



**Romano Luperini**  
**Condizione intellettuale e critica  
letteraria oggi**

**Parole chiave:** Intellettuali, Critica, Crisi

**Keywords:** Intellectuals, Criticism, Crisis

**Contenuto in:** Un tremore di foglie. Scritti e studi in ricordo di Anna Panicali

**Curatori:** Andrea Csillaghy, Antonella Riem Natale, Milena Romero Allué, Roberta De Giorgi, Andrea Del Ben e Lisa Gasparotto

**Editore:** Forum

**Luogo di pubblicazione:** Udine

**Anno di pubblicazione:** 2011

**Collana:** Studi in onore

**ISBN:** 978-88-8420-666-4

**ISBN:** 978-88-8420-971-9 (versione digitale)

**Pagine:** 295-305

**Per citare:** Romano Luperini, «Condizione intellettuale e critica letteraria oggi», in Andrea Csillaghy, Antonella Riem Natale, Milena Romero Allué, Roberta De Giorgi, Andrea Del Ben e Lisa Gasparotto (a cura di), *Un tremore di foglie. Scritti e studi in ricordo di Anna Panicali*, Udine, Forum, 2011, pp. 295-305

**Url:** <http://217.194.13.218:9012/forumeditrice/percorsi/lingua-e-letteratura/studi-in-onore/un-tremore-di-foglie/condizione-intellettuale-e-critica-letteraria-oggi>

## CONDIZIONE INTELLETTUALE E CRITICA LETTERARIA OGGI

*Romano Luperini*

A lungo, per quasi due secoli, insegnare letteratura ha voluto dire raccontare una grande narrazione fondata sul nesso letteratura - identità nazionale - storia. Ogni popolo d'altronde trova la propria identità in una sorta di racconto mitico. In Italia, era la letteratura, assai più dell'arte o della musica o di una leggenda delle origini, a garantire un sogno di identità e di unità nazionale. Questa situazione dava senso tanto alla letteratura quanto a chi la insegnava che si trovava investito di un ruolo particolare e per qualche verso persino privilegiato. Il professore di italiano – e soprattutto quello dei licei – formava una classe dirigente nella cui cultura l'educazione letteraria e il momento umanistico costituivano ingredienti fondamentali. Da De Sanctis a Sapegno o Muscetta questa visione della storia assumeva la forma di uno storicismo progressivo e lineare, fondato sulla fede nel progresso e sul disegno di una evoluzione della civiltà nazionale. I critici letterari e gli insegnanti di letteratura erano interpreti e mediatori del nesso fra identità nazionale, letteratura e racconto storiografico dell'una e dell'altra. La letteratura stessa aveva contribuito in modo decisivo alla elaborazione di questo racconto mitico e identitario: Dante, Petrarca, Ariosto, Machiavelli, Foscolo, Manzoni, il giovane Leopardi e poi Carducci, Pascoli e d'Annunzio ne avevano ordito in modi diversi la trama.

Qualcosa di importante comincia a rompersi e a cambiare già all'inizio del Novecento, con la stagione del modernismo. I capolavori di Svevo o di Montale ben poco o nulla hanno a che fare con l'identità nazionale, e le opere più significative di Pirandello, che pure ha scritto anche *I vecchi e i giovani*, ne restano sostanzialmente estranee. Una ripresa di tematiche civili e nazionali si ha solo negli anni del neorealismo e di «Officina», ma dura meno di un paio di decenni.

