titolo è una maschera: il "Teofrasto resuscitato" non è il più vicino Paracelso (cioè il medico, naturalista e filosofo Philipp Theophrast Bombast von Hohenheim), ma il più lontano allievo e successore di Aristotele Teofrasto di Ereso, autore di importanti opere di botanica e di trenta *Caratteri morali*, che proseguì e approfondì un indirizzo di ricerca naturalistica ed erudita. Di questo antico Teofrasto l'autore intende continuare e ampliare un'opera sulla religione andata persa per ignoranza, incuria e malignità, e cioè l'«*historia eorum quae de deo dicuntur sex libris contenta*»<sup>8</sup>. I protagonisti di questa storia sono riportati nel frontespizio dell'opera, ornato da medaglioni con i nomi degli autori ai quali si riferisce la frase «*Hi omnes negaverunt Dominum et dixerunt 'non est ipse'*» posta in cima alla pagina. Al centro c'è l'antico Teofrasto e attorno Protagora, Diagora, Teodoro di Cirene, Evemero, Platone, Epicuro, Cicerone, Plinio il Vecchio, Galeno, Aristotele, Lucrezio, Seneca, Luciano, Sesto Empirico. Più sotto c'è il nome di Teofrasto redivivo al centro, e attorno Pomponazzi, Cardano, Bodin, Vanini. Molto presenti nelle pagine successive sono, tra i moderni, anche Machiavelli e Campanella, seguiti da Agrippa di Nettesheim e Charron. Tuttavia, nel *Proemio* si legge subito un'affermazione cautelativa, e cioè che scopo dell'opera è raccogliere le argomentazioni ateistiche dei filosofi perché possano essere confutate dai teologi cristiani al fine di riportare i sapienti sulla retta via con argomenti dedotti dalla ragione naturale<sup>9</sup>. Seguono mille pagine di argomentazioni ateistiche prive di alcuna confutazione, concluse da una rapida *Peroratio ad fideles et vere sapientes religionis christianae sectatores*, dello stesso tono del

---

<sup>7</sup> Questo sesto trattato sulla morale naturale, molto importante, è l'unico a essere stato tradotto in francese. Cfr. *Theophrastus redivivus. VI<sup>e</sup> traité: De la vie selon la nature*, texte établi, traduit, présenté et annoté par H. Ostrowiecki-Bah, in J. Prévot (ed.), *Libertins du XVII<sup>e</sup> siècle*, vol. II, Gallimard, Paris 2004, pp. 217-404.

<sup>8</sup> *Theophrastus redivivus*, cit., *Proemium*, p. 1.

<sup>9</sup> Ivi, *Proemium*, pp. 7-8.

Proemio<sup>10</sup> e collocata dopo una *Peroratio operis ad sapientes saeculi* che invita invece a una felicità terrena nei limiti di una vita mondana<sup>11</sup>. La tecnica libertina di prendere le distanze dalle affermazioni più disacranti con il riferimento a un esito fideistico che sugella qualsiasi scetticismo è qui utilizzata, ma ridotta al minimo.

Proposito dell'autore, che parla spesso in prima persona, è dunque rifiutare la tradizionale teologia cristiana e valorizzare un patrimonio culturale antico che il cristianesimo, al momento del suo trionfo, aveva bollato come inutile e negativo. Con un tale strumento si potranno ora affrontare le battaglie che i difficili tempi presenti richiedono e che alcuni moderni hanno già iniziato. Forte, inoltre, è la contrapposizione tra i credenti che sono guidati da una *ratio* fallace perché soggetta all'*auctoritas* e i sapienti che si orientano in base a una *ratio naturalis*, legata all'esperienza sensibile riconosciuta come principio di qualsiasi sapere. Questi sono i temi da trattare in una prospettiva diacronica e trasversale: «deum non esse, mundumque aeternum, animam mortalem, inferos fabulosos, religionem artem politicam et astutorum commentum; mortem item esse contemnendam, tanquam ab illa nihil superfuturum; vitae insuper voluptuosae operam dare hilariterque genio indulgere, solum hominis bonum»<sup>12</sup>. In questo percorso il *Theophrastus* disegna l'albero genealogico dell'ateismo e fornisce un enorme serbatoio di argomentazioni antireligiose cui gli spiriti forti possano attingere. Ma non si tratta solo di un armamentario di propaganda antireligiosa, bensì anche di una complessa e coerente visione materialista e antispiritualista che ha i suoi punti di forza nella negazione dell'esistenza di sostanze separate dal corpo (che comporta la mortalità dell'anima e la critica della dottrina dei demoni, degli spettri, delle visioni, e di conseguenza della stregoneria) e nell'affermazione dell'eternità del mondo (che abolisce ogni finalismo e ricerca di salvezza, come pure ogni antropocentrismo). Terzo punto di forza è la proposta di un'etica mondana fondata sulla legge naturale e sulla regola aurea del rispetto dell'altro. L'obiettivo è quello di raggiungere una beatitudine terrena che neutralizzi la paura della morte e contempi piaceri mondani e il culto dell'amicizia.

In questo contesto, molto interessante è l'attribuzione della paternità dell'opera al medico e decano della Sorbona Guy Patin.

---

<sup>10</sup> Ivi, pp. 927-929.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 930-931.

<sup>12</sup> Ivi, p. 8.

L'individuazione dell'ambiente medico come luogo di incubazione della genealogia dell'ateismo è, a mio avviso, molto pertinente. In area libertina gli studi medici influenzano molto lo sguardo incredulo degli *esprits forts* (per esempio di Gabriel Naudé) e il loro approccio materialistico alla discussione su oracoli, possessioni e miracoli, inducendoli a respingere nettamente il sentimento del meraviglioso, considerato come tratto distintivo della credulità della *populace*<sup>13</sup>. Ed è proprio alla critica del sovrannaturale che si aggancia il grande tema della legge naturale, che per i libertini è una legge morale e non religiosa: attraverso lo sganciamento da qualsiasi legge divina e l'espulsione di fini sovrannaturali, la morale è ridotta a sapere solo umano. Molto considerevole è, in questo quadro, il peso della moralità antica, che ha valore di esempio paradigmatico<sup>14</sup>.

Mori procede sulla base di un attento confronto testuale tra i sei trattati che compongono il *Theophrastus* e gli scritti di Patin, cioè la corrispondenza<sup>15</sup>, le tesi mediche pubblicate e le note manoscritte («papiers Patin») evidenziando le moltissime coincidenze letterali e contiguità. L'attribuzione è dunque fondata su dati precisi: le fonti citate e utilizzate (elencate nella prima *Appendice*), l'analisi dei conte-

---

<sup>13</sup> Nel caso di Naudé le opere di riferimento sono l'*Instruction à la France sur la verité de l'histoire des Freres de la Roze-Croix* (chez Fr. Iulliot, Paris 1623), l'*Apologie pour tous les grands personages qui ont esté faussement soupçonnez de magie* (chez Fr. Targa, Paris 1625) e il *De Nipho iudicium* (in Agostino Nifo, *Opuscola moralia et politica*, sumptibus Roleti le Duc, Parisiis 1645). Nel caso di François de La Mothe Le Vayer, si rimanda agli scettici *Dialogues faits à l'imitation des anciens* (texte revu par A. Pessel, Fayard, Paris 1988). Altro testo importante per la critica del sovrannaturale e la proposta di un'etica solo umana è *L'Autre Monde, ou les estats et empires de la Lune et du Soleil* di Hector Savinien de Cyrano de Bergerac (édition établie, présentée et annotée par J. Prévot, in *Libertins du XVII<sup>e</sup> siècle*, vol. I, Gallimard, Paris 1998). Nel contesto di una critica della religione e dei falsi miracoli, Gassendi fornisce un'epistemologia in opposizione alle forze occulte e alle azioni a distanza dell'aristotelismo e una teoria corpuscolare in alternativa alla fisica aristotelica (cfr. *Syntagma philosophicum*, in *Opera omnia* [Lugduni 1658], F. Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964). Queste tematiche libertine sono molto presenti anche in Thomas Hobbes, in particolare nel cap. VI del *Leviatano*, dedicato alla religione.

<sup>14</sup> Tali temi sono ben delineati in un'importante opera di La Mothe Le Vayer, *De la vertu des payens*, chez Francois Targa, Paris 1642; il nome dell'autore figura in calce alla dedica. Per un'edizione moderna, cfr. *Libertins du XVII<sup>e</sup> siècle*, cit., vol. II, pp. 1-215.

<sup>15</sup> Cfr. G. Patin, *Lettres*, nouvelle édition augmentée de lettres inédites, par J.-H. Reveillé-Parise, 3 vols., chez J.-B. Baillièrre, Paris 1846. Per la corrispondenza il riferimento d'obbligo è all'edizione online *Correspondance et autres écrits de Guy Patin*, édités par L. Capron, 2015-2021, [www.biusante.parisdescartes.fr/patin](http://www.biusante.parisdescartes.fr/patin) [01.06.2023].

nuti filosofici, le assonanze o addirittura uniformità testuali<sup>16</sup>. Questi dati costituiscono prove molto convincenti.

Rimangono in piedi, a mio avviso, solo due possibili obiezioni. La prima riguarda le fonti, che in un'opera costruita come montaggio di citazioni, quale è il *Theophrastus*, rappresentano un elemento di primaria importanza. Nelle pagine dell'opera troviamo citazioni esplicite, con un rimando a un autore e a un titolo, oppure nascoste, cioè lunghi o brevi passi in cui si riporta anche letteralmente un testo senza indicarne la fonte ma semplicemente incorporandolo secondo una prassi molto comune all'epoca. Nella maggior parte dei casi (come dimostra Mori) il *Theophrastus* dà una versione più lunga e più vicina al testo originale, spesso con precise indicazioni nei *marginalia*, rispetto ai testi libertini (di Patin o di altri) con i quali viene confrontato. Nelle tesi mediche di Patin, invece, le citazioni sono per lo più assorbite senza ulteriori indicazioni; l'autore del *Theophrastus* sembrerebbe dunque un umanista più erudito del medico Patin. Mori risponde a questa obiezione affermando che Patin si è certamente avvalso dell'aiuto di amici più dotti, quali Naudé e Gassendi.

La seconda obiezione riguarda la personalità dello stesso Guy Patin, che nelle sue lettere o nelle opere a stampa non dimostra quell'acume filosofico, né quella grande capacità di far parlare gli antichi, né quella profonda familiarità con gli aristotelici eterodossi o con i filosofi naturalisti italiani di cui l'autore del *Theophrastus* dà prova quasi in ogni pagina.

Di conseguenza, risulta a mio avviso più convincente la proposta che Mori avanza di pensare a un processo di elaborazione collettiva che vede impegnati un gruppo di amici, e cioè Gabriel Naudé, Pierre Gassendi e Guy Patin. Sono gli amici di cui Patin rievoca, in una bella lettera, la «*débauche philosophique*» nella casa suburbana di Naudé, nel corso della quale i tre si sono assai avvicinati al «*sanctuaire*»<sup>17</sup>. E

<sup>16</sup> Cfr. G. Mori, *Athéisme et dissimulation au XVII<sup>e</sup> siècle. Guy Patin et le Theophrastus redivivus*, Champion, Paris 2022; si veda in particolare il cap. 2 *Guy Patin redivivus* (pp. 63-94) e l'*Appendice I. Concordance Theophrastus redivivus/Guy Patin* (pp. 281-328).

<sup>17</sup> «M. Naudé, bibliothécaire de M. le cardinal Mazarin, intime ami de M. Gassendi, comme il est de mien, nous a engagé pour dimanche prochain, à aller souper et coucher en sa maison de Gentilly, à la charge que nous y ferons la *débauche*; mais Dieu sait quelle *débauche*. M. Naudé ne boit naturellement que de l'eau, et n'a jamais goûté vin. M. Gassendi est si délicat qu'il n'en oseroit boire, et s' imagine que son corps brûleroit s'il en avoit bu; c'est pourquoi je puis bien dire de l'un et de l'autre ce vers d'Ovide: *Vina fugit, gaudetque meris abstemius undis*. Pour moi, je ne



concordo anch'io che il «sanctuaire» fa riferimento al tema dell'ateismo<sup>18</sup>. Patin rappresenterebbe dunque il collettore di discussioni e di testi che potrebbero essere stati elaborati dai suoi dotti amici e poi, dopo la loro morte, da lui assemblati e risistemati realizzando così un vecchio progetto<sup>19</sup>. In particolare, è interessante la lettura di Mori di alcune lettere di Naudé a Gassendi a partire dalle quali egli ipotizza la circolazione privata di riassunti o estratti di opere dai contenuti fortemente eterodossi: il *Theophrastus* potrebbe risultare dalla collazione di estratti a tema compilati dai dotti libertini e poi cuciti assieme da Patin; questo spiegherebbe anche le incongruenze e le parziali contraddizioni<sup>20</sup>. L'idea di una "comune" libertina appare assai centrata e stimolante, come quella di un'attiva rete di lettori atei e di una continua circolazione di appunti e manoscritti clandestini.

### *Dissimulazione come resistenza attiva*

Al di là della proposta di attribuzione del *Theophrastus redivivus* a Patin e ai suoi amici, il libro di Gianluca Mori è molto importante perché contiene valutazioni e giudizi che ci permettono di fare un bilancio riguardo a una delle categorie interpretative più adoperate a proposito del *libertinage d'esprit*, quella di dissimulazione.

Gli interventi, a mio avviso, più interessanti di questi ultimi anni si sono venuti articolando proprio sul tema della scrittura libertina come scrittura dissimulata. A partire dal libro di Jean-Pierre Cavallé *Dis/simulations*, analisi avvincenti sono state elaborate da

---

puis que jeter de la poudre sur l'écriture de ces deux grand hommes; j'en bois fort peu, et néanmoins ce sera une débauche, mais philosophique, et peut-être quelque chose davantage; peut-être tous trois, guéris du loup-garou et délivrés du mal des scrupules, qui est le tyran des consciences, nous irons peut-être jusque fort près du sanctuaire» (la lettera è datata 27 agosto 1648, cfr. *Lettres de Guy Patin*, cit., vol. II, lettre CCCLXII, p. 508). Sobri, misurati e cauti nella vita pubblica, del tutto indifferenti in fatto di religione, anticlericali, conversatori liberi e brillanti, gli amici di Guy Patin vivono «dans une certaine équité naturelle» (vol. II, lettre CCCLI, p. 479) e, nelle discussioni private, sono disposti a spingersi fin dentro al «sanctuaire», cioè a demitizzare i temi religiosi più forti.

<sup>18</sup> Su questi temi mi permetto di rimandare alla mia monografia *Batailles libertines. La vie et l'œuvre de Gabriel Naudé*, Champion, Paris 2020.

<sup>19</sup> Cfr. G. Mori, *Athéisme et dissimulation au XVII<sup>e</sup> siècle*, cit., *Conclusion. Devant le sanctuaire: Patin, Naudé et Gassendi*, pp. 263-280.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 271-272.

Sophie Gouverneur, Isabelle Moreau, Jean-Marie Gros et Laurence Catteeuw<sup>21</sup>. In questi lavori è stato messo in luce come sia riduttivo considerare il fenomeno della dissimulazione sotto un profilo puramente moralistico, presupponendo un ideale metastorico di autenticità nei rapporti tra gli uomini, quasi gli *esprits forts* avessero deliberatamente deciso di complicare e confondere le loro strategie comunicative. La dissimulazione è stata, invece, una forma di resistenza razionale e creativa contro un potere opprimente che pretende di governare le coscienze. In un'epoca di vacanza di egemonia interiore, prodotta dagli scismi teologici e dalle guerre di religione che avevano dissanguato l'Europa, la dissimulazione diventa il comportamento di coloro che cercano una via individuale e si oppongono al fanatismo e al conformismo.

È in questa prospettiva che, a mio avviso, è possibile identificare operazioni intellettuali definibili "libertine" in quanto volte alla trasformazione del punto di vista del lettore, il quale, tramite un complesso ed erudito montaggio di testi antichi e rinascimentali e tramite riferimenti, indiretti e obliqui, alla contemporaneità, viene sollecitato a uscire da una prospettiva dogmatica o di ossequio reverenziale, e a sottoporre continuamente al giudizio critico il portato della tradizione e l'autorità di qualsiasi maestro. Si tratta di una modalità di scrittura che spinge il pubblico (quanto meno il pubblico degli *esprits forts*) a una lettura non passiva, bensì attiva e militante nella quale il lettore diventa una specie di co-autore: l'autore libertino, infatti, presenta una serie di testimonianze e di argomentazioni oppure evidenzia una serie di contraddizioni senza trarre una conclusione fortemente dissacrante, ma lasciando al lettore *déniaté* il compito di fare l'ultimo passo e concludere da solo. Questo però introduce una distinzione tra due livelli di comunicazione: per gli *esprits forts* o lettori smalziati, che sanno compiere il passo ulteriore e per gli *esprit faibles*, o lettori ingenui (ma anche per gli inquisitori) che si fermano alla lettera. Tale distinzione è assai tipica dell'ambiente libertino.

<sup>21</sup> Si vedano, in particolare, i lavori di J.-P. Cavaillé da *Dis/simulations: Jules-César Vanini, François de la Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon, Torquato Accetto*, Champion, Paris 2002, fino a *Les déniaté: irrégion et libertinage au début de l'époque moderne*, Garnier, Paris 2013. Cfr. inoltre S. Gouverneur, *Prudence et subversion libertines*, Champion, Paris 2005; I. Moreau, «Guérir du sot». *Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, Champion, Paris 2007; J.-M. Gros, *Les dissidences de la philosophie à l'âge classique*, Champion, Paris 2009; L. Catteeuw, *Censures et raisons d'État. Une histoire de la modernité politique (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, Albin Michel, Paris 2013.