Si interrompe una tradizione secolare. Negli ultimi trenta anni il processo di dissoluzione è diventato sempre più rapido. Non solo è venuto meno il nesso letteratura - identità nazionale - storia, ma la letteratura e la cultura

---

*Un tremore di foglie. Scritti e studi in ricordo di Anna Panicali*, a cura di Andrea Csillaghy, Antonella Riem Natale, Milena Romero Allué, Roberta De Giorgi, Andrea Del Ben, Lisa Gasparotto, vol. II, Udine, Forum 2011.

umanistica hanno perduto il loro posto nella formazione dei ceti dirigenti. Inoltre i giovani avvertono una sempre maggiore estraneità al testo letterario, mentre la scuola non è più l'unica agenzia preposta alla formazione, e appare progressivamente marginalizzata rispetto ad altre più potenti agenzie (per esempio, rispetto al mondo delle comunicazioni e delle informazioni). In questa situazione i critici letterari non sembrano più in grado di svolgere la loro tradizionale funzione di mediazione.

In breve. Siamo senza racconto, senza mito e senza identità. E un popolo, una categoria sociale, una persona che non sanno raccontarsi la propria storia rischiano di non esistere più.

La crisi della critica s'inserisce nella crisi della stessa condizione intellettuale. Per due secoli gli intellettuali hanno fatto sentire la loro voce legittimati – ha scritto Pierre Bourdieu – da «un'autorità specifica fondata sulla appartenenza al mondo relativamente autonomo dell'arte, della letteratura e della scienza, e su tutti i valori associati a tale autonomia – disinteresse, competenza ecc.»<sup>1</sup>. Una condizione di autonomia corporativa garantiva loro un universalismo di valori. L'indipendenza culturale e morale del loro specifico *campo* diventava ragione di autorità e di prestigio in *ogni* campo. Gli intellettuali funzionavano come indispensabili mediatori della formazione del senso. Era il grande corporativismo dell'universale, come lo ha chiamato ancora Bourdieu. Un paradosso, se si vuole, grazie al quale gli intellettuali potevano parlare a nome di un corpo separato e, insieme, della totalità dei rapporti umani. Fichte, all'inizio dell'Ottocento, l'aveva chiamato la «missione del dotto», dando dignità ideologica a comportamenti e spunti culturali che in realtà si erano andati affermando già dall'età dell'illuminismo.

Si è sviluppata così una tradizione che da Zola dell'affaire Dreyfus, attraverso Freud e Einstein, Russel e Sartre, ha avuto corso anche in Italia sino agli anni Settanta del Novecento e, se si vuole, sino a un altro *affaire*, *L'affaire Moro* di Leonardo Sciascia. Che si trattasse di una tradizione ormai in via di estinzione lo aveva già capito nel 1971 Franco Fortini, scrivendo che «il processo di distruzione del corpo separato degli intellettuali è così avanzato che il termine stesso di 'intellettuale' è quasi inutilizzabile»<sup>2</sup>. Sempre più, infatti,

<sup>1</sup> P. BOURDIEU, *Per un corporativismo dell'universale*, in ID., *Le regole dell'arte: genesi e struttura del campo letterario*, Milano, Il Saggiatore 2005, pp. 425-437.

<sup>2</sup> F. FORTINI, *Intellettuali, ruolo, funzione*, in ID., *Questioni di frontiera. Scritti di politica e di letteratura 1965-1977*, Torino, Einaudi 1977, pp. 68-73.

l'intellettuale è sostituito «dallo specialista», dal tecnico o dall'esperto che pone il proprio sapere al servizio di una istituzione – pubblica o privata, non importa – senza più capacità o possibilità di vedere al di là di questo orizzonte settoriale. «Ogni attività intellettuale», scriveva allora Fortini, viene ridotta «alla sua grezza specializzazione e tecnicità». In altri termini: la forbice, e la contraddizione, fra *funzione* e *ruolo*, presente in ogni lavoro intellettuale, tende a contrarsi, risolvendosi a vantaggio del secondo. Se la funzione si definisce in un ambito antropologico e storico e coincide con l'obbedienza alla libera logica della ricerca, il *ruolo* si definisce invece in un ambito immediatamente sociale e si restringe alla mansione assegnata dalle istituzioni, siano esse gli apparati scientifici ed educativi di uno stato, il sistema delle pubbliche comunicazioni, un ente o una azienda privata, o il governo stesso di una nazione.