Ciò non significa un'ambiguità o uno sdoppiamento; questa strategia di scrittura evidenzia piuttosto l'impellenza di comunicare, ma attraverso una modalità più privata che pubblica. L'autore libertino parla dunque a differenti lettori che accedono in modo diverso alle sue pagine: attraverso una modalità pubblica e semplice che si ferma a un primo livello e accetta lo scudo delle citazioni erudite, e in certi casi lo sbocco fideista, e attraverso una modalità privata e sofisticata destinata a chi troverà in quelle pagine conferma dei propri dubbi.

Il merito del libro di Mori è quello di mettere molto bene a fuoco la portata e il significato della dissimulazione libertina, proprio attraverso il continuo confronto tra un testo clandestino, e dunque più libero, e i passi delle opere pubblicate dagli autori cui Mori fa riferimento parlando di elaborazione collettiva del testo. Emerge con chiarezza come nel *Theophrastus* la tecnica del montaggio di citazioni non viene adoperata per nascondersi, ma per valorizzare le proprie tesi attraverso la testimonianza degli antichi e la conferma delle menti filosofiche più acute.

Da tale confronto emerge anche, a mio parere, uno scostamento rispetto alla letteratura libertina a stampa e una diversa prospettiva, nel senso che il *Theophrastus*, dal momento che è molto più libero, è anche meno pessimista, avendo la facoltà di indicare vie nuove e non conformiste, e di suggerire la speranza futura in un governo non tirannico che rispetti la legge naturale. Per chiarire questo slittamento si possono fare due esempi: il primo è la maggiore importanza che nel *Theophrastus* ha il tema della legge naturale come fonte di norme etiche e riconducibile al principio della conservazione di sé e del rispetto degli altri<sup>22</sup>. A differenza di altre pagine libertine a stampa, orientate sempre nel senso di un realismo impietoso, nel *Theophrastus redivivus* viene evocato uno stato di natura come condizione in cui vigono le sole leggi di natura che richiama certe pagine campanelliane<sup>23</sup>. Si tratta di un primitivo stato di uguaglianza natu-

---

<sup>22</sup> Vedi *Theophrastus redivivus*, cit., *Tractatus sextus, qui est de vita secundum naturam*, in part. cfr. pp. 785-786.

<sup>23</sup> Nel primo capitolo dell'*Atheismus triumphatus* (Romae 1631) Campanella presenta il ritratto dei filosofi che obbediscono soltanto alla legge di natura nella misura in cui questa può essere intesa dall'uomo, cioè senza rivelazione divina. Campanella, tuttavia, respinge la tesi dell'impostura di tutte le religioni, che nei libertini è parallela all'adesione a una religione solo naturale o a nessuna religione. Nel caso di Campanella, infatti, la legge naturale rappresenta il vincolo profondo che unisce tutti gli esseri viventi, vincolo che però viene completato dalla rivelazione divina e

rale nel quale non vi erano né principi, né re, né servi, né signori; è l'ideale di un'età dell'oro perduta, un'età dell'innocenza in cui vigeva la comunità dei beni e delle donne<sup>24</sup>.

Il secondo esempio è il tema dell'impostura delle religioni, che nel *Theophrastus* viene sì evidenziata con una molteplicità di esempi e riferimenti storici, ma anche condannata dal punto di vista morale, mentre nei libertini l'impostura è presentata, sulla scia di Machiavelli e Pomponazzi, come una necessità ineluttabile<sup>25</sup>. È questo, come è ben noto, il caso di Naudé che la indica come strategia indispensabile alla conquista del potere nel suo breviario per politici di successo<sup>26</sup>. Nel *Theophrastus* la «Civitas» e le sue leggi sono presentate come un evento funesto per l'umanità, in quanto la politica, in alleanza con la religione, ha corrotto le menti e le società umane e ha abolito la libertà e l'uguaglianza naturali. Da Zoroastro a Numa, da Mosè a Cristo e a Maometto, sono stati i *legislatores* a creare la credenza negli dei per dare una più solida base al loro potere. L'idea e il nome di Dio si sono formati storicamente e per motivi politici, ma la religione ha dissolto l'uguaglianza naturale e soffocato la libertà naturale imponendo le leggi elaborate dai potenti. Per *Theophrastus* tutte le leggi morali e positive sono finzioni contrarie alle leggi di natura, in particolare quelle riguardanti la proprietà e il matrimonio<sup>27</sup>. Si delineano qui meglio le prese di posizione e i contenuti libertini più trasgressivi ed esplicitamente anticristiani.

Il percorso di questo bel libro permette a Mori di mettere a fuoco un ulteriore passaggio, ampliando la sua indagine su un tema già

---

dall'indicazione del cristianesimo come religione universale in quanto «naturale». L'unità radicale dei viventi si esprime nel sogno di una pacificazione di tutti gli uomini in un'unica fede e in una società civile egualitaria e non violenta di cui Campanella vede negli astri i segni dell'imminente realizzazione. A differenza dei libertini, dunque, in Campanella l'ideale di una legge naturale viene di fatto a coincidere con il cristianesimo e trova significativi riferimenti astrologici, presenti già nell'immagine della Città del Sole. In proposito si veda il fascicolo di «Bruniana & Campanelliana» (28/2, 2022) dedicato ai temi dell'ateismo, politica e profezia in Campanella.

<sup>24</sup> Cfr. *Theophrastus redivivus*, cit., tractatus VI, caput III *Æqualitatem a natura inter cuncta animantia esse*.

<sup>25</sup> Ivi, *Tractatus tertius, qui est de religione*, pp. 341-558. Per le osservazioni di Mori su questo tema, cfr. *Athéisme et dissimulation au XVII<sup>e</sup> siècle*, cit., cap. 5 «*Religionem omnino esse artem politicam*». *Le rôle de Naudé*, pp. 149-176.

<sup>26</sup> Cfr. G. Naudé, *Considerations politiques sur les coups d'Etat*, Rome 1639.

<sup>27</sup> Cfr. *Theophrastus redivivus*, cit., p. 865.

esplorato: l'ateismo dei moderni<sup>28</sup>. La tesi presentata nel precedente lavoro è che l'ateismo moderno sia essenzialmente un ateismo filosofico, e che la sua stagione sia durata cento anni, dal *Tractatus theologico-politicus* (1670) di Spinoza al *Système de la nature* (1770) di d'Holbach. L'ateismo dei moderni è cioè speculativo, in funzione di un obiettivo polemico ben preciso: il Dio dei teologi; finita la teologia razionale dell'età della Rivoluzione scientifica, nata con Cartesio, finisce anche l'ateismo filosofico. Mori quindi correlava la questione dell'ateismo con la concezione di Dio emersa con le grandi religioni monoteistiche e sistematizzata nelle rispettive teologie; presentava pertanto l'ateismo come un problema essenzialmente metafisico. Ma l'ateismo sei-settecentesco è riducibile alla sola ribellione contro la teologia? Una tale tesi sacrifica parte della riflessione del 17° secolo.

In questa sua ulteriore ricerca Mori allarga il campo, mostrando come l'ateismo seicentesco si declini in modi molto diversi. In particolare, l'ateismo libertino è essenzialmente un ateismo mortalista, il cui argomento fondamentale è che la verità dipende da quello che è attestato dai sensi, da cui l'impossibilità dell'esistenza di un principio creatore e provvidente non verificata attraverso i sensi e la conseguente negazione dell'immortalità dell'anima e di una vita ultraterrena con premi e castighi<sup>29</sup>. Opportunamente Mori definisce il *Theophrastus* come «manifeste de l'atheisme contre la croyance en Dieu, et de la raison contre la superstition»<sup>30</sup>, in quanto è costante nel percorso argomentativo il riferimento a una ragione empirica che produce una conoscenza attiva, una ragione laica, gioiosa e non ascetica, cosciente dei propri limiti. È la ragione lo strumento indispensabile della libertà dei moderni, ed è la ragione che può indicare la strada di una possibile felicità degli esseri umani in questo mondo, liberandoli dai ceppi della religione, dell'obbedienza, dell'osservanza di dogmi, tradizioni e luoghi comuni. L'esito è l'ateismo: «si liberi sumus – afferma *Theophrastus* – non est deus».

Un'ultima osservazione: come scrive Antony McKenna nell'*Avant-propos*, la ricerca di Mori è «un modèle methodologique». Impeccabile per rigore, accuratezza e completezza di dati, la scoperta del vero auto-

---

<sup>28</sup> Cfr. G. Mori, *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*, Carocci, Roma 2016.

<sup>29</sup> Cfr. G. Mori, *Athéisme et dissimulation au XVII<sup>e</sup> siècle*, cit., pp. 81 e 131 e inoltre pp. 101 e 104.

<sup>30</sup> Ivi, p. 148.

re del *Theophrastus* è suffragata da indagini condotte con strumenti filologici, linguistici e storici e mediante un confronto diretto di testi. Forte di questa impostazione, il libro di Mori può essere ben utilizzato in una prospettiva storiografica. La ricerca conferma che, come già aveva indicato Gregory<sup>31</sup>, il problema della modernità va affrontato non tanto mettendo al centro la cosiddetta Rivoluzione scientifica, quanto prendendo le mosse dal tardo Rinascimento (con particolare riferimento a Pomponazzi e agli aristotelici padovani, e poi a Cardano e a Montaigne) e spostando l'asse sul problema etico-politico-religioso. Da questo punto di vista il *Theophrastus redivivus* rappresenta un importante nodo tra passato e futuro, un luogo di incontro e di mediazione da cui scaturisce una nuova visione del mondo.

Il libro di Mori, con la sua analisi ravvicinata delle opere di Guy Patin e dei suoi amici, consente dunque una riflessione di metodo e storiografica: ogni cultura è trascrizione di precedenti esperienze e la filosofia non è un sapere metastorico, bensì consiste in una pluralità di modi di pensare con confini continuamente spostati. Compito dello storico sarà allora non unificare, ma disarticolare.

*Sapienza Università di Roma*  
[annalisa.schino@uniroma1.it](mailto:annalisa.schino@uniroma1.it)

---

<sup>31</sup> Si veda, oltre al saggio citato, anche T. Gregory, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Puf, Paris 2000.

## Le avventure della storia: Giuseppe Cambiano su Grecità e Occidente\*

di

FRANCESCO VERDE

L'atteggiamento che la storia assume nei confronti del passato  
può ben dirsi un «rendersi conto».  
(Johan Huizinga)<sup>1</sup>

L'impressionante (beninteso: in termini positivi ed elogiativi) e poderoso libro di Giuseppe Cambiano che oggi presentiamo si intitola *Filosofia greca e identità dell'Occidente: Le avventure di una tradizione* (il Mulino, Bologna 2022). Attraverso le sue 798 pagine (indici inclusi) Cambiano trasporta il lettore in un viaggio *avventuroso* lungo più di 20 secoli, dall'antichità, in particolare romana (da Lucrezio e Cicerone in avanti), fino a Friedrich Nietzsche. A dire il vero, questo libro si ferma a Nietzsche ma se si vuole vedere, per così dire, come la storia prosegue e vada a finire, non si deve fare altro che prendere un altro libro di Cambiano, dal titolo quasi "gariniano", *Il ritorno degli antichi* edito da Laterza nel 1988, nel quale Cambiano passa in rassegna Husserl, Heidegger, Popper, Gadamer, Bloch, Mondolfo e Foucault e il loro uso (teorico) ma anche (e direi soprattutto) il loro "abuso" del pensiero antico. Nell'ultimo capitolo del libro del 1988, *La filosofia antica oggi tra sistemi e argomentazioni*, Cambiano, in anticipo

---

\* Si pubblica qui, in una versione leggermente rivista, ritoccata e accresciuta, l'introduzione che ho letto a Villa Mirafiori (Roma) il 12 dicembre 2022 in occasione della presentazione del volume di G. Cambiano, *Filosofia greca e identità dell'Occidente: Le avventure di una tradizione* da me organizzata e patrocinata dall'Associazione Filosofica Syzetesis e dal Dipartimento di Filosofia di Sapienza Università di Roma. Oltre alla presenza dell'autore e agli indirizzi di saluto del Presidente dell'Associazione Fabio Sterpetti, i presentatori del volume erano Antonella Del Prete ed Emidio Spinelli: a tutti loro va la mia sincera gratitudine.

<sup>1</sup> J. Huizinga, *La scienza storica*, Introd. di O. Capitani, a cura di P. Bernardini Marzolla, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 13.



rispetto a *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Gallimard, Paris 1995) e a *La philosophie comme manière de vivre* (Albin Michel, Paris 2001) di Pierre Hadot<sup>2</sup>, notava, con piena ragione, quella che, per certi versi, oserei definire il motivo dell'assoluta irripetibilità del modello filosofico antico che non è solo un insieme di dottrine o di attività argomentative, ma anche (e anzitutto) un «tipo di vita»<sup>3</sup>. Proprio la prevalente (ovviamente non esclusiva) centralità dell'identificazione della filosofia con il tempo della vita concreta rende incerta una storia lineare della continuità diretta del pensiero antico con le visioni successive della filosofia. In questo senso la pretesa della filosofia antica di esprimere, secondo alcuni, l'essenza dell'Occidente si troverebbe a essere profondamente ridimensionata: «i filosofi greci», scriveva Cambiano nel 1988, «hanno interessato e possono interessare per due ragioni distinte, ossia perché sono filosofi o perché sono greci. Resta aperto l'interrogativo se sia non del tutto spregevole cercare di capire che erano filosofi greci e che cosa significava essere filosofi greci»<sup>4</sup>. A me pare che a questo interrogativo e al problema da esso posto dia un contributo significativo il libro che oggi presentiamo: in queste pagine, chiare, dotte e densissime, Cambiano mostra come la storia della presunta continuità diretta della filosofia greca e, si badi, dei filosofi greci, con la formazione dell'Occidente e delle sue categorie filosofiche, è la storia di una trama quasi mai lineare: tale assenza di linearità concerne tanto il fatto che questi pensatori erano filosofi quanto il fatto che essi erano greci. Questo perché la fortuna diretta della filosofia greca e della Grecità in generale è più un presupposto che quasi si dà per scontato che una effettiva realtà storica. Una visione del genere è debitrice di una profonda idealizzazione di quello che è il cosiddetto miracolo greco ossia l'idea – chiarissima in Diogene Laerzio (I 3) e, più recentemente, nello Zeller<sup>5</sup> critico di

<sup>2</sup> Si veda la nota seguente. Sul complesso intreccio dell'arte della vita col pensiero antico rinvio all'attenta disamina offerta da E. Spinelli, *L'arte della vita*, in P. Donatelli (ed.), *Le storie dell'etica: Tradizioni e problemi*, Carocci, Roma 2022, pp. 103-126.

<sup>3</sup> G. Cambiano, *Il ritorno degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 163. Sulla filosofia come *bios* nell'antichità ovvio il rinvio a G. Cambiano, *I filosofi in Grecia e a Roma: Quando pensare era un modo di vivere*, il Mulino, Bologna 2013 che è una sistematica rielaborazione del precedente *La filosofia in Grecia e a Roma*, Laterza, Roma-Bari 1983.

<sup>4</sup> G. Cambiano, *Il ritorno*, cit., p. 164.

<sup>5</sup> Cfr. G. Cambiano, *Filosofia greca*, cit., pp. 658-670. Si veda nello specifico E. Zeller, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I. *I presocratici*, Traduzione sull'ultimo testo originale dell'A. (V edizione tedesca) e aggiornamenti oltre la VI e la VII



Gladish e Röth – che i Greci non dovevano nulla ai barbari<sup>6</sup> e che quindi la filosofia è solo ed esclusivamente greca: ulteriori riferimenti non possono che evocare, per esempio, i nomi di Winckelmann e di von Humboldt che, per l'appunto, all'inizio dello scritto *Sul carattere dei Greci, la loro immagine ideale e storica*, forse del 1807, diceva che «I Greci sono per noi non soltanto un popolo che ci è utile conoscere storicamente, ma anche un ideale»<sup>7</sup>. Cambiano non crede agli ideali ma si affida alla storia. E proprio attraverso lo studio attento e mai superficiale della storia delle diverse e varie dottrine di coloro che deliberatamente si vollero richiamare al pensiero antico, Cambiano mostra come la concezione che vede nella riflessione greca la radice unica dell'Occidente sia una costruzione idealizzata, fantastica, irrealistica. Tra l'altro, credo sia piuttosto pacifico il fatto che ogni strutturata idealizzazione dell'antichità sia, paradossalmente, il segno più manifesto della incolmabile distanza da quello che *veramente* fu il mondo

---

edizione tedesca, a cura di R. Mondolfo, Vol. I. *Origini, caratteri e periodi della filosofia greca*, Seconda edizione, La Nuova Italia, Firenze 1943, pp. 35-99. Osservazioni tuttora utili (soprattutto per ricostruire l'acceso dibattito dell'epoca) in M. Losacco, *Introduzione alla storia della filosofia greca e Appendice di testi tradotti*, Laterza, Bari 1929, pp. 70-85. Per un'analisi sintetica ma più recente della questione si veda M. Vegetti, *Il problema delle origini della filosofia antica*, in M. Bonazzi (ed.), *Storia della filosofia antica*, direzione scientifica di M. Vegetti-F. Trabattoni, I. *Dalle origini a Socrate*, Carocci, Roma 2016, pp. 28-38 che, a mio avviso, raggiunge, sul problema della continuità e della frattura tra influssi orientali e specificità greca, conclusioni altamente condivisibili e, nella sostanza, non così dissimili da quelle che si leggono in G. Pugliese Carratelli, *La nascita della filosofia: Principii della filosofia greca*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 1993 (di quest'ultimo testo è in preparazione una nuova edizione a mia cura per i tipi di Bibliopolis).