Inoltre, in un mondo come quello attuale dell'Occidente, in cui il settore-guida in campo industriale è quello che produce merci immateriali, vale a dire informazioni, pubblicità, spettacolo e insomma linguaggio, potere e sapere s'incardinano sempre più nel sistema delle comunicazioni. Il potere del linguaggio e il linguaggio del potere tendono a unificarsi. Ciò accade tanto nella sfera economica e produttiva, quanto in quella politica, e si manifesta nella loro interferenza sempre più stretta. Il sapere-potere dei singoli intellettuali e anche degli intellettuali come ceti o corporazione viene selezionato e filtrato da apparati tecnologici, da enormi complessi produttivi e anche da istituzioni pubbliche (quella educativa, per esempio). Queste ultime però risultano sempre più deboli e sempre più dipendenti, giacché quei complessi produttivi si erigono davanti a loro come modelli da imitare e a cui uniformarsi. Potremmo dire che il sapere-potere degli intellettuali si liquefa all'interno di questi apparati, si frantuma in essi che ne decidono o largamente ne condizionano le scelte fondamentali. Inseriti in questi grandi apparati di sapere-potere, che rispondono a pochi centri di comando integrati, nazionali e multinazionali insieme, gli intellettuali non hanno reale possibilità di controllo su di essi. Si riducono a semplici lavoratori della conoscenza, costretti a fare i conti, sino a metà della loro vita se non oltre, con instabilità, mobilità, flessibilità e dunque a sviluppare una elevata capacità di conversione. La cultura umanistica, sminuzzata e ridotta a un insieme di informazioni e di competenze generiche, può ora acquisire persino un nuovo valore in quanto componente di una formazione di base variamente interdisciplinare e fungibile, capace di adattarsi a condizioni diverse e di fornire alcuni strumenti interpretativi. La ICT (*Information and Communication Technology*) ha bisogno di questo tipo di ingranaggio per funzionare. Gli intellettuali non svolgono più una attività di mediazione; a mediare – o meglio a impor-

re i propri prodotti – ci pensano direttamente, e in proprio, gli apparati tecnologici. Da parte loro, questi nuovi lavoratori della conoscenza hanno perduto qualsiasi autonomia; e non hanno neppure più nulla in comune con la tipologia dell'intellettuale tradizionale di cui parlava Antonio Gramsci.

Solo in pochi settori, fra cui soprattutto quello educativo (scuola e università), il meccanismo della mediazione non è del tutto scomparso, ma si è piuttosto ridotto e spostato, delocalizzandosi in apparati di fatto sempre più marginali e tuttavia indispensabili in qualsiasi tipo di società. È soprattutto in essi che si è realizzato il passaggio da intellettuale-legislatore a intellettuale-interprete, creando una figura di intellettuale flessibile e slogata e nondimeno capace di collegare fra loro fenomeni diversi (storici, filosofici, letterari, scientifici) e di leggerli in una prospettiva culturale e civile non immediatamente riducibile o subordinabile all'ambito economico-produttivo. Infatti in questi ambiti i tentativi di riforma effettuati in nome della logica produttiva e delle regole di mercato si sono scontrati non solo con la forza conservativa delle tradizioni, ma anche con una sostanziale eteronomia dei fini.