<sup>6</sup> Non è questa la sede adatta per approfondire come si dovrebbe il punto (sul quale rinvio almeno a I. Ramelli, *Le origini della filosofia: greche o barbare? L'enigmatico mito del Boristenitico di Dione*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 99 [2007], pp. 185-214) ma credo che un testo estremamente interessante sia il cosiddetto *Boristenitico* (Or. XXXVI) di Dione di Prusa che, relativamente alla cosmogonia, non solo critica implicitamente il modello della demiurgia del *Timeo* (52), ma, al fine di legittimare l'idea (certamente dai tratti stoici) del *kosmos* celeste come unico esempio di *polis* davvero perfetta, richiama un *mythos* (39-50) dei Magi (ben noti, come si sa, già ad Aristotele – cfr. e.g. *Metaph.* XIV 4, 1091b 10 = F 660 Gigon – autore, tra l'altro, di un *Magikos*: cfr. FF 660-665 Gigon). Costoro sono chiaramente presentati come depositari della vera sapienza divina precedente e più autentica rispetto a quella dei Greci. Questa orazione dionea è anche disponibile in italiano: M. Di Febo-G. A. Lucchetta (eds.), *Dione di Prusa: Boristenitico* (Or. XXXVI), Carabba, Lanciano 2017.

<sup>7</sup> W. von Humboldt, *Scritti filosofici*, a cura di G. Moretto-F. Tessitore, UTET, Torino 2007<sup>2</sup>, p. 447.

antico<sup>8</sup>. Idealizzati, quindi, sono tutti quei tentativi di dare dignità filosofica a questo o a quello Stato: si pensi, per fare pochi esempi, solamente alla presunta vicinanza culturale e linguistica del tedesco con il greco, quindi alla visione hegeliana della Grecia come *Heimat* dell'uomo colto europeo e ancor di più del tedesco o allo sforzo di Cuoco, con il suo *Platone in Italia*, di dare legittimità a un'originaria sapienza italica – fondamentalmente identificabile con il pitagorismo – alla quale anche Platone si sarebbe abbeverato. Nel terzo capitolo (*Comment le platonisme pénétra chez les Juifs*) della sua straordinaria *Histoire de l'établissement du christianisme* – un testo non di rado a torto trascurato dalla critica – Voltaire aveva pochi dubbi circa il fatto che «Socrate e Platone insegnarono, ad Atene, la dottrina ereditata dalla filosofia egiziana e da quella di Pitagora»<sup>9</sup>.

Che cosa rappresenta, insomma, questo libro di Cambiano? A mio modesto parere, esso è e vuole essere un'indagine storica dettagliata, quasi una sfida, che mira a “decostruire” e a vanificare almeno due concetti non poco pericolosi, spesso dati come ovvi e indiscussi da una retorica falsa e spregiudicata perché non fondata sulla corretta analisi storica: quello di *radice*<sup>10</sup> e quello di *identità*. Intendiamoci: Cambiano non sostiene affatto che la filosofia greca non abbia giocato alcun ruolo nella costituzione teorica dell'Occidente – questo, del resto, è il nucleo centrale di un altro fortunato libro dello studioso, *Polis: Un modello per la cultura europea* (Laterza, Roma-Bari 2007) che indaga la storia dell'uso dei “modelli” politici di Atene e Sparta dal Quattrocento al Settecento – ma mostra in modo convincente come, per comprendere questa storia, occorra abbandonare al loro destino le sterili nozioni di radice e di identità. La metafora botanica della radice è inevitabilmente connessa a uno sviluppo lineare e uniforme: una certa radice non può che portare a una pianta ben precisa e non a una diversa. Ciò vale anche per il concetto di identità: appiattare l'essenza dell'Occidente su un rapporto esclusivamente identitario

<sup>8</sup> Su questo tema, assolutamente centrale e da approfondire, d'obbligo è il rinvio al meditato lavoro di G. Camassa, *La lontananza dei Greci*, Quasar, Roma 2013. Cfr. anche S. Settis, *Futuro del “classico”*, Nuova edizione, Einaudi, Torino 2004, pp. 92-101.

<sup>9</sup> Voltaire, *Storia dell'affermazione del Cristianesimo*, a cura di F. Capriglione, Bastogi, Foggia 1987, p. 25.

<sup>10</sup> Sulla critica della nozione di radice in riferimento all'antichità si veda anche G. Traina, *I Greci e i Romani ci salveranno dalla barbarie*, Laterza, Bari-Roma 2023, pp. 12-19, nonché S. Settis, *Futuro del “classico”*, cit., pp. 3-11.

con la filosofia greca non può che risultare un'azione riduttiva e storicamente miope. La storia dell'Occidente, dal punto di vista delle dottrine filosofiche che si sono succedute e che costituiscono la trama della sua vicenda temporale, è certamente una storia di richiami all'antichità ma, per restare ancora sulla metafora botanica, è una storia di continui innesti, di continue aggiunte e sottrazioni che vanno a minare e a vanificare nel profondo qualunque generico e sommario concetto di Grecità che voglia presentarsi come onnicomprensivo, armonico e uniforme.

Tutto questo, a mio avviso, è già perfettamente contenuto nel sottotitolo del volume, certamente non casuale: *Le avventure di una tradizione*. In questo modo, se comprendo bene, Cambiano non solo nega l'esistenza di una esclusiva tradizione unitaria e omogenea da presupporre al fondamento dell'identità occidentale (quella della filosofia greca, appunto, in realtà, non un blocco monolitico ma pensiero intrinsecamente plurale e diverso, mai riducibile a questa o a quella corrente), ma soprattutto mette in luce come la storia di questa tradizione sia un'avventura. Anzi, impiegando acutamente il plurale, le storie di questa tradizione sono avventure. Ora, l'avventura non è solo e tanto un'impresa rischiosa ma è prima di tutto una vicenda che include al suo interno episodi inaspettati, avvenimenti il cui esito non era prevedibile all'inizio; ciò che è avventuroso, pertanto, è ciò che non ha uno sviluppo necessario, non ha un andamento uniforme e, per così dire, teleologico: per questo motivo la storia della storia della filosofia greca è una vicenda di per sé disomogenea e in continuo movimento. Come ogni avventura che si rispetti ci sono, in essa, momenti critici, ossia momenti di svolta che, per usare i termini di Cambiano, provocano «scricchiolii»<sup>11</sup>. Questo, per esempio, è il caso della *prisca theologia* ficiniana. La agguerrita filologia del ginevrino Isaac Casaubon (morto a Londra nel 1614) fu in grado di provare che gli scritti del *corpus* ermetico appartenessero non a un mitico tempo originario predominato da un'altrettanta mitica sapienza egizia ma a un periodo posteriore al cristianesimo. Per apprezzare la rivoluzione di Casaubon, occorre sempre tenere bene a mente che la deliberata e forzata retrodatazione di alcuni scritti era una modalità frequentemente impiegata per dimostrare l'esistenza di testi pertinenti a una indiscussa sapienza originaria e arcaica, quindi, più vera. Questo vale per il *corpus* ermetico (oltre che per le figure di Ermete Trismegisto e

---

<sup>11</sup> Cfr. G. Cambiano, *Filosofia greca*, cit., p. 266.

Zoroastro) e per gli *Oracoli caldaici*. Uno dei casi più geniali e singolari di questa operazione di retrodatazione rimane quella proposta da Aristobulo (II-I a.C.) che, per provare che Pitagora e Platone avessero potuto leggere in greco una versione dell'Antico Testamento, teorizzò esplicitamente una traduzione greca ovviamente antecedente a quella ellenistica dei Settanta. Non è dubbio, poi, che un altro punto di svolta nella vicenda dei rapporti tra filosofia greca ed Europa è per Cambiano rappresentato da Vico a Napoli e, indipendentemente, da Heumann ad Halle. Limitandoci al solo Vico, è il filosofo napoletano che, già negli scritti giuridici, inizia consapevolmente a dubitare della verità dei viaggi dei filosofi greci in Oriente; questo è il presupposto di quella che sarà la dottrina matura di Vico che insisterà sul carattere tardivo (dunque né arcaico né originario) della filosofia greca, una disciplina dottissima e raffinatissima, questa, che di certo gli uomini rozzi delle prime età non poterono né escogitare né teorizzare da sé.

Ma il libro di Cambiano che questo pomeriggio qui discutiamo non è solo questo, ossia non è solo la storia, per così dire, irregolare di una filosofia greca che ai più è apparsa come un tutto compatto rimasto tale nel tempo, ma è anche altro e questo altro, secondo me, è uno dei caratteri più originali e importanti di questo libro. Cambiano mostra, con quella competenza che solo un verace storico della filosofia riesce ad avere, come parlare di Grecità o di Greci, come buona parte del pensiero contemporaneo fa e continua a fare, non significhi alcunché: si tratta di un parlare vago e superficiale. L'antichità greca è un mondo al suo interno essenzialmente plurale, variegato, in una parola non riducibile ai soli Platone e Aristotele. Anche qui occorre un *caveat*: Platone e Aristotele sono i pilastri del pensiero greco ai quali, nel tempo, si è fatto il più delle volte riferimento, una consuetudine, questa, già antica che, a mio avviso, trova un necessario protagonista in Antioco di Ascalona e nel suo sistema sincretistico che, pur rimanendo Platone l'indiscussa *auctoritas* per Antioco, ingloba al suo interno anche Aristotele, accentuando quegli aspetti di concordia dottrinaia che avranno poi uno sviluppo notevole nel pensiero arabo (si pensi ad al-Fārābī), medievale (basti qui il nome di Enrico di Gand) e rinascimentale (si pensi a figure quali Giorgio Gemisto Pletone, Giorgio Scolario, il Trapezunzio e il Cardinale Basilio Bessarione)<sup>12</sup>. E, tuttavia, anche quando ci si è richiamati a

<sup>12</sup> Su questo amplissimo tema mi permetto di rinviare a una recente sezione monografica da me curata – F. Verde (ed.), *Il concordismo tra Platone e Aristotele: Momenti*

Platone, lo si è fatto, magari, considerando il filosofo come debitore di sapienze ancora più arcaiche che, in virtù della loro precedenza cronologica, risultavano più vere e autentiche<sup>13</sup>. Ma, appunto, il pensiero greco non è solo Platone e Aristotele: non sono mancati illustri personalità nella storia della filosofia che hanno preferito richiamarsi più che a Platone e Aristotele, agli atomisti antichi, Democrito, Epicuro, Lucrezio, gli Stoici oppure altri che hanno voluto accentuare la rilevanza filosofica del pensiero romano con Cicerone e Seneca in testa, lasciando da parte platonismo e aristotelismo. Tra i molti esempi che si potrebbero fare e che Cambiano esamina con acribia, mi limito a menzionare Petrarca e Voltaire. Il primo è, a mio avviso, un caposaldo imprescindibile della reazione ad Aristotele o meglio alla scolastica aristotelizzante soprattutto di matrice parigina: nel *De sui ipsius et multorum ignorantia* Petrarca, pur riconoscendo che Aristotele fu un grande uomo e pieno di dottrina ma pur sempre un uomo<sup>14</sup>, a proposito della sua *Etica*, scrive (secondo la traduzione italiana di Pier Giorgio Ricci):

E quantunque al principio dell'*Etica* e alla fine [scil. Aristotele] abbia trattato ampiamente della felicità, io avrò cuore d'affermare – strillino pure quanto vogliono i miei censori – ch'egli non ebbe alcuna idea della vera felicità; tanto che su quest'argomento potrebbe essere non dico più sottile ma certo più felice una qualsiasi devota vecchierella, o un pescatore o un pastore o un contadino, timorati di Dio. E perciò ancor più mi stupisco che alcuni de' nostri ammirino quel trattato aristotelico, tan-

---

di storia dell'esegesi dall'Antichità al Rinascimento, «Bruniana & Campanelliana» 25 (2019) – che, oltre a un saggio di chi scrive (su Antioco di Ascalona), contiene studi di Riccardo Chiaradonna (su Ammonio), di Pasquale Porro (su Enrico di Gand) e di Pietro Secchi (su Giovanni Pico della Mirandola).

<sup>13</sup> Vincenzo Cilento nella sua *Premessa storica al pensiero antico* (Laterza, Bari 1963), affrontando nel III capitolo l'annosa questione della fonte orientale della filosofia antica, scrive che «senza il platonismo questa alleanza tra greicità e oriente non sarebbe mai stata possibile» (p. 83). Generalmente nel mondo antico l'antichità di una dottrina era garanzia della sua verità, laddove dottrine nuove che non stringevano una qualche relazione con il passato erano considerate necessariamente poco credibili: per i filosofi “pagani” la novità del cristianesimo come forma di sapere era la prova evidente della sua falsità, come ha recentemente mostrato bene M. Zambon, «Nessun dio è mai sceso quaggiù»: *La polemica anticristiana dei filosofi antichi*, Carocci, Roma, 2019, pp. 143-159.

<sup>14</sup> F. Petrarca, *Prose*, a cura di G. Martellotti-P. G. Ricci-E. Carrara-E. Bianchi, Ricciardi, Milano-Napoli 1955, p. 719.

to da ritenere – e lo affermano persino nelle loro opere quasi come un peccato dire qualcosa sulla felicità dopo Aristotile; mentre a me sembra – sarà forse un'affermazione audace ma, se non sbaglio, è vera – che egli abbia visto la felicità come la nottola può vedere il sole; che cioè non abbia mai visto proprio lei, ma i suoi raggi e la sua luce<sup>15</sup>.

Non solo Aristotele, ma anche Platone è oggetto di polemica: come ricorda Cambiano, Voltaire, in quel mirabile affresco di un'intera epoca che è *Il secolo di Luigi XIV* del 1751 scriveva che «un uomo che conoscesse tutto Platone e conoscesse solo Platone saprebbe poco e saprebbe male»<sup>16</sup>. A questa citazione se ne potrebbe aggiungere anche un'altra, tra le tante, altrettanto significativa: Voltaire, nelle sue *Osservazioni sulla storia* (1742), scriveva che «Le arti, che fanno la gloria degli Stati, sono portate a un culmine che né la Grecia né Roma mai non conobbero»<sup>17</sup>.

Dopo queste rapide e sommarie considerazioni, provare, anche in una sede introduttiva come la presente, a fornire un sintetico resoconto del volume di Cambiano è impresa vana: senza dubbio i presentatori e lo stesso Cambiano, questo pomeriggio, si soffermeranno con maggiori dettagli e con più attenzione sui momenti più salienti che costituiscono gli snodi teorici inaggirabili del volume. Io ho preferito limitarmi a ricostruire quelli che mi paiono essere i motivi teorici principali che ispirano questa ricerca storica. In conclusione non possiamo che esprimere sincera gratitudine a Giuseppe Cambiano per aver mostrato, con questa sua fatica, che certamente rappresenta il coronamento di anni e anni di intense ricerche, come l'essenza dell'Occidente non sia riducibile a categorie statiche, unilaterali e sempre parziali quali identità e radice ma trovi la sua essenza più autentica in quella pluralità che è confronto, scontro, dialogo, scambio, avventura. La coscienza dell'Europa, diceva Federico Chabod all'inizio di quell'aureo "libretto" (sempre da leggere e rileggere con ammirazione) che è la *Storia dell'idea d'Europa*, si costituisce come la netta differenziazione da altre entità che Europa non sono: «Il concetto di Europa», scriveva Chabod, «deve formarsi per contrapposizione, in quanto c'è qualcosa che non è Europa»<sup>18</sup>. Cambiano non accentua

<sup>15</sup> Ivi, p. 721.

<sup>16</sup> G. Cambiano, *Filosofia greca*, cit., p. 437.

<sup>17</sup> Voltaire, *Scritti filosofici*, a cura di P. Serini, 2 voll., Laterza, Bari 1972, vol. I, p. 270.

<sup>18</sup> F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, a cura di E. Sestan-A. Saitta, Laterza, Roma-

direttamente questa contrapposizione alla quale Chabod allude e nemmeno si spinge ad affrontare la questione, quanto all'Europa, delle origini di quella inquieta polarità tra la tragicità e la grandezza della sua storia (ora presa di petto da un denso lavoro di Biagio de Giovanni)<sup>19</sup> ma, in riferimento alla filosofia greca, parla di continui e inaspettati confronti che l'Occidente, in parte sin dall'antichità, ha dovuto necessariamente fare con le culture e le tradizioni altre da sé: la sapienza egizia, quella dei Caldei, la teologia degli Ebrei, poi la Cina e successivamente l'India. Alla fine di questo percorso lungo e mai uniforme la filosofia greca non si identifica più con un definito sistema di pensiero unitario e onnicomprensivo ma è «molte cose», come Cambiano scrive nell'*Introduzione*<sup>20</sup>. E queste molte cose sono in continua evoluzione e spesso e volentieri in netto contrasto tra loro e ciò vale tanto per la filosofia antica in sé, con le sue correnti dottrinarie non di rado contrapposte, quanto per la considerazione che della filosofia greca si è avuta nel corso dei secoli. Dopo il libro di Cambiano, dovremo abituarci a pensare che nella storia reale non si è mai data un'unica struttura originaria dell'Occidente coincidente con una concezione uniforme e armonica del pensiero greco. L'Occidente, scrive Cambiano ancora nell'*Introduzione*, è storicamente «meticcio»<sup>21</sup>: la sua nascita e il suo sviluppo si sono dati a partire da incontri proficui e scontri anche violenti, da relazioni nuove e da confronti inattesi e imprevedibili: l'Occidente, insegna Cambiano, è, nella sua più autentica essenza storica, pluralità e rivendicare la filosofia greca come fonte monolitica e uniforme della presunta identità occidentale può essere pericoloso e fuorviante. Dirlo e ribadirlo è il compito cruciale che Cambiano, con questo suo tomo, si sforza di fare: un tentativo, questo, quanto mai benvenuto e opportuno negli oscuri mesi che, a partire dal 24 febbraio 2022, stiamo vivendo, non di rado purtroppo in un comune e ignominioso sentimento di indifferenza, quando la deprecabile retorica relativa alla insanabile contrapposizione Oriente/Occidente è drammaticamente tornata a essere sotto gli occhi di tutti. Il lavoro di Cambiano aiuta a considerare la nostra storia culturale e, magari implicitamente, anche il nostro presente da

---

Bari 1995, p. 23.