Quando un grande critico letterario da poco scomparso, Edward Said, scrive che il rischio della nuova tipologia di intellettuale è di scomparire «in una miriade di particolari» e di diventare una «nuova figura professionale», un ingranaggio tecnico dei nuovi apparati di sapere-potere, coglie esattamente il tramonto del grande corporativismo intellettuale. Tuttavia, dalla sua specola di osservatore collocato al centro dell'impero e nondimeno proveniente dalle sue frontiere più incandescenti, trae da questa constatazione alcune conseguenze niente affatto rinunciarie e anzi assai interessanti, volte a indicare ai nuovi intellettuali un compito e una funzione molto diversi da quelli proposti da Fichte e rilanciati da Bourdieu. Egli delinea una figura di intellettuale non molto lontana da quella di quei nuovi lavoratori della conoscenza che la attuale sociologia va delineando. Il nuovo intellettuale, inserito nei nuovi complessi produttivi in posizione subordinata o esterno a essi, si configura come un *outsider*, un dilettante, un emarginato, un esiliato, un uomo di confine, e per questo gli appare animato da spirito di opposizione e non di compromesso. La sua funzione pubblica, secondo Said, è di sollevare questioni provocatorie, di sfidare ortodossie e dogmi e soprattutto «di trovare la propria ragione d'essere nel fatto di rappresentare tutte le persone e le istanze che solitamente sono dimenticate o censurate»<sup>3</sup>. Può essere ripreso

<sup>3</sup> E. SAID, *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*, Milano, Feltrinelli 1995, pp. 9-27.

allora persino il modello comportamentale di Sartre, tanto caro a Said, ma attraverso un nuovo dislocamento che non presuppone più la funzione ideologica della mediazione e del controllo da una posizione di centralità, ma che fa della marginalità dell'intellettuale una figura rappresentativa di tutte le altre marginalità presenti sulla scena mondiale. Il passaggio da legislatore a interprete può esaltare insomma il ruolo dei lavoratori della conoscenza come specialisti della liminarietà, e cioè del passaggio dei confini, della traduzione, del dialogo, della interdisciplinarietà, della conoscenza critica della differenza.

Non so quanto consapevolmente, Said descrive insieme un modello ideale di intellettuale, fedele alla tradizione occidentale dei Sartre e dei Russell, e una tipologia reale che riguarda invece la nuova intellettualità di massa dei lavoratori della conoscenza. Ma che, dal suo punto di vista, queste due diverse tipologie, pure così radicalmente distanti fra loro, siano accostabili, è forse degno di qualche riflessione.

E noi? Che cosa resta da fare a noi critici letterari e insegnanti di letteratura, addetti a un campo ormai marginale (almeno per chi ci governa) e inseriti nella categoria burocratica del 'personale docente' o, anzi, delle cosiddette 'risorse umane'?

Per rispondere bisogna ripensare i nostri fondamenti.

Nella *Critica del giudizio* Kant scrive che chi considera da un punto di vista estetico «non giudica solo per sé, ma per tutti, e parla quindi della bellezza come se fosse una qualità delle cose. Non chiede il consenso degli altri, lo esige»<sup>4</sup>. In altri termini, per quanto soggettivo e particolare, il giudizio è nello stesso tempo universale. Ovviamente Kant parla del giudizio di gusto, del suo carattere disinteressato e della sua indimostrabilità, dovuta alla aconcettualità del bello. Oggi non possiamo seguirlo su questa strada sia perché la categoria stessa del bello si è fatta nel frattempo sempre più problematica e indefinibile, sia perché nel corso dell'Ottocento e del Novecento il carattere disinteressato del giudizio è stato posto in questione troppe volte perché possa essere tranquillamente accettato. E tuttavia resta il fatto che la tendenza all'universalità fa parte organica del giudizio estetico e, più in generale, dell'atto critico. Anche oggi chi parla e giudica di letteratura e di arte non lo fa solo per sé ed esige il consenso di tutti.

La critica conosce la propria relatività e caducità: sa di essere particolare e parziale, limitata a un tempo e a un orizzonte sociale; ma conosce anche l'uni-

<sup>4</sup> I. KANT, *Critica del giudizio*, Bari, Laterza 1974, p. 54.

versalità della propria funzione: sa che, grazie alle proprie scelte, il patrimonio dei valori sarà continuato e arricchito, selezionato e tramandato al futuro. Spetta infatti alla critica un incessante rapporto interdialogico di traduzione, trasmissione, trapianto sia orizzontale (al presente, fra lettori e gruppi diversi e anche fra nazioni diverse) sia verticale (dal passato al futuro). Traduzione, trasmissione, trapianto sono operazioni dialogiche che presuppongono un universale umano comune e nello stesso tempo investono un tempo e uno spazio concreti, storicamente definiti e continuamente da ridefinire.

Insomma, a partire da Kant, si pone un nodo di problemi – soprattutto nel rapporto fra particolarità e universalità – che è assolutamente attuale. Provando a esemplificare: in che cosa consiste oggi la parzialità e l'universalità del critico? Per quale 'noi' cerchiamo il significato delle opere? Il «tutti» di cui parla Kant, l'universale umano che egli presuppone, in quale orizzonte si definisce?

Penso che la critica debba tornare a porsi queste domande, che d'altronde, in modo implicito e talora anche esplicito, sono state sempre al centro della riflessione teorica sulla letteratura e della concreta attività dei critici. La particolarità e il «noi» di De Sanctis, per esempio, sono diversi da quelli presupposti da Said e a loro volta quelli di Said sono assai diversi da quelli del suo collega Harold Bloom. Quando De Sanctis scrive la sua *Storia della letteratura italiana* il proprio punto di vista parziale coincide con quello generale di una comunità nazionale in formazione: il *noi* di De Sanctis era quello romantico-risorgimentale di un popolo particolare (o, se si vuole, del suo gruppo dirigente borghese) che stava diventando nazione. In nome di questa parzialità De Sanctis conduceva una lotta contro la vecchia cultura classicistica e contro le tendenze politiche reazionarie che contrastavano in Italia il processo risorgimentale. Nel medesimo tempo, però, la sua opera superò agevolmente i confini nazionali e venne riconosciuta come un capolavoro in Europa perché seppe interpretare un movimento di riscossa e di formazione dello spirito nazionale che era largamente condiviso dalla cultura europea. De Sanctis parla a una comunità, intreccia un dialogo e insieme conduce un conflitto. Nel suo lavoro particolarità e universalità sono insomma strettamente intrecciate. E analogamente inseparabili sono dialogo e conflitto.

Neppure un secolo dopo, il *noi* di Auerbach è già molto diverso. Basta pensare al processo genetico di *Mimesis* di Auerbach, scritta a Istanbul, dove il grande critico ebreo si era rifugiato durante la guerra per sfuggire al nazismo. Auerbach descrive i lineamenti della letteratura occidentale nella sua vocazione alla rappresentazione del reale stando sulla soglia dell'Occidente,

anzi già fuori da esso e in esilio, comunque, dalla sua cultura. Si trovava cioè in una situazione che, nonostante la privazione di informazioni e la mancanza di biblioteche specializzate in studi europeistici, e anzi forse proprio per questo, si prestava particolarmente ad assumere quella prospettiva di cui Auerbach stesso parla nel saggio *Filologia della Weltliteratur*: la prospettiva che muove sì dalla cultura e dalla lingua nazionali, ma che è capace anche di separarsi da esse e di trascenderle. Anzi, come scrive Auerbach, «la nostra casa filologica è la terra, non può più essere la nazione»<sup>5</sup>. Per Auerbach particolare e universale, ormai, non possono essere più quelli di De Sanctis.

In Italia fra anni Trenta e anni Sessanta del Novecento grandi critici hanno preso a riferimento comunità più o meno ristrette, più o meno ampie: Contini, per esempio, ha parlato perlopiù a nome di una cerchia di specialisti, anche se – come mostra la *Letteratura dell'Italia unita* – si è rivolto anche al mondo della scuola e ha cercato di affermare un certo canone nazionale. Debenedetti si è indirizzato invece a una comunità più vasta, a un pubblico più vario, e ha sempre tenuto presente un canone europeo e un orizzonte culturale occidentale (giacché nelle opere gli interessa cogliere, come ebbe a dire, il profilo dell'uomo d'Occidente). Entrambi comunque presuppongono un pubblico colto e una società civile che oggi non esistono più. La crisi della critica di cui si parla da tempo trova qui una delle sue ragioni. È venuto meno un pubblico che non sia coatto e istituzionale (chiuso cioè entro la riserva indiana degli apparati educativi, dalla scuola media all'università), e nel contempo è collassata anche una prospettiva culturale ed etico-politica di tipo esclusivamente nazionale o europeo.