<sup>19</sup> B. de Giovanni, *Figure di apocalisse: La potenza del negativo nella storia d'Europa*, il Mulino, Bologna 2022.

<sup>20</sup> G. Cambiano, *Filosofia greca*, cit., p. 13.

<sup>21</sup> Ivi, p. 11.

prospettive teoriche e spaziali altre e diverse che oltrepassano quei limiti che ogni fissa centralità porta inevitabilmente con sé. Proprio in virtù di questo sguardo rivolto alla contemporaneità possiamo ben dire che quello di Cambiano è un libro di storia e non di cronaca.

*Sapienza Università di Roma*  
[francesco.verde@uniroma1.it](mailto:francesco.verde@uniroma1.it)



## RECENSIONI



## C. Veillard, *Hécaton de Rhodes. Les fragments*

di

MELANIA CASSAN

L'operazione presentata in questo volume da Christelle Veillard è tra le più difficili e delicate poiché consiste nell'edizione, con traduzione e commento, dei frammenti di un filosofo dell'Antichità tradizionalmente dimenticato dai manuali.

Si tratta di Ecatone di Rodi, stoico della metà del II secolo a.C., allievo di Panezio e fonte di ispirazione esplicita di due grandi pensatori di epoca successiva: Cicerone e Seneca. Sui motivi di questo "oblio" l'autrice stessa si interroga nel breve saggio introduttivo (*Préambule*) dal titolo «*L'énigme Hécaton*» (pp. 9-18), osservando che degli otto trattati di Ecatone attestati poco è rimasto, e che i frammenti superstiti tratteggiano un quadro talvolta contraddittorio dello stoico. Inoltre, continua Veillard (p. 10), con il filosofo di Rodi abbiamo a che fare con una fase particolarmente delicata della storia dello Stoicismo, quella tra il periodo post-crisippeo e gli Stoici romani; in tal senso, l'operazione presentata nel volume in questione, a detta della stessa autrice (p. 10), fa parte di una più ampia indagine sulla trasformazione delle tesi stoiche nelle varie fasi della scuola e sugli autori che le fanno proprie. Prendendo le distanze dalla visione dello Stoicismo post-crisippeo come fenomeno di netta e profonda rottura con alcune delle istanze teoriche principali stabilite dai predecessori e come una fase di scuola caratterizzata da un certo eclettismo, Veillard propone una prospettiva alternativa misurata e ben fondata. Tale prospettiva, peraltro, si pone perfettamente in linea con quella già adottata in precedenza dall'autrice in un volume dedicato alla ricostruzione del pensiero dei principali filosofi appartenenti al cosiddetto Mediostoicismo (cfr. C. Veillard, *Les stoiciens II. Le stoïcisme intermédiaire (Diogène de Babylonie, Panétius de Rhodes, Posidonius d'Apamée)*, Les Belles Lettres, Paris 2015). Si tratta di conservare l'originalità dell'apporto di questi pensatori, la cui riflessione non si esaurisce nella mera ripetizione dei principi teorici del primo Stoicismo,

pur rimanendo fedele ai confini dottrinali di scuola; questi ultimi risultano, anzi, ulteriormente rinforzati e difesi dalle critiche che nel tempo sono state sollevate dalle altre scuole filosofiche. Inoltre, tali rielaborazioni dottrinali hanno giocato, secondo l'autrice, anche un ruolo importante nello sviluppo delle tematiche care allo Stoicismo successivo, quello imperiale: dall'esercizio della meditazione, centrale ad esempio in Seneca e Marco Aurelio, al tema della *prohairesis* di Epitteto (p. 14).

In tal senso, Ecatone di Rodi risulta paradigmatico. Veillard mostra com'egli sia un filosofo che non si sottrae dal proporre innovazioni che, in alcuni casi, avranno una certa portata sui filosofi successivi: si pensi, ad esempio, al discorso intorno al concetto di *beneficium*, all'attenzione rivolta al singolo contesto etico di azione con la riflessione sui *kathekonta kata peristasin* (tema peraltro già indagato dalla stessa autrice in un precedente saggio: C. Veillard, *Hecato of Rhodes and Stoic Casuistry*, in E. Malaspina-J. Wildberger (eds.), *Axiological Confusion and Its Causes*, «ΠΗΓΗ/FONS» 5 (2020), pp. 83-102), all'idea della presenza di una virtù "ateorica". Nonostante ciò, egli rimane, dimostra Veillard, uno stoico a tutti gli effetti. Tale approccio, al contempo massimamente specialistico e di ampio respiro, risulta del tutto convincente poiché consente al volume di essere utile a lettori con diversi tipi di interessi; inoltre, questa "postura metodologica" permette non solo di valorizzare il dettato del filosofo di Rodi in sé e per sé, ma anche di ripensare i testi stessi attraverso cui ricostruiamo il suo pensiero, in quel delicato gioco di attribuzioni e delimitazioni delle parole del filosofo preso in considerazione rispetto alla fonte.

Il volume è diviso in tre parti.

La prima parte (capp. 1-5) è dedicata a chiarificazioni di natura principalmente metodologica. Ad uno *status quaestionis* sulle precedenti edizioni (cap. 1) sono affiancati uno studio sui criteri editoriali (cap. 2) e sulla costituzione del *corpus* (cap. 3), e un approfondimento sulle fonti (cap. 4); queste riflessioni contribuiscono a formare un primo quadro del personaggio di Ecatone sia dal punto di vista biografico che dottrinale (cap. 5). Veillard non si sottrae a un confronto dettagliato e coraggioso con le edizioni precedenti, in particolare Fowler e Gomoll (N.H. Fowler, *Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta*, Diss. Bonnæ 1885; H. Gomoll, *Der stoische Philosoph Hekaton. Seine Begriffswelt und Nachwirkung unter Beigabe seiner Fragmente*, Diss. Leipzig 1933) mostrandone i limiti e gli apporti, collocando così il suo lavoro in maniera chiara e consapevole nel panorama critico (pp.

23-26). Infatti, se Fowler limita la selezione ai frammenti che citano esplicitamente Ecatone (p. 24), Gomoll, pur sulla stessa linea dell'editore precedente, affianca al *corpus* una serie di testi, in particolare di Cicerone e di Seneca, che a suo avviso hanno a che fare con il pensiero del nostro filosofo (p. 25); quest'ultimo, infatti, è identificato dallo studioso come fonte principale del III libro del *De officiis* ciceroniano, del *De beneficiis* di Seneca e della *Formula honestae vitae* di Martino di Braga (p. 16). A proposito del confronto diretto tra l'edizione Veillard e quelle precedenti va sottolineata, senz'altro, la presenza, in coda al volume, di una *table de correspondance*, un utile strumento di comparazione in cui compaiono le corrispondenze delle suddivisioni e delle numerazioni tra le tre edizioni (pp. 341-342).

Conscia delle difficoltà in cui l'editore di frammenti incappa quando si tratta di identificare e selezionare gli stessi ma anche di delimitare il confine entro cui questi si estendono all'interno delle loro fonti, Veillard chiarisce con grande minuzia i principi editoriali da lei seguiti e li motiva passo per passo (pp. 27-36). In particolare, alcune riflessioni specifiche sono dedicate a quei passi di difficile collocazione che non citano testualmente Ecatone, ma che l'autrice decide di includere nel *corpus* (i testi di Stobeo e Cicerone: frammenti 6bis e 11bis Veillard); Veillard rinuncia invece a scorgere un legame significativo tra la *Formula honestae vitae* di Martino di Braga e il pensiero di Ecatone e, allo stesso modo, esclude una relazione diretta con la letteratura successiva sui paradossi, in particolare con le opere di Varrone e Cicerone (pp. 37-56).

È presentato, a questo punto, un ricco e convincente studio dei tre autori principali attraverso i quali ricostruiamo il pensiero di Ecatone: Diogene Laerzio, Cicerone e Seneca. Vale la pena sottolinearne qui qualche risultato che mette in evidenza il procedere sempre dettagliato e al contempo estremamente prudente della studiosa. Il resoconto laerziano, nel VII libro delle *Vite*, permette di intravedere la complessità della tradizione stoica all'interno della quale Ecatone si inserisce. Emerge una certa "parentela" del filosofo di Rodi con i socratici di tradizione non platonica, tra cui Senofonte, e la tradizione cinica, che Diogene Laerzio non fatica ad enfatizzare (pp. 62-77). Con il suo *Peri kathekonton*, Ecatone non risulta essere, secondo la studiosa, la fonte principale del III libro del *De officiis* di Cicerone, almeno dal punto di vista strutturale, pur restando innegabile secondo Veillard la presenza del filosofo di Rodi nel dettato ciceroniano dal punto di vista tematico (pp. 77-91). Infine, Seneca si serve di Ecatone nelle

*Lettere a Lucilio*, inserendolo perfettamente nel suo piano pedagogico e terapeutico attraverso l'utilizzo di alcune massime ecatoniane, per via dell'impatto che esse hanno sull'anima del lettore. Ma l'influenza di Ecatone su Seneca non si limita a tale aspetto. Il *Peri chariton* del filosofo di Rodi, che il Cordovese avrebbe conosciuto in maniera diretta, è considerato da Veillard la fonte principale del *De beneficiis* di Seneca, sia dal punto di vista strutturale che da quello concettuale (pp. 91-131).

Un primo ritratto di Ecatone è, a questo punto, tratteggiato grazie anche all'utile sezione del volume, *Le nouveau visage d'Hécaton*, dedicata ad un breve "compendio" che ricapitola le informazioni biografiche e dottrinali fino a questo momento guadagnate (pp. 133-143).

La seconda parte contiene i testi dei frammenti in greco e latino e la loro traduzione in lingua francese (pp. 145-171), presentati rispettando la divisione per trattati e non raggruppati per tema o in base alla fonte; segue un commento puntuale di ogni singolo frammento, all'interno del quale troviamo qualche breve approfondimento filosofico a fianco alla discussione di questioni testuali e linguistiche (pp. 173-230). Anche in questa sezione l'autrice fa spesso i conti con le scelte degli editori precedenti, prendendo una posizione chiara e ben argomentata. Sottolineiamo, infine, che quella di Veillard non si presenta come un'edizione critica poiché la studiosa si avvale delle edizioni di riferimento già esistenti dei singoli testi che cita.

È però con la terza parte che si entra nel vivo del pensiero del filosofo di Rodi (capp. 6-9). Essa è composta da quattro saggi, che si concentrano sugli aspetti centrali dell'etica ecatoniana emersi dalla parte precedente, valorizzandone l'apporto teorico e dottrinale alla scuola di appartenenza. In tal senso, potremmo dire che tale sezione costituisce quasi un secondo commento ai frammenti, ma questa volta di tipo concettuale.

Il primo saggio (cap. 6) discute il tema della forma che il linguaggio assume quando si tratta di dover essere efficaci per veicolare un certo messaggio filosofico. Ecco che allora la retorica fa gli interessi della filosofia: si tratta di "colpire" l'anima del lettore, nella consapevolezza che la virtù non è solo una forma di sapere ma anche una certa disposizione del materiale psichico che dev'essere perciò "modellato" dall'apprendimento.

Il secondo saggio (cap. 7) si concentra sulla questione della virtù e della sua unicità. Dopo aver esaminato lo statuto della virtù nei principali rappresentanti della scuola stoica, Veillard approfondisce

quella che considera essere la vera originalità ecatoniana, ossia la nozione di «vertu athéorique» (p. 265), una virtù che si trova anche in coloro che saggi non sono e che non sembra immediatamente legata alla tradizionale dimensione della scienza. Si tratta piuttosto di una sorta di «puissance» (p. 273), che esiste accanto alla virtù teorica, ma che non è fondata su alcuna istanza razionale (è priva di assenso), e che definisce lo stato di equilibrio e armonia dell'anima e del corpo conquistata tramite l'esercizio. La virtù "ateorica" non è la virtù in senso pieno e, in questo senso, per colui che la possiede risulta ancora indispensabile tutto il lavoro intellettuale necessario al raggiungimento della vera stabilità interiore.

Nella stessa direzione, il terzo approfondimento (cap. 8) si occupa inizialmente di mostrare il precedente democriteo riguardo alla centralità dell'aspetto fisiologico dei processi psichici, per interrogarsi successivamente sulla relazione tra la dimensione affettiva "positiva" e la virtù, con una particolare attenzione a quella specifica affezione che è l'amicizia con se stessi e con gli altri. Quest'ultima infatti è, secondo Ecatone, uno dei vari possibili cammini razionali che abbiamo a disposizione per migliorarci e diventare quindi virtuosi.

Infine, il quarto saggio (cap. 9) mette in evidenza il carattere estremamente concreto della moralità ecatoniana, l'attenzione attribuita al singolo contesto etico, all'*hic et nunc* dei dilemmi morali. In questo quadro, grande importanza è ricoperta dalle tematiche del *beneficium*, del *kathekon* e del ragionamento per casi in ambito etico, terreno nel quale la ricerca di un criterio, di una regola per decidere, risulta fondamentale. A quest'ultimo capitolo del volume seguono le conclusioni (pp. 335-339).

Sottolineiamo, tra gli innumerevoli spunti che questi approfondimenti offrono, il rilievo che l'aspetto fisico-fisiologico dell'anima assume nel pensiero di Ecatone, così come ricostruito da Veillard, anche quando abbiamo a che fare con la virtù e con il lungo cammino che l'uomo deve percorrere per conseguirla. Una prospettiva che non si sostituisce affatto a quella tradizionalmente stoica che vede la ragione al centro, poiché la virtù in senso proprio continua ad essere, secondo Ecatone, fondata su istanze razionali, ma che integra e specifica ulteriormente un aspetto che era forse rimasto sullo sfondo nella prima fase di scuola. A ben vedere, tale attenzione alla dimensione pneumatica dell'anima nel suo tentativo di consolidamento e armonizzazione è accolta a piene mani da Seneca, che pure non rinuncia, a parere di chi scrive, a una psicologia tutto sommato in linea con i

primi Stoici (si pensi al *De ira*). Ne è un esempio, come riconosce la stessa Veillard (p. 339), la dottrina delle *propatheiai*, quei movimenti dell'anima involontari e precedenti all'assenso, comuni a tutti gli esseri umani, che accompagnano una rappresentazione impulsiva all'origine di una passione (o di una *eupatheia*). In effetti, questi *motus animi* sono stati negli ultimi anni molto valorizzati dalla critica anche in relazione al ruolo che potrebbero assumere nel cammino di accesso alla virtù, specialmente se originati da uno strumento letterario come una metafora (cfr. T. Gazzarri, *The Stylus and the Scalpel – Theory and Practice of Metaphors in Seneca's Prose*, De Gruyter, Berlin/Boston 2020) o, se pensiamo a Seneca che cita Ecatone, una massima, dispositivo retorico di grande impatto.

Insomma, Seneca è forse più debitore a Ecatone di quanto sembri anche in campo psicologico e questo volume può costituire un primo passo verso ulteriori approfondimenti in tale direzione.

Un paio di osservazioni finali. La bibliografia è, in generale, ricca e aggiornata sulle questioni principali della ricerca e sugli argomenti ad esse correlati. Notiamo solamente l'assenza di alcuni contributi a nostro avviso significativi, ancorché non recentissimi, sul *beneficium* senecano, tema a più riprese esaminato dall'autrice e centrale nell'analisi dottrinale di Ecatone: pensiamo, a titolo di esempio, ai lavori di G. Mazzoli, *Simplex ratio e admonitio: teoria e relativismo morale nel De beneficiis di Seneca*, in G. Hinojo Andrés-J.C. Fernández Corte (eds.), *Munus quaesitum meritis. Homenaje a Carmen Codoñer*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2007, pp. 585-594; G. Picone-L. Beltrami-L. Ricottilli (eds.), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*, G.B. Palumbo Editore, Palermo 2009. Inoltre, la ricchezza e la densità degli stimoli che provengono da questo volume, sia in termini di tematiche affrontate sia in termini di riferimenti ai testi antichi e moderni, fanno forse desiderare al lettore la presenza di indici – per esempio un *index locorum*, ma anche un indice dei nomi e delle cose notevoli –, i quali permetterebbero, soprattutto in un lavoro eterogeneo come quello qui analizzato, di rintracciare più agevolmente aspetti specifici della ricerca e aiuterebbero a orientarsi nel testo.

In conclusione, si tratta di un volume di grande pregio che costituisce oramai una lettura imprescindibile per gli studiosi non solo di Ecatone, ma anche di Stoicismo e, più in generale, di filosofia antica. Infatti, questo libro rappresenta uno strumento fondamentale su molteplici piani poiché mette a punto non solo la valorizzazione della



figura del filosofo di Rodi – dal punto di vista biografico, letterario, filosofico –, ma contribuisce anche al ripensamento dello sviluppo della sua scuola di appartenenza e, così facendo, getta nuova luce sulla storia della filosofia antica.

Università Ca' Foscari Venezia  
[melania.cassan@gmail.com](mailto:melania.cassan@gmail.com)

Veillard, Christelle (ed.), *Hécaton de Rhodes. Les fragments*. Texte, traduction et commentaire, Vrin, Paris 2022, 369 pp., € 34,00.



## D. Gattafoni, *Varrone Accademico e Menippeo*

di

ROSSELLA AMENDOLARA

Il recente lavoro condotto da Diomira Gattafoni, *Varrone Accademico e Menippeo*, affronta il rapporto di Varrone con la filosofia accademica, tramite l'analisi del personaggio di Varrone negli *Academica* di Cicerone e lo studio di alcuni frammenti della *Satire Menippee*. La domanda di fondo che guida lo studio, come evidenzia D'Alessandro nell'introduzione (p. 8), è la seguente: «un'opera di *sapientia* deve necessariamente educare il lettore (*edocere*) o piuttosto deve spronarlo (*impellere*) alla ricerca?».