La situazione odierna è assai più simile a quella in cui si trovava Auerbach durante la seconda guerra mondiale che a quella di De Sanctis o di Contini. Semmai, a differenza del critico esule a Istanbul, oggi c'è un eccesso di informazioni, la cultura è ancora più internazionale di allora, la circolazione delle idee e la mescolanza dei popoli molto più sviluppate. L'età della globalizzazione rende sempre meno praticabili punti di vista nazionali o atteggiamenti chiusi ed elitari, sempre più difficile scambiare il privilegio dei dotti che discutono fra loro con un effettivo dialogo con gli uomini, sempre più intollerabile ignorare che interi popoli sono stati per secoli e sono tuttora esclusi non solo dalla definizione del canone, ma dalla possibilità stessa del dialogo.

<sup>5</sup> E. AUERBACH, *Filologia della Weltliteratur*, in ID., *San Francesco Dante Vico ed altri saggi di filologia romanza*, Bari, De Donato 1970, p. 191.

D'altra parte, nell'età della globalizzazione il *noi* tende sì a dilatarsi ma anche a farsi più indistinto, meno percepibile. Cresce sì il bisogno di un'etica planetaria, ma crescono anche la settorializzazione e la sterilizzazione della conoscenza, imposte dalla divisione del lavoro e dalla istituzionalizzazione delle scienze e delle varie branche del sapere. Il critico rischia così di operare nel vuoto, di non identificare più la ragione e il fine della propria produzione di senso.

Di nuovo dunque torniamo al nostro punto di partenza. A chi ci rivolgiamo oggi quando facciamo critica? Con chi dialoghiamo, con chi ci confrontiamo? Per chi o per che cosa o contro chi e contro che cosa scriviamo?

Con *Mimesis* Auerbach si è posto sulla soglia fra Occidente e Oriente e ha visto, per così dire, da fuori, in una situazione di emergenza e di rischio imminente, la nostra tradizione letteraria e l'intero nostro mondo occidentale. Chi viene dall'esterno o riesce comunque a porsi anche da fuori ha uno sguardo nuovo sulle vecchie cose. Quando Auerbach scrive che *Mimesis* non sarebbe stato scritto in condizioni normali, e aggiunge «è possibilissimo che il libro debba la sua esistenza proprio alla mancanza di una grande biblioteca specializzata»<sup>6</sup>, non compie solo una affermazione di modestia, ma getta luce su un processo genetico non privo di interesse. Il filtro di una biblioteca specializzata è anche quello di un'ottica già compromessa. Quanto sta accadendo oggi nel mondo – terrorismi contrapposti, guerre per il petrolio e per l'acqua, nuova precarietà della vita quotidiana dell'Occidente, spostamenti di masse umane e invasioni di popoli spinti dalla fame – richiede un nuovo sguardo planetario anche sul nostro stesso patrimonio culturale. Forse dovremmo ricordarci, con il Benjamin di *Tesi di filosofia della storia*, che «non c'è mai un documento di cultura senza essere nello stesso tempo documento di barbarie», che il nesso fra splendore e orrore connota tutta la storia della civiltà e che passare a contrappelo la storia è uno dei compiti della critica che non voglia limitarsi a celebrare l'esistente<sup>7</sup>.

Uscire dalla crisi della critica significa probabilmente guadagnare questa ottica nuova, riscoprire il carattere sociale e materiale della critica, la particolarità e l'universalità, la capacità di dialogo e di conflitto. Si tratterà di assu-

<sup>6</sup> E. AUERBACH, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Torino, Einaudi 1984, vol. II, p. 343.