Nel primo capitolo, dedicato alla ricostruzione storica di Varrone, un passaggio imprescindibile è l'analisi dell'epistolario ciceroniano, che conserva ben otto lettere a lui indirizzate (oltre alle lettere in cui parla di lui con Attico). Cicerone è legato a Varrone da un'amicizia di convenienza che Gattafoni, giustamente, definisce di «malcelata ostilità» (p. 20). I due intellettuali condividono i dolori e le vicissitudini della guerra civile, per questo Cicerone prova a creare un legame intellettuale con Varrone, che trova un terreno comune negli studi filosofici: le lettere rivolte a Varrone sono dense di concetti filosofici tratti dalla tradizione accademica; entrambi, infatti, in tempi diversi, hanno seguito le lezioni di Antioco di Ascalona ad Atene. A fare da mediatore in questo rapporto complicato è Attico, che interviene facendo pressioni su Cicerone affinché inserisca Varrone in un suo dialogo. Cicerone procrastina, finché si presenta l'occasione perfetta: la necessità di ripensare gli *Academica*, sostituendo i personaggi Catone e Lucullo con altri più adatti all'argomento discusso (*Ad Att.* 321, XIII 13-14). Varrone, però, è un *deinos aner* (*Ad Att.* 333, XIII 25, 3) e i dubbi e le insicurezze riguardo alla scelta di inserirlo come personaggio continuano ben oltre il compimento dell'opera.

Nella seconda versione degli *Academica*, esaminata nel secondo capitolo, Varrone è il portavoce di Antioco di Ascalona, mentre a Cicerone spetta il compito di difendere probabilmente la posizione

di Filone di Larissa; i due filosofi sono impegnati in una controversia causata dalle “menzogne” che Filone scrive nei *Libri Romani*, a cui Antioco risponde con il *Sosus*. I primi 14 paragrafi del *Varro* introducono il dibattito. Dopo aver ricordato a Varrone della sua promessa, ancora da onorare, di dedicargli il *De Lingua Latina*, Cicerone sottolinea una grande mancanza nella sua vasta produzione: aver trattato di ogni tipo di conoscenza, tralasciando la filosofia. Varrone, in realtà, scrisse di filosofia, ma Cicerone non poteva saperlo a causa della sua morte prematura nel 43 a.C., mentre Varrone morì nel 27 a.C. Scorrendo l'elenco delle opere varroniane, ricostruito grazie al catalogo di San Girolamo nella *Ep. ad Paulam* 33,2 e ai titoli conservati da altre fonti, troviamo solo due opere a tema filosofico: il *De forma philosophia*, completamente perduto, e il *De philosophia*, conservato unicamente nel riassunto di Agostino in *De civitate Dei* XIX. Suggestivamente Gattafoni ipotizza che Cicerone, insoddisfatto della dedica del *De Lingua Latina*, sperasse di ricevere in dono proprio il *De philosophia*. Occorre ricordare che la sua collocazione nel *corpus* varroniano è controversa; secondo la studiosa potrebbe appartenere ai *Logistorici*, seguendo l'ipotesi di Tarver (*Varro and the Antiquarianism of Philosophy* in J. Barnes-M. Griffin (eds.), *Philosophia togata* II, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 130-161), che pensa a una possibile dipendenza del *De philosophia* dal *Peri philosophias* di Aristotele.

L'altra questione affrontata riguarda l'eventualità di tradurre la filosofia greca in latino; la risposta di Varrone è scoraggiante, perché ritiene più utile rivolgersi direttamente alle fonti greche. Nonostante Varrone affermi che le *Menippeae* sono *multa admixta ex intima philosophia* (*Varro* 9), Cicerone ritiene l'opera non istruttiva da un punto di vista filosofico. Alla base di questa declassificazione del lavoro di Varrone, nota Gattafoni, potrebbe esserci l'intento di esaltare il ruolo pionieristico degli *Academici*. Mentre Cicerone sembra screditare la produzione di Varrone, quest'ultimo rivendica la sua estraneità al progetto di traduzione da cui il dialogo ciceroniano avrebbe preso le mosse e specifica: «*Menippum imitati, non interpretati*» (*Varro* 8).

Varrone inizia il racconto della peculiare storia della filosofia di Antioco citando Socrate, che per primo ha rivolto l'attenzione all'etica, piuttosto che alle cose celesti. Socrate è filosoficamente problematico a causa di alcuni elementi che potrebbero avvicinarlo allo “scetticismo”; per questo il fondatore della Vecchia Accademia, a cui Varrone concede il suo assenso, è Platone. Gattafoni analizza con attenzione le parole di Varrone, in particolare concentrandosi sull'analisi della sezione riguar-

dante l'etica, rispetto a cui Antioco ha elaborato una teoria innovativa. Il confronto con il *De philosophia* testimonia l'adesione di Varrone al metodo della *reductio* delle differenze dottrinali di Antioco, presente nel *Varro*, secondo cui la differenza tra le diverse scuole dipende dalla posizione assunta nel campo dell'etica.

Nel terzo capitolo, Gattafoni tenta di restituire un'immagine di Menippo di Gadara, di cui abbiamo informazioni scarse e spesso contraddittorie. Diversi tratti accomunano Diogene il cinico e Menippo: entrambi erano schiavi, furono associati alla città di Sinope, furono definiti usurari e si dice siano morti suicidi oppure per aver mangiato cibo crudo. Il quadro denigratorio di Menippo si arricchisce dell'informazione secondo cui egli non fu l'autore dei suoi libri, ma gli furono consegnati per le sue abilità di venditore (Diog. Laert. VI 99-101). Il passo di Diogene Laerzio prosegue con un altro dettaglio riguardo alla figura di Menippo (Diog. Laert. VI 102), cioè che presentava se stesso come giunto dall'Ade tra i vivi per conoscere le loro colpe e poterle riferire agli dèi una volta ritornato nell'Ade. Una versione coerente con il Menippo personaggio dei *Dialoghi dei morti* di Luciano di Samosata.

L'analisi delle fonti rivela che al cinismo di Menippo è concesso ben poco, per questo il capitolo successivo è dedicato all'unica satira di Varrone che reca il suo nome: *Il funerale di Menippo*. I primi 5 fr. presentano un richiamo diretto a Menippo e all'adunata cinica in commemorazione della sua scomparsa; gli altri 19 fr. superstiti invece evidenziano la tematica, cara a Varrone, della contrapposizione tra gli antichi costumi romani e le inutili mollezze dei suoi contemporanei, contro cui Varrone invoca Menippo, campione di austerità, affinché punisca gli ingordi del suo tempo. Dopo un attento esame dei frammenti varroniani, Gattafoni conclude che Menippo «non fu un cinico, ma un "radicale interprete del cinismo"» (p. 166).

L'analisi procede con un capitolo dedicato a un confronto tra Timone di Fliunte e Varrone, perché pur non potendo sostenere un'influenza di Timone sulla produzione di Menippo per motivi cronologici, i *Silli* di Timone potrebbero fungere da raccordo tra la produzione perduta di Menippo e le *Satire Menippee* di Varrone. Dopo un'analisi di diversi passi delle due opere, volte a individuare similitudini, Gattafoni sottolinea la differenza fondamentale tra Timone e Varrone: mentre il primo parte da una posizione pirroniana, "scettica", Varrone può mostrare una più aperta simpatia verso posizioni dogmatiche. Gattafoni conclude portando l'attenzione sul *De philoso-*

*phia* (*De civ. D.* XIX 1, 3) in cui emerge l'incompatibilità dello stile di vita dei cinici, nei loro comportamenti più radicali, con la posizione di Varrone. Le *Satire*, dunque, imitavano "il morso di Menippo" (che forse differiva anche da Diogene, altrimenti Varrone si sarebbe riferito direttamente a lui), ma non erano adatte a educare alla filosofia.

L'analisi di Gattafoni procede con un capitolo dedicato alle *Eumenides*, la *Satira Menippea* meglio conservata (di cui abbiamo 49 fr. superstiti). Anche in questo caso, definire il contenuto del testo è complesso; secondo la ricostruzione proposta da Cèbe il motivo fondante del pezzo è un banchetto in occasione di circostanze simili a quelle della *Taphe Menippou*, con la differenza che erano presenti appartenenti a diverse scuole filosofiche. L'inizio del banchetto è segnato da una controversia riguardante i posti a sedere; una volta risolta, si passa alla decisione del tema su cui svolgere la conversazione. Secondo la ricostruzione di Cèbe, il tema scelto è quello della follia. La conclusione a cui giunge, dopo un'analisi della struttura dell'opera, è che il fr. 122 Astbury (= 155 Cèbe) esemplifichi in particolare il punto di vista del personaggio principale, aderente alla filosofia cinica; dunque, non prova la non adesione di Varrone a nessuna setta filosofica, ma la coerenza con il punto di vista di un personaggio specifico. L'analisi procede con il fr. 117 Astbury (= 160 Cèbe); questo passaggio, secondo Gattafoni, riecheggia il processo a Socrate con un'importante differenza, cioè che il processo al filosofo si risolve grazie all'intervento della Verità stessa, che giunge per sistemare l'esito ingiusto dell'Assemblea.

La difficoltà nella ricostruzione dell'ordine corretto dei frammenti ha come conseguenza una difficoltà nel giungere a un'interpretazione unitaria, per questo Gattafoni invita alla cautela e alla necessità di considerare tutte le proposte interpretative.

L'ultimo breve capitolo è dedicato a un tentativo di interpretazione del frammento delle *Eumenides* «più autobiograficamente filosofico» (p. 190) che recita: «*Et ecce de inproviso ad nos accedit cana Veritas, Attices philosophiae alumna*» (fr. 141 Astbury = 164 Cèbe). Gattafoni ipotizza sia possibile mettere in relazione il *de inproviso* di Varrone con l'espressione *exaiphnes* che ricorre in passi cruciali della discussione nel *Simposio* (210e-211a) e nelle *Lettere* di Platone (*Ep.* 341c-d). La Verità figlia della filosofia Attica, a cui si fa riferimento nel passo, potrebbe essere un rimando a Platone, piuttosto che a Socrate.

Il lavoro di Gattafoni offre uno dei pochi studi dedicati esclusivamente alla filosofia di Varrone. La principale difficoltà nell'interpretare la posizione filosofica di Varrone a partire dall'analisi delle

*Menippee* dipende dallo stato di conservazione dell'opera, infatti, dei centocinquanta libri sono sopravvissuti seicento frammenti, conservati principalmente nel *De compendiosa doctrina* dal grammatico Nonio Marcello. Alla difficoltà filologica di stabilire il testo originale, si aggiunge la difficoltà di restituire l'ordine dei frammenti, tutto ciò impedisce di ricostruire con certezza il contesto da cui il frammento è tratto. Pur riuscendo in questa impresa, sorgerebbe il problema di capire quanto la battuta pronunciata dal personaggio di un dialogo riveli riguardo alla posizione filosofica dell'autore dello scritto. Queste difficoltà esegetiche sono evidenziate più volte dall'autrice.

Il grande pregio del lavoro di Gattafoni è, a mio avviso, la capacità di condurre il lettore in un percorso estremamente coerente: si inizia dall'affermazione di carattere generale espressa dalla maschera di Varrone riguardo al contenuto delle *Menippee*, contrapposta all'accusa di Cicerone di aver scritto di filosofia, ma non in maniera tale da poter svolgere una funzione educativa, fino ad esaminare in maniera sempre più approfondita le *Menippee* (il percorso, infatti, si conclude con l'analisi di un singolo frammento). In questo percorso Gattafoni fa emergere due riferimenti filosofici di Varrone: Menippo per le *Satire* e Platone-Antioco per il *De philosophia*.

Il lavoro di Gattafoni apre molte strade di riflessione. A mio avviso sarebbe stato interessante approfondire ulteriormente alcune delle questioni emerse, per esempio quella del rapporto tra l'etica di Antioco e la versione varroniana presentata nel *De philosophia*; inoltre, ritengo interessante la possibilità di un confronto con il *De lingua latina*, in cui credo emerga il rapporto di Varrone con la filosofia di Antioco. Aggiungo una piccolissima nota finale: poiché Gattafoni si serve della traduzione inglese di C. Brittain (ed.), *Cicero: On Academic Scepticism*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 2006, vorrei ricordare l'edizione italiana di R. Del Re (ed.), *Marco Tullio Cicerone: Le dispute accademiche*, Mondadori, Milano 1976.

Sapienza Università di Roma  
[rossella.amendolara@uniroma1.it](mailto:rossella.amendolara@uniroma1.it)

Gattafoni, Diomira, *Varrone Accademico e Menippeo*, Prometheus, Milano 2021, 208 pp., € 20,00.





## G. Paganini, *Il dubbio dei moderni*

di

GIANLUCA MORI

In materia di scetticismo – moderno, ma non esclusivamente – Gianni Paganini è da tempo un’ autorità riconosciuta a livello internazionale. Il suo volume *Skepsis: Le Débat des modernes sur le scepticisme* (Paris, Vrin, 2008) – che gli è valso l’anno seguente il prestigioso premio “La Bruyère” per la filosofia dell’Académie Française – rappresenta quanto di meglio la storiografia filosofica contemporanea abbia saputo produrre su un tema così pervasivo e quindi, per ciò stesso, sfuggente. *Il dubbio dei moderni*, come l’autore stesso indica nell’ampia introduzione, completa una tetralogia iniziata con *Scepsi moderna* (Busento, Cosenza 1991, che comprendeva una vasta sezione di testi tradotti per la prima volta in italiano), proseguita poi con il già menzionato *Skepsis* e conclusa con *De Bayle à Hume. Tolérance, hypothèses, systèmes* (Champion, Paris, 2023). Ma sarebbero da ricordare anche altre decine di contributi su autori minori o su classici, oltre che la cura di importanti volumi collettivi come *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle* (Dordrecht, 2003), e *Renaissance Skepticisms* (con J. Maia Neto, Dordrecht, 2008).

Nelle sue opere, Gianni Paganini ha saputo ricostruire pazientemente, nei minimi dettagli, il filo conduttore che lega Montaigne alla filosofia moderna, confrontando il pensiero degli scettici con quello dei loro avversari e sedicenti confutatori, Cartesio *in primis*. Certo, fin dagli anni Sessanta, soprattutto grazie alle ricerche di Richard H. Popkin, lo scetticismo era stato parzialmente “riscoperto”, ma questa riscoperta rischiava di cancellarne tutta la peculiarità in nome di un’improbabile riconciliazione, quando non vera e propria alleanza, con la fede cristiana. Lungi dall’individuare l’essenza propria dello scetticismo nelle sue manifestazioni moderne, Popkin lo riduceva spesso e volentieri ad un generico atteggiamento fideistico che lo portava a riunire sotto una stessa bandiera autori diversissimi (talora in aperto contrasto tra loro, se non acerrimi nemici – come Bayle

e Jurieu), finendo per perdere di vista le mille sottigliezze del testo filosofico moderno, e in particolare quelle – in un contesto di persecuzione – dettate da una necessaria *art of writing*. Per Paganini, al contrario, lo scetticismo costituisce un atteggiamento filosofico a sé stante, che, per definizione, non può essere confuso con altri, e la cui storia è indipendente da ogni condizionamento religioso.

*Il dubbio dei moderni* – che privilegia uno sguardo diretto sui singoli protagonisti della storia dello scetticismo, pur senza mai perdere di vista la questione più ampia del ruolo dello scetticismo nel pensiero moderno – aggiunge qualcosa a questo quadro: una grande facilità di scrittura, cioè chiarezza nell'esposizione e precisione nella definizione dei concetti in gioco, che diventa, per il lettore, facilità di lettura, nel senso di una piena comprensione dei nessi e delle relazioni tra i pensatori della tradizione scettica e il loro contesto intellettuale e sociale. Il volume si articola in sette capitoli che abbracciano l'intera storia dello scetticismo moderno. I limiti cronologici sono dati, da una parte, da Montaigne (la fine del Cinquecento, quindi) e dall'altra da Kant (la fine del Settecento). Con Kant non finisce lo scetticismo ma finisce quella temperie tipicamente moderna che ne aveva ridisegnato la funzione, destinando ad esso una centralità prima sconosciuta nel quadro del pensiero occidentale, ancora più rilevante di quella che lo scetticismo si era ritagliato in epoca classica.

Il problema centrale che Gianni Paganini si pone nella sua opera è quello dei tempi e dei modi in cui si compie l'incontro tra le problematiche dello scetticismo antico e le nuove questioni poste dalla modernità filosofica e teologica. Quando nasce il «dubbio dei moderni» e come si differenzia da quello degli antichi? Per comprenderlo occorre comprendere il «prima» dello scetticismo moderno analizzando quell'età complessa che va dall'inizio del Cinquecento ai primi decenni del secolo seguente. E, poi, vedere che il «dopo» dello scetticismo in realtà non ne costituisca un superamento, e ancora meno un oblio, ma anzi il segno che le tematiche scettiche formano una delle dorsali più importanti della filosofia occidentale. Su questo punto, Paganini insiste giustamente in sede preliminare, nell'introduzione, quasi a mostrare che in realtà uno *scepticismus perennis* attraversa la storia della filosofia, e che la presenza dello scetticismo nelle discussioni filosofiche contemporanee non è soltanto un retaggio storico fondato su una catena di fonti più o meno fedeli le une alle altre ma risponde ad un'esigenza interna al pensiero occidentale. Da questo punto di vista, ritrovare tematiche scettiche in Karl Popper (p. 22-28)

e in Robert Nozick (p. 28-31) non è necessariamente il sintomo della loro dipendenza da fonti scettiche moderne o premoderne quanto piuttosto la conferma dell'intrinseca validità della prospettiva scettica in qualsiasi momento della storia del pensiero.

Lo scetticismo rientra in circolazione nel pensiero occidentale grazie a Gianfrancesco Pico della Mirandola (1415-1467), nell'*Examen vanitatis doctrinae gentium* (*Esame della vanità della dottrina dei pagani*, 1520), ma per una conoscenza diretta dei testi scettici si devono attendere le traduzioni latine di Sesto Empirico pubblicate rispettivamente da Henri Estienne (*Pyrrhoniae hypotyposes* [*Schizzi pirroniani*], 1562) e Gantier Hervet (*Adversus mathematicos* [*Contro i dotti o dogmatici*], 1569), mentre nel 1570 vengono pubblicate le *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio, fonte privilegiata per ogni studio della vita e del pensiero filosofico di Pirrone. Queste pubblicazioni precedono di pochi anni la svolta decisiva che segna l'inizio dello scetticismo filosofico moderno, ovvero l'uscita degli *Essais* di Michel de Montaigne.

Gianni Paganini riassume efficacemente (pp. 39-49) i “sei” contributi di Montaigne che segnano l'inizio dello scetticismo moderno: (1) con Montaigne, la distinzione netta tra fenomeno e noumeno, apparenza e realtà, conoscibile la prima, inconoscibile la seconda (che comprende le essenze e le sostanze), diventa la “scena primaria” dello scetticismo. Si fa strada, inoltre, (2) l'idea che l'apparenza sia relativa allo stato del soggetto ed alle condizioni materiali della percezione, mettendo in crisi, con ciò stesso, il paradigma di normalità aristotelico. Da questo stesso punto di vista, (3) perde senso anche l'attribuzione all'uomo di poteri cognitivi intrinsecamente affidabili e superiori a quelli di altre specie viventi, che anzi, in alcuni casi, sembrano prevalere rispetto all'uomo. In ogni caso, se per gli scettici greci il momento dell'*epoché* preludeva all'atarassia e questa rappresentava il culmine della filosofia, Montaigne (4) fa del dubbio il culmine della ricerca scettica, con tutte le conseguenze che questo comporta, «giacché il dubbio è uno stato di inquietudine e di disagio, ed è difficile vedere come possa aprire la via alla tranquillità dell'animo e alla liberazione da ogni turbamento» (p. 45). Lo stato di dubbio (5) colpisce anche l'individualità del soggetto, che perde sostanzialità e diventa «un pezzo di natura, come gli umori, gli organi, le fibre e le membrane mediante le quali si realizza il processo della percezione» (p. 48). Pur avendo praticato a livelli eccelsi «la *peinture del moi*», Montaigne non disponeva ancora di «una struttura filosofica “forte” che sorreggesse la fenomenologia dell'io così vivida invece a

livello di scrittura letteraria» (p. 49). Infine, con Montaigne emerge chiaramente (6) il problema dell'autoreferenzialità dello scetticismo, cioè dell'inevitabile ritorsione del dubbio verso il soggetto dubitante, in un circolo apparentemente irresolubile (un vero scettico dubiterà sempre dei suoi dubbi – dirà molto tempo dopo Hume).

Montaigne è il punto di riferimento di generazioni di pensatori e intellettuali, per la maggior parte appartenenti al filone “libertino” della cultura francese. A partire, ovviamente, da Pierre Charron, che ne è l'erede diretto. Ma l'impronta scettica data da Montaigne al pensiero europeo si rivela anche in *La Mothe le Vayer* – a lui Cartesio si riferisce quando parla degli «atei scettici» (pp. 122-127) – e in quegli autori libertini, come Gabriel Naudé e Pierre Gassendi, i quali hanno in qualche modo collaborato alla redazione del *Theophrastus redivivus*, il più importante manoscritto clandestino ateo del Seicento, che Guy Patin ha messo insieme sulla base di estratti e brani degli autori più diversi, antichi e moderni. Tra gli autori antichi, Sesto Empirico (citato 17 volte) ha una posizione di assoluto rilievo nel *Theophrastus*, in cui viene utilizzata la prima edizione completa delle opere di Sesto, con testo latino a fronte, uscita nel 1621. Si ha qui una saldatura tra scetticismo e ateismo che sarà poi sottolineata anche da Bayle (per il quale tutti coloro che non sostengono positivamente l'esistenza di Dio sono atei) e in seguito da Hume (che, negli *Early Memoranda*, introduce, oltre ai quattro tipi di ateismo inventariati da Cudworth, anche l'«ateismo scettico» – *pensando*, forse, a sé stesso).

Il secondo momento di svolta, in cui lo scetticismo moderno acquisisce definitivamente la sua cifra filosofica, è, notoriamente, con Cartesio, ovvero con colui che si presenta come il suo massimo avversario. È noto come Cartesio abbia radicalizzato lo scetticismo per poterlo meglio confutare (nelle sue intenzioni) ma in realtà contribuendo involontariamente – per quella eterogenesi dei fini che attraversa l'intera storia della filosofia – al suo sviluppo trionfale. Anche qui, opportunamente, Gianni Paganini elenca e discute (p. 113-118) i punti principali in cui si articola la rivoluzione cartesiana, seguendo la traccia degli studi di Burnyeat. 1) L'estensione inaudita del dubbio scettico fino ad investire l'esistenza stessa del mondo esterno (benché recenti studi abbiano trovato tracce di questa problematica anche nell'antichità); 2) l'internalismo, ovvero la radicale opposizione, all'interno dell'essere umano, tra ciò che è proprio del soggetto (la mente), e ciò che gli è esteriore, compreso lo stesso corpo del soggetto pensante, secondo un dualismo che, prima di essere

epistemico, è metafisico (si tratta di due sostanze diverse); 3) l'idea che il dubbio scettico ha senso solo in una prospettiva di ricerca filosofica, mentre nella pratica della vita occorre attenersi alle credenze del senso comune, come raccomandato dalla «morale provvisoria» esposta nella III Parte del *Discorso sul metodo*. 4) la diversa connotazione che viene assumendo lo stato dell'*epoché* rispetto agli antichi, per i quali l'*epoché* era direttamente correlata all'*ataraxia*, mentre per i moderni, specialmente dopo Descartes, è la condizione di dubbio e di incertezza a incarnare, da un punto di vista psicologico, la situazione dello scettico, negando quindi a quest'ultimo ogni «saggezza pratica» e ogni privilegio dal punto di vista della prassi morale. Di conseguenza, 5) mentre la finalità ultima della scepisi era per gli antichi il raggiungimento di uno stato di libertà interiore, dunque un fine morale, come in generale per tutte le filosofie ellenistiche sia pure con mezzi diversi l'una dall'altra, per Descartes (e dopo di lui per tutti i moderni) l'obiettivo del dubbio è prettamente epistemologico: affrontare e vincere la sfida del dubbio (di ogni dubbio possibile, non solo di quelli attuali) significa conquistare la certezza della conoscenza: la resistenza al dubbio è la prova a cui vengono sottoposte le credenze per discernere quelle giustificate dalle altre.

Il terzo momento decisivo è Hume. Per Paganini, lo scetticismo humeano è da definirsi come «critico» (p. 191) in quanto, accanto alla demolizione di tali strutture razionalistiche, «esso assolve ad altre funzioni più positive», e per questo prelude direttamente a Kant (*ibid.*). Più in particolare, lo scetticismo humiano acquisisce: a) una funzione *limitativa*, in quanto delinea i limiti entro i quali la conoscenza può raggiungere un grado ragionevole di certezza ed esclude gli oggetti per i quali né le materie di fatto né le relazioni tra idee possono fornire elementi di conoscenza sicura o quanto meno probabile, e quindi gran parte degli ambiti metafisici tradizionali; b) una funzione *decostruttiva* e *ricostruttiva*: è lo scetticismo, attraverso le sue pazienti analisi, che permette innanzitutto di analizzare nelle loro varie componenti le nostre credenze, per poi ricostruire il processo che porta alla loro formazione. c) una funzione *correttiva*: attaccando e demolendo i presunti fondamenti razionali delle credenze umane, lo scetticismo intacca quella propensione a credere che a prima vista può apparirci invincibile mentre non lo è almeno sul piano teorico. In questo modo, la funzione correttiva della scepisi induce anche a graduare l'assenso a seconda dei diversi livelli di evidenza disponibili invece di assumerlo *in toto* come un fatto “naturale”.

Questa caratteristica torsione che le problematiche scettiche acquisiscono nel contesto del pensiero di Hume permette di comprendere, secondo Paganini (p. 194), come il mantenimento di una certa dose di «dubbio» potesse risultare per lui compatibile con l'approccio empiristico e in particolare con la costruzione di una «scienza della natura umana», che egli vedeva come il risultato di una riflessione capace di coniugare il costante richiamo all'esperienza con l'uso delle regole del metodo newtoniano. In altre parole, il dubbio scettico, forse per la prima volta nella storia della filosofia, diventa con Hume parte integrante di un progetto scientifico di ampliamento del sapere, peraltro circoscritto al campo della «natura umana».

La conclusione di Paganini merita di essere citata per intero: «ancora dopo due secoli dalla morte di Kant e di Hume, le teorie epistemologiche correnti sono state o forme dell'empirismo (scettico) humeano o del razionalismo (limitato) kantiano. I tipi di scetticismo più o meno vasti che queste teorie implicano hanno alimentato le discussioni del XX secolo e sono comuni ancora oggi nel XXI. Gli sforzi incessanti per superare le aporie scettiche costituiscono ancor sempre il lievito dell'epistemologia e in generale della riflessione filosofica» (p. 197). Una conclusione, questa, che la lettura del volume contribuisce a corroborare in modo decisivo.

*Università del Piemonte Orientale*  
[gianluca.mori@uniupo.it](mailto:gianluca.mori@uniupo.it)

Paganini, Gianni, *Il dubbio dei moderni. Una storia dello scetticismo*, Carocci, Roma 2022, 256 pp., € 23,75.

A. Del Prete-A. L. Schino-P. Totaro (eds.),  
*The Philosophers and the Bible*

di

BENEDETTA CATONI

Un importante incontro internazionale ha riunito sotto la medesima norma editoriale la città dei Papi, Viterbo, con la città natia della *religio*, Roma. Il volume collettaneo, *The Philosophers and the Bible*, rappresenta la rielaborazione del convegno internazionale *I filosofi e la Bibbia: Letture filosofiche delle Scritture in età moderna*, tenutosi nelle città suddette, tra il 9 e il 10 maggio 2019. Il volume è il numero 333 della serie semestrale “Brill’s Studies in Intellectual History” (BSIH), diretta da Han van Ruler, che vanta più di un trentennio di lavori (il 1 giugno 1987 è la data della prima uscita della serie) sui temi della storia, della storia della filosofia, della teologia e su di una più generale storia delle idee. *The Philosophers and the Bible*, uscito contemporaneamente in stampa e in e-book a dicembre 2021, è l’esito della collaborazione a opera di tre specialiste nel campo della storia della filosofia: Antonella Del Prete (Dipartimento di Filosofia e Scienze dell’Educazione dell’Università di Torino), Anna Lisa Schino (Dipartimento di Filosofia di Sapienza Università di Roma) e Pina Totaro (Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee del Consiglio Nazionale delle Ricerche).

Come si evince dall’indice, il volume si compone di cinque parti comprendenti ciascuna una serie di interventi, accumulati da uno stesso nucleo tematico. Rispetto alla divisione contenutistica del testo, l’introduzione, scritta a tre mani dalle curatrici, fornisce ulteriori delucidazioni circa l’individuazione di una serie di argomenti topici. Al fine di delineare una storia delle complicate relazioni che la filosofia e, quindi, i filosofi hanno intrattenuto con la Bibbia nella prima età moderna, *The Philosophers and the Bible* mette a fuoco i seguenti nuclei tematici. Anzitutto, le riflessioni gnoseologiche e politiche sulla enigmatica figura di Mosè, così come veniva presentata nell’immaginario rinascimentale, prima, e nell’opera di Baruch



Spinoza, poi. Un argomento di particolare rilievo è il ruolo che la profezia e la conoscenza rivelata hanno avuto nei progetti politici seicenteschi. Il contenuto del testo sacro considerato fondativo dell'Occidente viene, inoltre, indagato alla luce di un significato morale, al di qua di qualsiasi normativa. Poi, le indagini sulle intersezioni tra scienza e religione acquistano un peso specifico di primissimo rilievo. I filosofi della prima modernità, che erano, come è noto, *simul* scienziati – secondo il modo dell'epoca di intendere la scienza e la filosofia –, giunsero a riflettere intorno alla validità gnoseologica del discorso religioso. Ecco, quindi, che «the relationship between religion and science becomes a crucial issue» (p. 7), il *trait d'union*, la congiunzione dell'espressione che dà il nome a questo volume: *The Philosophers and the Bible*. Dimodoché l'*affaire* Galileo, la dottrina dell'*accommodatio* e la genesi di una *religio naturalis* costituiscono lo sfondo teorico di questa storia di coordinamento e/o separazione tra scienza e fede, tra filosofia e teologia, quindi, tra i filosofi e la Bibbia.

L'inchiesta sulla figura di Mosè svolta nella prima parte del volume, intitolata *Enquiring of Moses* (pp. 13-47), consta di due interventi. Il primo, *Images of Moses in the Renaissance* (pp. 13-31) di Simonetta Bassi, anticipa sotto forma di parabola iconografica ciò che si diceva *supra* in relazione al rapporto scienza e religione. I diversi autori presi in considerazione – Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Boccaccio, Machiavelli, Pomponazzi e Bruno – presentano in tracce via via sempre più esplicite, seppur entro quadri teorici talvolta distanti, quello che l'autrice ha individuato come un cambio di paradigma in fatto di religione e di arti magiche, proprio in relazione alle diverse e sfaccettate raffigurazioni che tali autori hanno attribuito a Mosè. La tesi è che il progressivo interesse per le scienze naturali nella prima modernità trova nell'iconografia mosaica un suo sintomo rilevante. Il passaggio da un Mosè astuto mago a impostore sarebbe il segnale di una progressiva naturalizzazione della religione, e quindi delle arti magiche. Le spiegazioni non più miracolistiche della "magia" mosaica e lo spiccare dell'eccezionalità di Mosè come leader politico sono questioni, poi, che ritornano nel lavoro che Pina Totaro ha svolto sull'opera dell'ebreo di Amsterdam, Baruch Spinoza. *More on Spinoza and the Authorship of the Pentateuch* (pp. 32-47), il secondo intervento di questa prima parte del volume, rappresenta una decisiva conferma storica della posizione centrale che occupa Mosè nella prima età moderna. Nella cornice dialogica tra la filosofia e i testi sacri, l'opera di naturalizzazione della Bibbia svolta da Spinoza nel *Tractatus*



*theologico-politicus* passa metonimicamente per la negazione della paternità mosaica del Pentateuco, in una radicalità mai vista prima, sottolinea Pina Totaro. Sulla scorta di Ibn Ezra, Spinoza arriva a un confronto con le diverse tradizioni religiose, mettendo in questione il fondamento del monopolio salvifico tanto del cristianesimo quanto dell'ebraismo: la paternità mosaica della Torah.

La seconda parte del volume collettaneo, titolata *Prophet's Witnessing* (pp. 49-101), include tre testi. Dedicati al ruolo che la profezia ha ricoperto nei proponimenti ontologici, epistemologici e politici di Campanella, Hobbes e Spinoza, questi tre contributi hanno il merito di segnare una svolta decisiva nell'economia complessiva del volume. Guido Giglioni, in *Tommaso Campanella on the Bible* (pp. 51-74), sottolinea una possibile risposta campanelliana al problema scottante del rapporto tra libro della Scrittura e libro della natura. E sebbene in Campanella sia presente, come Giglioni fa emergere chiaramente, un grande sforzo sincretico, a partire dalla peculiarità della conoscenza profetica, di pensare insieme Bibbia e filosofia, si dà comunque una «tension between the book as encoded knowledge and nature as a source of unadulterated and untaught spontaneity» (p. 52). L'irriducibilità tra il piano rivelativo e quello propriamente conoscitivo, quindi filosofico, emerge anche nel contributo di Anna Lisa Schino. In *Prophecy and the Prophetic Kingdom of God in the Hobbesian Analysis of the Holy Scriptures* (pp. 77-90), l'ambiguità della profezia, nell'itinerario intellettuale di Hobbes, rimarca questa stessa irriducibilità, entro un quadro politico di riferimento. La profezia muterebbe di segno nelle analisi psicologiche hobbesiane, riconfigurandosi assieme con la religione entro la sfera privata delle credenze libere e incoercibili. In conclusione, di questa seconda parte del volume, Diego Donna nel suo resoconto su Spinoza, *Hermeneutics and Conflict* (pp. 91-101), fa del filosofo olandese il portavoce radicale della irriducibilità o, per meglio usare termini spinoziani, separazione tra Bibbia e filosofia, tra ermeneutica del testo e conoscenza razionale.

Se in Spinoza l'espunzione dell'ermeneutica del testo dal regno filosofico della verità è stata la strategia tensiva dell'affermazione del principio protestante del libero accesso alle Scritture, gli inglesi More e Conway hanno optato per una simmetrizzazione della conoscenza biblica con quella filosofica, allo scopo l'uno della legittimazione del metodo allegorico e l'altra alla riaffermazione della interpretazione letterale, e quindi accessibile a tutti, della Bibbia. Così si presenta la terza parte del volume dedicata al rapporto tra la teologia raziona-

le e la religione naturale, intitolata, appunto, *Rational Theology and Natural Religion*: a dispetto della spasmodica volontà dei razionalisti di conciliare la Bibbia con la filosofia, si mostrano le retrovie di un pensiero che solo a patto di contraddizioni è in grado di compiere l'assimilazione. *The Bible in the Philosophy of Anne Conway and Henry More* (pp. 105-118), il contributo di Sarah Hutton è, infatti, animato dal tentativo di mostrare come il razionalismo della teologia latitudinaria inglese presenti dei resti inassimilabili alla ragione filosofica. Si tratta dello stesso resto anche nel caso dell'antitrinitarismo unitariano inglese, messo a fuoco dall'ampio lavoro di Luisa Simonutti, in *Between Doubt and Knowledge* (pp. 129-142). Il costante e ripetuto ritornare sulla scena intellettuale europea del Seicento del libero accesso alla Scrittura (e, di conseguenza, ai testi tutti, perché no?) è forse il segno di una ripetuta abdicazione della verità dal terreno dell'ermeneutica sacra. Malgrado ciò, tra il Seicento e il Settecento inglesi «the concept of oneness of God remained central to antitrinitarian reflection» (p. 138). Un concetto, quello di Dio, che subisce una messa in accusa proprio da Pierre Bayle, che icasticamente aveva gettato Spinoza nella nebulosa dell'ateismo. Nel rivelativo studio dedicato a Bayle, *Immortality and Intolerance in the Bible?* (pp. 143-155), Stefano Brogi ha il merito di sintetizzare non soltanto la paradossalità della posizione bayliana in materia di ermeneutica biblica, ma di mettere a fuoco, per una riflessione di più ampio respiro, il *punctum dolens* della questione che ci sta più a cuore: la crisi di qualsiasi forma di razionalizzazione della teodicea con il conseguente riconoscimento della radice intollerante della Scrittura e, quindi, della forma storica più diffusa di antropomorfizzazione della divinità.