<sup>7</sup> W. BENJAMIN, *Tesi di filosofia della storia*, in ID., *Angelus novus*, Torino, Einaudi 1982, p. 79 (e cfr. anche W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi 1997, p. 31, con traduzione solo lievemente diversa e testo tedesco a fronte).

mere consapevolezza della nostra parzialità e nello stesso tempo di esprimere non solo il privilegio dell'Occidente ma le contraddizioni e la spinta all'auto-realizzazione dell'umanità intera, di conservare e trasmettere la nostra determinata identità culturale e nello stesso tempo di metterla in gioco cogliendone la particolarità attraverso una visione contrappuntistica delle differenze. Realizzare l'universale riconoscendo, conciliando e discutendo le differenze: questo dovrebbe essere il programma di quanti intendono svolgere una funzione intellettuale di produzione sociale del senso.

La critica, d'altronde, presuppone nel proprio stesso statuto una civiltà del dialogo, fondata sul conflitto delle interpretazioni e su un'idea di verità non come dogma ma come processo. In altri termini, prefigura una civiltà come ricerca interdialogica del senso, in cui la verità venga concepita come ininterrotta 'costruzione' sociale. L'atto stesso della comprensione ermeneutica sembra richiedere una tolleranza che dovrebbe – ha scritto Adorno – «pensare la condizione migliore [...] come quella in cui si può esser diversi senza timori»<sup>8</sup>.

Resta infine da considerare un ultimo elemento. La crisi d'identità del critico letterario dipende anche da un altro fattore. Si vive infatti in una società digitale, che – ha scritto recentemente un sociologo, Carlo Bordoni – induce le nuove generazioni «a disconoscere l'autorità assiomatica del testo scritto», che si presenterebbe ormai ai loro occhi come una «“deiezione” priva di vitalità, incapace di esprimere interattivamente un'idea o un messaggio». Il libro insomma sarebbe ormai «un oggetto desueto, con le sue certezze che non entusiasmano più nessuno e le sue domande che non prevedono risposte». Inoltre la società digitalizzata è tutta «volta al futuro» e perciò «non ha bisogno di memoria». Anzi, aggiunge Bordoni, «una società dove i processi (culturali, mentali, etici) mutano con sempre maggiore rapidità, non ha bisogno di esperienze passate. Rifiuta la memoria storica»<sup>9</sup>. Mi pare che qui si mescolino alcune constatazioni condivisibili e invece un'ideologia giustificazionista e tendenzialmente apologetica del presente, e va da sé che l'ideologia condiziona in parte anche la descrizione oggettiva dei fenomeni (anche se, a onor di verità, bisogna dire che Bordoni non sembra condividere del tutto le conseguenze che derivano dal trionfo del digitale). Appare indubitabile che siamo

<sup>8</sup> T.W. ADORNO, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino, Einaudi 1979, p. 114.

<sup>9</sup> C. BORDONI, *Società digitali. Mutamenti culturali e nuovi media*, Napoli, Liguori 2007, pp. 141-142.

entrati in una nuova fase, ed è vero anche che, nella nostra società sempre più digitale, il libro ha perduto la sua centralità educativa. Tuttavia i processi di cambiamento, soprattutto quelli che coinvolgono l'apprendimento e che riguardano dunque una dimensione non solo storica ma antropologica, sono molto lenti. Può per esempio una società sussistere senza memoria storica, cioè senza un ordine tramandato di valori? Di fatto una simile società non è mai esistita, e niente fa pensare che possa esistere. Dubito inoltre che possa esistere una società volta verso il futuro se è priva di memoria. Senza un passato, senza un rapporto con i propri morti, senza un'autorità, non si costruisce alcun futuro. Nei processi storici il gesto di chi ha gettato via un'intera bibliografia è sempre stato fatto, consapevolmente o inconsapevolmente, nel nome di un'altra bibliografia. E poi è proprio vero che i libri, e soprattutto i libri dei classici, «non prevedono risposte», come scrive Bordoni? In realtà la lettura presuppone sempre una collaborazione alla formazione del senso e dunque non una assenza, ma una pluralità di risposte. Certo, le scritture letterarie non prevedono risposte scontate, ma ciò costituisce appunto la ricchezza dei processi di scrittura-lettura.