Lo scetticismo bayliano anticipa, seppur storicamente in retrospettiva, la quarta parte del volume; la quale si incentra sulla topica del messaggio morale della Bibbia, intitolata: *The Moral Message of the Bible* (pp. 159-214). Non è un caso, infatti, che proprio la dottrina bayliana dell'intrinseca moralità umana sia utilizzata da Bayle per espungere Dio dal discorso morale. Altresì, un discorso morale eccessivamente pernicioso, a dispetto della dimensione della verità divina, viene relativizzato da Pascal, così come lo presenta Simone d'Agostino, in *Peace and Truth in Polemic: Pascal's Pensées L974/S771* (pp. 161-176). Eppure, una dimensione morale, la quale non sia banalmente riconducibile a questa o a quella dottrina, ritorna nel significativo contributo di Francesco Toto su Hobbes: *An Association without Power* (pp. 175-195). Toto sottolinea, in tal senso, il ruolo del cristianesimo

primitivo nella comprensione hobbesiana della religione, in un quadro di riferimento ove la moralità sia pensata senza norma, o diritto, al di là della logica del mio e del tuo. Di ossatura più razionalizzante, invece è il lavoro di Giovanni Licata sulla immagine biblica della *lex scripta in cordibus hominum*: “*The Law Inscribed in the Mind*” (pp. 196-214). Una integrità morale che attesta una concezione razionale della *religio*, che sarà largamente professata almeno sino alla pubblicazione delle *Lettere sulla dottrina di Spinoza di Jacobi*.

La quinta e ultima parte del volume dedicata alla dottrina dell'*accommodatio* (pp. 216-291) consta di ben cinque interventi. In *Firmamentum* (pp. 218-232), Édouard Mehl esemplifica attraverso la querelle astronomica qual è la posta in gioco storica, nell'ottica di un ripensamento generale del rapporto tra libro della Scrittura e libro della natura. Tra piano rivelativo e verità matematiche l'alternativa è posta tra la posizione copernicana della separazione e quella kepleriana della accomodazione. La vincente abdicazione kepleriana alla circolarità dei movimenti planetari ha forse scavato in prospettiva la via di una più tranquillizzante opera di razionalizzazione tra Bibbia e filosofia? Da annoverarsi su questa via vi è indubbiamente la figura cartesiana di padre Mersenne messa in luce dall'intervento di Claudio Buccolini: *L'exégèse du dernier Mersenne et le cartésianisme* (pp. 233-247). Rispetto alla seria assunzione del rischio di ogni teoria filosofica sull'accomodazione, ossia quello di ridurre la filosofia ad ancella della teologia, il testo di Antonella Del Prete, “*Accommoder la Tèologie à ma façon de philosopher*” (pp. 248-261), introduce un interessante scarto. Descartes presenterebbe una dottrina dell'accomodazione del tutto *sui generis*. Ad accomodarsi in un senso originale non sarebbe questa o quella dottrina, teologica o filosofica che sia; bensì, è la propria conoscenza, ancorché più alta e vera, ad adattarsi alla nostra esistenza finita. In questo stesso orizzonte si situa il contributo di Matteo Favaretti Camposampiero: *Wolff, Spinoza and the Interpretation of Scripture* (pp. 262-277). Riprendendo l'ermeneutica spinoziana, per Wolff «*Scripture presupposes our ordinary, pre-theoretical experience of natural phenomena*» (p. 269), ossia il nostro modo di vivere. Non sorprende, allora, che, a differenza di Cartesio, lo scienziato Isaac Newton, così come viene presentato da Franco Giudice nel contributo finale – *Natural Philosophy and Scripture in Isaac Newton's Principia mathematica* (pp. 278-291) –, riferisca la teoria dell'accomodazione alla sola gente comune. Il rimpallo della legittimità del discorso veritativo sclerotizzato dalla Scrittura alla scienza è forse il sintomo più

evidente di quella che Husserl denunciò come la crisi moderna delle scienze europee.

Al di là delle diverse prospettive in campo, i ricchissimi contributi presentati in questo volume rendono questo collettaneo un lavoro di estrema qualità e utilità per la successiva ricerca specialistica. Diversi modelli sono stati elaborati per una rinnovata e futura comprensione del rapporto tra Bibbia e filosofia, tra i non filosofi e i filosofi, ma si osi dire, per una rinnovata comprensione tra le persone!

*Sapienza Università di Roma*  
[benedetta.catoni@uniroma1.it](mailto:benedetta.catoni@uniroma1.it)

Del Prete, Antonella-Schino, Anna Lisa-Totaro, Pina (eds.), *The Philosophers and the Bible. The Debate on Sacred Scripture in Early Modern Thought*, Brill, Leiden-Boston 2021, XIV-303 pp., € 124,00.

S. Gensini-M. Tardella (eds.),  
*I classici della filosofia del linguaggio*

di

FRANCESCO BELLUCCI

Questo volume è un'antologia di testi classici di filosofia del linguaggio. Gli autori antologizzati sono 36, cui si aggiungono un paio di capitoli sui presocratici e sugli Stoici antichi. Di norma, a ogni autore è dedicato un capitolo, contenente una nota introduttiva, il testo o i testi originali offerti in lettura in traduzione italiana, e una nota bibliografica. I curatori usano in molti casi traduzioni esistenti; negli altri casi la traduzione è di Gensini. Il volume si apre con un'ampia introduzione di Gensini e si chiude con una post-fazione di Tardella che delinea utilmente alcuni "percorsi di studio". Essendo impossibile, oltretutto poco utile, dare conto dei contenuti dei testi antologizzati, proverò a dare un'idea dei temi e dei problemi discussi da Gensini e Tardella in apertura e in chiusura di volume.

L'introduzione di Gensini inizia interrogandosi sul senso in cui debbano essere intese le due componenti del titolo del libro: "classici" e "filosofia del linguaggio". Partiamo dal primo. Gli autori antologizzati non sono soltanto filosofi in senso stretto; rientrano nel novero di questi classici anche letterati e poeti (Lucrezio, Leopardi), scienziati naturali (Darwin) e linguisti (Saussure, Chomsky). Il criterio con cui i testi sono stati scelti è abbastanza intuitivo da poter restare opportunamente vago: «testi, cioè, che il filtro del tempo e della stratificazione culturale ha reso come altamente rappresentativi della o delle tradizioni cui appartengono» (p. 36); in altre parole, testi che «non si possono non conoscere» nell'ambito della riflessione filosofica sul linguaggio» (p. 9). L'antologia si ferma a Chomsky, unico vivente tra gli autori antologizzati.

La spiegazione dell'altra componente del titolo, "filosofia del linguaggio", è ben più complessa, e per farlo Gensini conduce il lettore attraverso, in primo luogo, una discussione e una difesa di un senso allargato dell'espressione: la "filosofia del linguaggio" non è soltanto

quella di impostazione analitica e di lingua inglese; “filosofia del linguaggio” è un nome collettivo che denota problemi e metodi spesso anche radicalmente diversi relativi al linguaggio come oggetto teorico. In secondo luogo, Gensini offre una ricognizione della storiografia, soprattutto novecentesca, della filosofia del linguaggio, storiografia che in parte si sovrappone a, ma che non deve essere confusa né con la storiografia del pensiero linguistico – che ha le lingue storico-naturali come oggetto di analisi empirico-descrittiva – né con la storiografia del pensiero semiotico – che studia anche i segni non linguistici; per es. la dottrina aristotelica e poi stoica dell’inferenza segnica, non incluse in questa antologia perché, appunto, rilevanti per una storia della semiotica ma non per una storia della filosofia del linguaggio. I tentativi di Cassirer, Pagliaro e Coseriu emergono in questo contesto come paradigmatici dell’impostazione filosofica; ma in questa sezione vengono inoltre ricordate diverse opere monografiche e riviste specialistiche dedicate alla storia del pensiero linguistico e linguistico-filosofico. In terzo luogo, Gensini propone alcune importanti considerazioni riguardanti il nesso fra indagine storica e ricerca teorica. È su questa terza parte dell’introduzione che vorrei fare qualche osservazione, anche a costo di qualche semplificazione.

Da un lato, c’è un modo di fare ricerca storica che consiste nel ricercare le prime apparizioni di idee che sono divenute centrali nel paradigma scientifico contemporaneo; una storia come “teoria dei precorrimenti”. Un caso esemplare nell’ambito qui considerato è, come ricorda Gensini, la *Cartesian Linguistics* di Chomsky (1966). È del resto un atteggiamento metodologico e espositivo piuttosto comune: per fare un esempio non direttamente rilevante per la filosofia del linguaggio, la maggiore storia della logica del Novecento, quella dei coniugi Kneale, ha il dichiarato scopo di “documentare le prime apparizioni di quelle idee che sembrano [agli autori] più importanti nella logica odierna” (W. C. & M. Kneale, *The Development of Logic*, Clarendon, Oxford 1962, p. v), col che, ovviamente, molto rimane escluso, perché estraneo a quelle idee.

Dall’altro lato, però, Gensini riconosce che sia impossibile fare storia senza riferimento alla teoria; che «l’agenda della ricerca storica è condizionata, se non dettata, dall’agenda teorica» (p. 30). Un esempio in questo senso è il rapporto tra unicità del linguaggio umano e capacità cognitivo-comunicative negli animali non umani. Il paradigma evolucionista, all’interno del quale si muove gran parte della scienza contemporanea, permette di rivedere le posizioni discontinuiste del passato (per es. gli Stoici; cfr. *infra*) e inoltre di rivalutare figure solo

apparentemente marginali (per es. il *Fabrizi d'Acquapendente* del cui *De brutorum loquela* Gensini e Tardella sono i moderni editori). In questo caso, è l'agenda teorica (il paradigma evoluzionista) che detta l'agenda storica (il recupero e lo studio di autori che di questi temi, anche in termini non evoluzionistici o pre-evoluzionistici, si sono occupati). Questo aspetto rivela, secondo il curatore, che la nozione di linguaggio ricercata sia, per così dire, felicemente e proficuamente spuria, cioè contaminata fin dall'inizio con le questioni poste da discipline non filosofiche (come la biologia o la scienza cognitiva) o dalla prassi comunicativa.

C'è una dimensione ulteriore, però, che Gensini mette sul tavolo. Non soltanto la ricerca teorica orienta inevitabilmente la ricerca storica. Viceversa, a volte la ricerca storica aiuta nella determinazione, o almeno nell'inquadramento, della ricerca teorica. Qui Gensini fa l'esempio di Pagliaro e Tomasello, due autori abbastanza diversi alle cui spalle è possibile intravedere tradizioni di pensiero altrettanto diverse (Aristotele, Vico, Humboldt, Cassirer dietro a Pagliaro; Darwin, Vygotskij e Grice dietro a Tomasello). Nelle parole del curatore, «le coordinate storiche aiutano anche a “smontare” i dispositivi teorici con cui ci confrontiamo» (p. 33).

Ora, assumendo entrambe le dimensioni (dalla teoria alla storia e dalla storia alla teoria) non si incorre però nel rischio di un circolo vizioso? Se è sempre la prospettiva teorica – magari nel senso del paradigma epistemologico generale piuttosto che in quello della dottrina particolare – che orienta la ricerca storica, come può allo stesso tempo quest'ultima gettare luce sulla teoria? In questa dialettica, non si perderebbero sia l'una che l'altra, o meglio, non si resterebbe con una teoria infarcita di storia e una storia tutta teorizzante?

Un'ultima considerazione, prima di passare ai percorsi di studio. Accettare che sia impossibile fare storia senza riferimento alla teoria non conduce necessariamente alla “teoria dei precorritivi”. Una categoria della filosofia del linguaggio contemporanea, per es. la nozione austriaca di forza illocutoria, può servire allo storico non per trovarne anticipazioni, ma allo scopo, più modesto, di aiutare a spiegare, nei termini di una terminologia chiara e conosciuta, per es. un passo in Diogene Laerzio (VII, 66-68, nel libro riprodotto alle pp. 82-83) a proposito della differenza, negli Stoici antichi, tra giudizio e interrogazione e tra questi e il comando, il giuramento, etc. La categoria e la terminologia contemporanea non sono anticipate negli Stoici, ma aiutano nella loro interpretazione.



I percorsi segnalati in coda al volume da Tardella permettono una lettura trasversale e per temi di un libro impostato cronologicamente e per autori. Il primo percorso è relativo alle nozioni di arbitrarietà e convenzionalità. Tardella nota che queste due nozioni sono state a lungo considerate come sinonime. La lettura convenzionalista del celebre passo del *De interpretatione* di Aristotele ha dominato la storia della filosofia del linguaggio fino ai giorni nostri; in questo senso, arbitrario e convenzionale si oppongono a “naturale” o “iconico” (si pensi al *Cratilo*). Un certo convenzionalismo caratterizza anche i moderni: in Locke la tesi che le parole significano arbitrariamente le idee è legata alla nozione di “imposizione volontaria” (che riecheggia il *secundum placitum* della lettura boeziana di Aristotele); in Leibniz, il rapporto tra segni semplici e idee semplici è convenzionale e arbitrario, mentre non lo è il modo della loro “disposizione” (si veda il passo tratto dal *Dialogus* del 1677, pubblicato alle pp. 177-180). È solo con Saussure che si distinguono due nozioni di arbitrarietà: quella debole o verticale (rapporto non motivato tra significante e significato) e quella radicale o orizzontale (diverse articolazioni interne dei piani del significante e del significato); la convenzionalità si identifica con la prima soltanto. Come è noto, ulteriori sviluppi, non discussi da Tardella, si hanno dapprima con Benveniste, che fa osservare che mentre il rapporto tra il significante e il *denotatum* del segno è sì arbitrario, non lo è il rapporto tra significante e significato, che è dato e quindi necessario – si ha così uno slittamento dell’opposizione pertinente, che da arbitrario (nel senso di “convenzionale”) vs naturale (così nella tradizione cratilea e aristotelica) passa ad arbitrario (nel senso di “contingente”) vs necessario (*Nature du signe linguistique*, «Acta Linguistica» I, 1939, pp. 23-29); e poi col Barthes degli *Éléments de sémiologie* (Seuil, Paris 1964, §II.4.2) che distingue “arbitrario” (segno fondato per decisione unilaterale: è il caso di alcuni sistemi semiologici, come la pubblicità o la Moda, in cui la relazione segnica è, per così dire, decisa a tavolino) e “motivato” (segno in cui la relazione tra significante e significato è analogica; è il contrario di “arbitrario” nel senso tradizionale).

Il secondo percorso proposto riguarda la diversità delle lingue. Qui il riferimento antico è l’*Epistula ad Herodotum* di Epicuro, la cui teoria del linguaggio attraversa il mondo latino e riaffiora nelle opere dei moderni. Secondo Epicuro, la diversità linguistica si spiega col fatto che una stessa potenzialità naturale, una stessa biologicamente determinata “facoltà di linguaggio”, si differenzia in funzione delle



molteplici e diversificate affezioni e rappresentazioni cui gli uomini sono soggetti nei diversi ambienti. Epicuro sembra così contestare la natura convenzionale del linguaggio postulata da Aristotele: da principio i nomi non si sono formati per convenzione (*thesei*) ma in funzione del modo in cui una facoltà naturale si diversifica nei diversi ambienti. Oltre che in Lucrezio, la prospettiva naturalista epicurea riemerge in Montaigne (però escluso da questa antologia) e in Vico.

Il terzo percorso di lettura ricostruisce il dibattito sul rapporto tra linguaggio umano e comunicazione animale. I termini del dibattito sono fissati fin dall'antichità nell'opposizione tra continuisti, che sostengono che c'è una qualche continuità tra le funzioni cognitive e comunicative umane e quelle degli animali non umani, e discontinuisti, che invece la negano. In Aristotele troviamo la distinzione tra suono (*psophos*), voce (*phone*), e voce articolata (*dialektos*), e la connessa affermazione che solo la voce articolata è propria dell'uomo. Negli Stoici troviamo invece la distinzione tra discorso proferito (*logos prophorikos*) e discorso interiore (*logos endiathetos*), e l'idea che solo l'uomo possiede quest'ultimo. Sia Aristotele che gli Stoici erano pertanto discontinuisti, come in seguito furono, tra gli autori rappresentati in questa antologia, anche Dante, Descartes, Locke, Herder, e in ultimo Chomsky. Tra i continuisti invece si annoverano Lucrezio, Sesto Empirico, Montaigne, Condillac, e Darwin.

Il quarto percorso proposto riguarda il problema del rapporto tra linguaggio e pensiero. Da un lato, questo problema si pone, per Tardella, nei termini dell'alternativa tra una concezione strumentale, che considera il linguaggio come mero strumento del pensiero, e una concezione costitutiva, che considera il linguaggio come condizione del pensiero. Ancora una volta, le origini della concezione strumentale sono in Platone e Aristotele. Sia nel *Cratilo* che nel *Sofista* si delineerebbe un approccio «a-semiotico», in quanto considera i processi gnoseologici di alto livello sganciati dal possesso del linguaggio e dalle pratiche linguistiche» (p. 415). Lo stesso si può dire di Aristotele, che proprio nell'idea che le affezioni dell'anima sono le stesse per tutti manifesta il proprio strumentalismo. Nei moderni, invece, prevale la concezione costitutiva: così per Locke, che assegna alle parole il ruolo di fissare le idee delle cose e di stabilirne le essenze nominali; per Leibniz, che assegna alla *cognitio caeca sive symbolica* un ruolo essenziale nel pensiero complesso; per Leopardi, per il quale (come recita un passo dello *Zibaldone* qui antologizzato) «le idee, i pensieri per se stessi non si fanno vedere né conoscere [...]

A far ciò non c'è altro mezzo che i segni di convenzione» (p. 230); per Humboldt, per il quale il linguaggio è l'organo formativo del pensiero; e infine per Saussure, se appunto in virtù dell'arbitrarietà radicale del linguaggio verbale è solo la forma linguistica a rendere possibile un'articolazione del piano del contenuto. Negli autori successivi la dicotomia strumentale/costitutivo sembra perdere centralità. Tardella discute l'idea fregeana secondo la quale il riferimento è fissato dal senso, e le critiche di quest'idea in Putnam e Kripke. Qui il problema non è il ruolo del linguaggio nell'articolare il pensiero, ma quello della componente intensionale del linguaggio nel determinare la sua componente estensionale. In Frege, come anche in Peirce, è però assente un'interesse per il primo problema: sia Frege che Peirce ammetterebbero che i processi gnoseologici di alto livello (per esempio, l'inferenza deduttiva) sono sganciati dalle pratiche linguistiche, se con ciò si intende che non dipendono dalla lingua in cui possono essere espresse; con la conseguenza un po' paradossale che quindi avrebbero, almeno rispetto alle lingue storico-naturali, un approccio "a-semiotico" (nel senso definito sopra).

A questi percorsi se ne potrebbero aggiungere altri. Uno dei temi ricorrenti, soprattutto ma non esclusivamente negli autori ottocenteschi e novecenteschi, è la centralità dell'asserzione e il superamento di questa centralità. La forma assertoria o "apofantica" è centrale nel *De interpretatione* di Aristotele, così come in Frege, che per primo distingue la forza assertoria dal contenuto proposizionale asserito (cfr. P. Geach, *Assertion*, «The Philosophical Review» 74, 1965, pp. 449-465). Il superamento di questa centralità si ha con le *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein, e soprattutto con la tipologia delle forze illocutorie di Austin. Anche il modello della comunicazione di Bühler contiene un pionieristico tentativo di rendere conto della varietà illocutoria. Un'ulteriore tappa di questo percorso, assente però in questa antologia, è la tipologia degli interpretanti che Peirce elabora in alcuni scritti successivi al 1903: più che come una teoria dell'interpretazione testuale (così in Eco), tale tipologia può e forse deve essere vista come uno sforzo per rendere conto della dimensione illocutoria (interpretante immediato) e perlocutoria (interpretante dinamico) del segno proposizionale (si vedano per es. le classificazioni dei segni del 1905-1906 nell'inedito *Logic Notebook* in C.S. Peirce, *Selected Writings on Semiotics*, a cura di F. Bellucci, De Gruyter, Berlin 2020, pp. 152-183). Assenza poco dannosa, comunque, vista la scarsa o addirittura nulla influenza che la semiotica peirciana ha avuto sulla pragmatica linguistica successiva.

Ecco un'altro paio di esempi di percorsi possibili, che menziono solo per dare un'idea della ricchezza di prospettive che il libro apre. (i) La teoria dei nomi propri: dal *Cratilo* a Frege e Peirce, e da questi a Putnam, i nomi propri sono stati al centro del dibattito filosofico sul linguaggio. (ii) La distinzione tra segni linguistici e segni non linguistici: in Aristotele teoria del segno e teoria del linguaggio sono separate; e una certa separazione è certamente mantenuta in molti autori successivi; per es. in Humboldt, che in uno dei testi antologizzati (pp. 218-219) distingue nettamente tra "parola", "segno", e "simbolo". In Agostino teoria del segno e teoria del linguaggio sono riunite (cfr. G. Manetti, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Bompiani, Milano 1987, capp. 5 e 10), e in questa guisa unificata la teoria del segno appare in Ruggero Bacone, Peirce, Morris, fino alla semiotica generale di Eco. Certamente, come suggeriscono alcune osservazioni nell'*Introduzione* di Gensini, la storia della filosofia del linguaggio non coincide con la storia della semiotica; ma gli autori che ne sono i punti di contatto sono tanti, e i più importanti si trovano tutti antologizzati in questo libro.

Alma Mater Studiorum - Università di Bologna  
[francesco.bellucci4@unibo.it](mailto:francesco.bellucci4@unibo.it)

Gensini, Stefano-Tardella, Michela (eds.), *I classici della filosofia del linguaggio. Testi scelti e introdotti*, Carocci, Roma 2022, 427 pp., € 39,00.



## S. Oliva, *Il Mistico*

di

EVELINA PRAINO

Contrariamente a quanto si potrebbe intuire dal titolo *Il Mistico. Sentimento del mondo e limiti del linguaggio*, il saggio di Stefano Oliva non si pone come una ricostruzione storico-critica sulla mistica, intesa tradizionalmente come disciplina spirituale, ma come un'indagine strettamente teoretica sul limite interno della razionalità, ossia su quel sentimento e su quella specifica visione del mondo radicati «in ciò che più di ogni altra cosa caratterizza la forma di vita umana, vale a dire nella facoltà di linguaggio» (p. 4). Se dunque seguiamo la scelta che, sulla scorta di Wittgenstein, l'Autore compie per il termine "Mistico" anziché "mistica", dovremo riconoscere che tale «esperienza paradossale [...] non è riservata a pochi eletti, spiriti elevati o patologicamente eccitabili, ma costituisce una possibilità antropologica basilare, inscritta nella stessa articolazione linguistica del pensiero umano» (p. 4).

Ed è proprio dalla definizione che Wittgenstein offre del "Mistico" che Oliva trae ispirazione per distinguere analiticamente questa nozione da quelle, seppur imparentate, di "mistica" e "misticismo". A questo scopo, il primo capitolo chiarisce la posta in gioco dell'intero testo muovendo dalla ricostruzione storica del termine "mistico", originariamente indicante qualcosa di misterioso e non esprimibile linguisticamente: su tale radice, particolarmente efficace è il richiamo di G. Agamben in *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 2001, in cui l'Autore distingue ogni sapere (*mathema*) dall'esperienza mistica (*pathema*) come esperienza passiva, al tempo stesso origine pre-linguistica dell'umanità come costitutiva impossibilità del dire e condizione di possibilità dell'emersione del linguaggio. Come osserva Agamben, è solo dal IV secolo d.C. che il pensiero antico interpreta questa infanzia misterica come un sapere su cui si deve tacere, un silenzio che dev'essere preservato, un contenuto di verità indicibile a cui si può eventualmente essere iniziati. Seguendo questa traiettoria, Oliva evidenzia tre significati del mistico che emer-

gono nel contesto del cristianesimo antico: il primo rimanda a un senso nascosto delle Sacre Scritture, il secondo alla realtà sacramentale dell'Eucaristia e l'ultimo a una forma diretta di conoscenza della divinità. È da quest'ultimo significato che si svilupperà, a partire dallo Pseudo-Dionigi, la teologia negativa come conoscenza ineffabile e unione estatica con Dio. Ma, come osserva de Certeau, è dal XVI-XVII secolo che l'aggettivo "mistico" si autonomizza nel sostantivo "mistica", una sorta di «scienza sperimentale del divino in aperta competizione con la nascente scienza galileiana da un lato e con la teologia scolastica dall'altro» (p. 5): paradossalmente, sarà proprio questa autonomizzazione a favorirne la condanna, tanto da parte della Chiesa quanto da quella linea maggioritaria di pensiero che, da Descartes all'illuminismo, la relegherà alla sottocultura della superstizione o, in tempi più recenti, a una manifestazione psicopatologica. Del resto – come nota acutamente Oliva – in epoca contemporanea, Russell sintetizzerà in modo lapidario il misticismo come «un atteggiamento verso la vita, non come un credo circa il mondo» (p. 10)<sup>1</sup>, a sottolinearne la valenza tutt'al più etica, ma certamente priva di senso logico. Tuttavia, la questione si riapre proprio con Wittgenstein, che alla proposizione 6.45 del *Tractatus* definisce il mistico come «il sentimento del mondo come totalità delimitata». Più in particolare, il sentimento mistico tocca il *che* del mondo, non il *come*: ciò significa che il problema del mistico riemerge anche laddove ogni quesito scientifico abbia trovato risposta. Conclude Oliva: «Estenuando logica e scienza, il sentimento mistico non ignora la razionalità ma la assume pienamente, presentandosi come suo limite interno. Resta il fatto che ciò che si trova oltre il limite, coerentemente, non può essere espresso nel linguaggio e non va a costituire un ambito di verità sublimi in aggiunta ai contenuti scientifici ordinari» (p. 14).

Su queste basi, il secondo capitolo penetra a fondo nelle tensioni interne che la categoria del "Mistico" presenta nell'opera di Wittgenstein, mostrando una certa oscillazione tra l'uso come aggettivo e come aggettivo sostantivato. Rifacendosi alla complessa analisi del concetto di limite del pensiero che Wittgenstein introduce in apertura del *Tractatus*, Oliva mostra che l'unica soluzione percorribile alla tensione interna alla nozione di "Mistico" implica la tematizzazione della non piena coincidenza tra pensiero e linguaggio: la possibilità di tracciare un limite, per esempio, è preclusa al pensiero

<sup>1</sup> La citazione proviene da B. Russell, *Misticismo e logica* [1914], in Id., *Misticismo e logica e altri saggi*, Tea, Milano 2013, p. 12.

ma è percorribile nel caso dell'espressione linguistica dei pensieri (p. 17). «È dunque nel linguaggio che la distinzione tra senso e nonsenso può essere tracciata, mentre il pensiero non può pensare oltre se stesso [...]. La disgiunzione tra pensiero e linguaggio permette di prospettare casi in cui l'uno si dia senza l'altro, e di denunciare come immotivatamente pregiudiziali i tentativi di trovare ovunque una perfetta corrispondenza» (p. 18). Ora, il concetto di "mondo" segna proprio questa impossibilità di pensiero: infatti, il dilemma posto dal "Mistico" è risolvibile a patto che non si intenda il mondo come un oggetto contrapposto a un soggetto; al contrario, il mondo produce un sentimento senza pensiero, dunque non più in stretta correlazione con un soggetto. Pertanto, il mondo diventa sentimento *impersonale*, connesso a una visione del mondo come totalità conclusa. Tale sentimento costituisce la specifica tonalità emotiva in cui la visione della contingenza del mondo si mostra sotto l'aspetto della necessità.

Nel terzo e quarto capitolo, Oliva mette a tema il rapporto tra il "Mistico", il linguaggio e il sapere, misurandosi con autori contemporanei decisivi come S. Weil, J. Lacan e G. Bataille. Come ha ampiamente mostrato nel secondo capitolo, se il Mistico emerge consustanzialmente al pensiero, non vi è Mistico senza linguaggio e senza logica. Tuttavia, se a sua volta il Mistico emerge nell'esperienza dei limiti del linguaggio, esso è strettamente legato all'estenuazione estrema, se non all'esaurimento, dell'attività filosofica. In altri termini, il limite stesso del linguaggio rimanda alla possibilità di mettere da parte la distinzione netta tra soggetto e mondo istituita dal linguaggio stesso. È in questa prospettiva che la riflessione di S. Weil sul sentimento di realtà e sulla contraddizione come condizione costitutiva della soggettività offre un importante contributo alla definizione del Mistico come rinuncia all'Io a vantaggio del mondo, cioè un lasciare che il mondo sia. Per un altro verso, il gesto di arretramento dinanzi alla realtà suggerito da Weil impone, agli occhi di Oliva, un confronto tra il Mistico, tematizzato come intimamente connesso ai limiti del linguaggio, e il concetto di "reale" introdotto da J. Lacan. Tuttavia, com'è noto, se tale nozione di realtà ha per Lacan necessariamente a che fare con il sapere (anche se in accezione negativa), a sua volta innestato sulla distinzione tra piacere e godimento, è pur vero che il Mistico rimane sostanzialmente estraneo alla questione del sapere. Parallelamente a Lacan, Oliva valuta anche la concezione del Mistico di G. Bataille come una "falsa pista". Infatti, «rispetto a un'indagine sul Mistico, inteso come mossa *integralmente filosofica* di "interruzione

della filosofia”, quella di Bataille si rivela una falsa pista proprio nel momento in cui ambisce a fornire uno “schema dell’esperienza [...] pura”, articolata in forma di progetto e distinta in diverse fasi» (p. 41). In altre parole, Oliva riprende l’obiezione, formulata già da Kojève, secondo cui Bataille progetterebbe l’uscita dal campo del progetto: dal punto di vista del linguaggio, se Bataille invita a diffidare del linguaggio, al tempo stesso fa uso di un linguaggio nullo, o nella felice espressione di Kojève, di un “silenzio verbalizzato”. Così, in Bataille il Mistico diventa una forma di disciplina dell’estremo, laddove piuttosto esso si pone come la “contestazione di ogni disciplina” (p. 42).

Dopo il confronto con questi Autori, il quinto capitolo propone una nozione di Mistico come *Grundstimmung*: ne consegue un confronto serrato con il concetto heideggeriano di situatività: tuttavia, se quest’ultima viene riconosciuta come scaturigine della *Seinsfrage*, il Mistico – declinato secondo la prospettiva wittgensteiniana, che ispira dichiaratamente l’Autore sin dall’inizio – si pone piuttosto come cessazione del domandare filosofico. Coerentemente con questa linea interpretativa, il sesto capitolo mette a fuoco il Mistico nelle riflessioni mature di Wittgenstein in relazione al problema della certezza. Qui è di particolare fecondità il richiamo di Oliva alla distinzione tra credenza mistica e credenza scientifica: la prima si riferisce a qualcosa di non verificabile fattualmente, mentre la seconda costituisce «il nucleo di certezza cui il particolare tono delle proposizioni-perno dà voce. I perni sono per lo più ineffabili, definiscono un’immagine del mondo, vale a dire un punto di vista fondamentale e stabile sulla realtà, ma possono venire alla parola quando vi sia un possibile equivoco, una controversia, una contrapposizione argomentativa in merito a un aspetto di cui non si riesca a determinare in modo univoco la natura temporale o grammaticale» (p. 69). Pertanto – osserva Oliva – «il Mistico ci pone davanti al dilemma di una doppia occorrenza: la credenza mistica infatti compare come presupposto implicito della prassi umana e come esito ultimo della ricerca, come punto di partenza della riflessione e come suo punto d’arresto» (p. 71).

Nell’ultimo capitolo, l’Autore rimette a fuoco il rapporto tra Mistico e linguaggio, vero *Leitmotiv* del saggio, evidenziando come il Mistico, lungi dal radicarsi in qualche forma di intuizione o sentimento immediato, si sviluppi *insieme* al linguaggio, segnandone il limite estremo. Proprio in virtù della sua forma liminare, richiama una particolare esperienza estetica definibile, con Virno, “post-linguistica”. In altri termini, se il Mistico non può essere del tutto assimilato al linguaggio, in



quanto ancorato a quella *Grundstimmung* che caratterizza la forma di vita umana, esso non cessa di provocare il linguaggio stesso all' esplorazione delle proprie aree liminari, le stesse che nutrono e innervano quasi dall'esterno l'incessante riproporsi della domanda filosofica.

In conclusione, il lavoro di Oliva ha l'indubbio merito di riaprire un *dossier* alquanto problematico e scomodo per il dibattito filosofico contemporaneo. La chiarezza con cui l'Autore traccia il proprio percorso teorico permette di comprenderne appieno i presupposti, innanzitutto l'assunzione del linguaggio come forma essenziale della vita umana – assunzione che lo conduce quasi naturalmente al confronto con Wittgenstein. Auspicabilmente, questo testo provoca la discussione anche su altri versanti del dibattito contemporaneo, per esempio quello fenomenologico, in cui l'intuizione precede strutturalmente l' articolazione linguistica dell'esperienza, rendendo meno stretta quella relazione tra il Mistico e il linguaggio che qui è assunta come punto di partenza. In questo contesto, alquanto rilevanti sono le riflessioni sull'esperienza mistica di J. Héring ed E. Stein. Ma al di là di queste differenze, che rendono vivo il dibattito teorico contemporaneo, resta l'urgenza di una comprensione più profonda del tema del limite e del margine, che attraversa carsicamente la modernità – basti pensare al limite come *Grenze* o *Schranke* nel pensiero kantiano – per riaffiorare nel Novecento in varie forme, da Derrida a Foucault, da Benjamin ad Agamben, a segnare come il pensiero si innervi costantemente del suo *altro*. E questo testo soddisfa del tutto l'esigenza di ricollocare il problema del Mistico nel suo alveo proprio, appunto la questione del limite, liberandolo da molte precomprensioni culturali o confessionali che, sedimentandosi col tempo, lo hanno spesso relegato a una forma di allucinazione, illusione o superstizione, riproponendo la tesi di Spinoza secondo cui il miracolo è adeguato solo al 'volgo', cioè «a coloro che rimangono prigionieri della sensibilità e che non si elevano alla pura razionalità dell'*amor dei intellectualis*» (B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, in *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010, pp. 781 e sgg.).

Università Pontificia Salesiana Roma  
[praino@unisal.it](mailto:praino@unisal.it)

Oliva, Stefano, *Il Mistico. Sentimento del mondo e limiti del linguaggio*, Mimesis, Milano-Udine 2021, 130 pp., € 11,40.