Può esistere un nuovo racconto della letteratura, e dunque un nuovo senso della storia, dell'etica e dell'impegno civile, in un'epoca in un cui le morali precostituite sono poste in discussione e il popolo-nazione si dissolve in unità più vaste ma ancora indistinte?

La grande letteratura moderna non fa che rendere più evidente e radicale qualcosa che era percepibile anche nella letteratura antica e medievale: e cioè che il discorso letterario è sempre aperto, *in fieri*, e si realizza solo attraverso la collaborazione del lettore che, dandogli senso, ogni volta torna a ridefinire insieme il significato dell'opera e quello della vita. Le opere, soprattutto ma non solo quelle moderne, sono sempre costruzioni da completare. Da questo punto di vista ridurre la critica a specialismo asettico, a descrizione retorica o tecnico-formale, è non meno esiziale – per la critica ma anche per il senso della letteratura – che ridurla ad autobiografismo narcisistico o a una mistica oracolare. Indossare il camice bianco dello scienziato o il manto del critico-vate e dell'*artifex additus artificum* ha collaborato indubbiamente a far precipitare la critica letteraria nella crisi di cui stiamo parlando.

Insomma il nuovo racconto della letteratura riguarda un senso da costruire, non qualcosa che è stato già costruito. D'altronde, per secoli, non è stato così anche per l'identità nazionale? Non è questa la differenza che separa il Petrarca della canzone *All'Italia*, il Machiavelli della conclusione del *Principe*,

il Foscolo dei *Sepolcri* – tutte opere che preparano qualcosa che deve ancora realizzarsi – da Carducci, Pascoli e d'Annunzio che nelle loro poesie civili si sono ormai trasformati in vati retoricamente volti a esaltare qualcosa che già esisteva?

Voglio dire che oggi fare i critici letterari e insegnare la letteratura italiana richiede l'idea di una sua nuova attualità. A sua volta questa ha a che fare con il modo con cui il significato della letteratura si è andata concretamente sviluppando e precisando a partire dal modernismo e poi soprattutto negli ultimi decenni. Nel corso del Novecento, il senso della vita è sempre più quello della nuda vita, senza più pesanti diaframmi ideologici. Il momento problematico, riflessivo, esistenziale, emotivo, è balzato in primo piano. La stessa passione politica, civile e morale ha acquistato, nell'ultimo mezzo secolo, una dimensione nuova, ricca più di domande che di risposte, e capace di coinvolgere una prospettiva che va al di là della nazione per riguardare il destino di ogni uomo o anche del genere umano nel suo complesso. Si pensi alle conclusioni di scrittori eticamente e politicamente impegnati come Primo Levi di *Se questo è un uomo* e *La tregua*, o il Pavese di *La casa in collina*, o il Fenoglio che intitola il suo capolavoro sulla guerra partigiana *Una questione privata*.

La grande scommessa problematica ed esistenziale della letteratura moderna, la sua ricerca inquieta e inconclusa di senso, la sua apertura, le sue domande e il suo bisogno di risposte definiscono una prospettiva di significato da elaborare insieme; non raccontano un'identità data, ma scommettono su un'identità futura, da costruire con il lettore. Nello stesso tempo questa letteratura richiede una passione civile di tipo nuovo, volta non già a narrare un mito del passato, ma a delineare un nuovo possibile racconto, non più nazionale, ma planetario. La marginalità del critico letterario, rappresentando il destino di tutti i marginali, può allora diventare una forza e, insieme, una ragione di nuova identità.