

Da *Athanos*, XIX, 12, 2008-09, *Globalizzazione e infunzionalità*, a cura di A. Ponzio, Roma, Meltemi, 2009, pp. 223-241.

ERNESTO MIRANDA

IL NARCISISMO FERITO.
PER UNA RILETTURA DEL “LAVORO CRITICO”
DI ARCANGELO LEONE DE CASTRIS

Ti comporti come un monarca assoluto, che si accontenta delle notizie fornitegli dai suoi più alti funzionari, senza mai scendere in mezzo al popolo per ascoltarne la voce.
(S. Freud)

1. *De Castris rimosso*

“Il pensiero carcerario di Gramsci è stato di fatto sostanzialmente rimosso; si vuol dire, tra tanti studi importanti e parziali, rimosso nel suo asse centrale di riflessione teorico-politico e di analisi storico-sociale. Ha vinto tra noi l’idealismo” (de Castris 1997: 96). Così de Castris su Gramsci; ora, *mutatis mutandis*, lo stesso si può dire del suo pensiero e della sua opera che, certo non ignorati, sono stati però rimossi¹ nel loro asse centrale, per ragioni che non sarà inutile interrogare. Tanto più in quanto l’esistenza della rimozione – se indagata nelle sue matrici profonde e compresa a partire dagli effetti che produce – rivela, sintomaticamente, le contraddizioni ed i pregiudizi di una cultura che costruisce, difende e riproduce la propria immagine idealizzata, rifiutando ogni offerta di consapevolezza relativa alla genesi ed alla formazione della propria identità. “Dovunque il lavoro intellettuale si è sviluppato in termini di massa, il bisogno diffuso di interrogare il proprio ruolo produttivo sembra essersi scontrato con la indisponibilità complessiva di un sapere in cui il soggetto della conoscenza ritiene di poter interrogare tutto, tranne che se stesso, la propria formazione, la propria storia” (de Castris 2001: 9). Il fatto è che un tale atto conoscitivo costringerebbe l’intellettuale a misurarsi con la verità della propria origine, con i condizionamenti sociali che ne determinano l’identità, con le ragioni materiali che, contaminando la pretesa purezza del ruolo, ne minacciano l’autonomia. L’intellettuale, cioè, non può tollerare l’esistenza di un discorso critico che ricostruisca, nella sua genesi materiale, la storia di quelle pratiche di sublimazione su cui ha fondato il suo ruolo e costruito la propria funzione. In questo senso la rimozione della dimensione storico-sociale della autocoscienza intellettuale e la sublimazione, tutta idealistica, dei valori fondanti il suo ethos, svolgono un ruolo che non è mai stato neppure messo in questione. La cultura, narcisisticamente paga della sua immagine, si nega ad ogni offerta di consapevolezza e rimuove ogni discorso critico che metta in pericolo le gratificanti proiezioni ideali del suo narcisismo. Si tratta di ciò che in linguaggio psicanalitico potremmo definire una “resistenza”. Una resistenza prodotta dalla ferita inferta ad una

¹ A riprova della avvenuta rimozione del pensiero critico di de Castris mi permetto di citare R. Luperini che, a titolo di esempio, nota come “persino la pur eccellente Guida allo studio della letteratura di Ceserani, così prodiga di nomi e pronta a sciorinare anche quello dell’ultimo giornalista americano che si sia occupato di letteratura, non rammenta neppure Leone de Castris. La gestione dell’oblio è d’altronde parte integrante di qualsiasi strategia del potere (culturale e non)” (Luperini 2000: 226).

autocoscienza, quella intellettuale, tenacemente arroccata in difesa del suo statuto ideale (il primato dei suoi valori) per principio non verificabile e di fatto non verificato.

Le ragioni per le quali il discorso critico di de Castris è stato, lo ripetiamo, sostanzialmente rimosso, vanno cercate qui: in questa resistenza che certo non rinvia ad una difficoltà di ordine intellettuale – il discorso di de Castris si snoda con vigorosa chiarezza, estraneo com'è al compiaciuto esoterismo di tanto ermetismo critico contemporaneo – ma “ad una difficoltà di ordine affettivo, qualcosa che aliena i sentimenti di coloro che vengono in contatto con esso”². In un suo celebre saggio Freud ricorreva al concetto di resistenza per spiegare la pregiudiziale avversione della cultura ufficiale nei confronti di quelle tre svolte epistemologiche che avevano trasformato radicalmente gli orizzonti del sapere tradizionale e ferito alla radice “l'universale narcisismo degli uomini”³. In particolare la psicanalisi aveva contribuito, secondo Freud, alla demolizione di due tra le più resistenti proiezioni narcisistiche: la superiorità dello spirituale sul materiale e l'autonomia della coscienza. Essa aveva cioè offeso l'io nel suo orgoglio e l'io, da parte sua, aveva risposto a questa offesa rifiutando in blocco la teoria psicanalitica. Non diverso è il destino del discorso critico di de Castris, che infligge un duro colpo al narcisismo dell'intellettuale, denunciando l'infondatezza della autonomia della cultura e ricostruendone la genesi sul terreno della prassi reale e della storicità concreta e materiale. “Credo che le ragioni dell'eventuale scandalo, siano tutte inerenti all'apparenza provocatoria di questa ipotesi di storicizzazione; e che cioè la reazione dello scandalo sia una espressione coerente e ultimativa della difesa della partenogenesi delle idee, che è l'asse portante della autocoscienza intellettuale” (de Castris 2001: 26). Un'autocoscienza che non vuole e non può fare a meno della sua pretesa assolutezza, della sua presupposta autonomia. Al punto di giungere ad identificare ogni suo prodotto con un atto di coscienza, “nonostante l'evidenza del fatto che per la mente debbano continuamente passare molte più cose di quante non ne percepisca la coscienza” (Freud 1976: 115). Ad essere rimosso è dunque tutto ciò che non rientra nel dominio di un'autocoscienza intellettuale ipostatizzata nella sua assolutezza e nella sua autoreferenzialità quale luogo di una dialettica perfettamente circolare.

Ciò che qui è all'opera è quell'orrore della materialità (cfr. de Castris 2001: 34) di cui lo spiritualismo e l'idealismo dell'estetica del Novecento (tanto più resistenti in quanto operanti, con il loro mai criticato impianto categoriale, persino in quelle posizioni che rivendicano un approccio materialistico se non tout-court marxista) sono i sintomi più evidenti. In Croce che, come si vedrà, è stato per de Castris il promotore, nonché il più autorevole teorico, di quel progetto di egemonia che, ancora oggi, e a dispetto di tanto anti-crocianesimo esteriore, risulta di fatto vincente; in Croce, dicevamo, la rimozione della materialità è esplicitata con forza, proprio in apertura di quella *Estetica* che costituisce il perno ed il fondamento dell'intero sistema crociano, nonché il centro di diramazione

² S. Freud 1976: 109. Il riferimento al testo freudiano e, più in generale, al lessico psicanalitico sono, nel contesto del presente studio, funzionali all'ipotesi della esistenza di una dimensione inconscia della cultura che il discorso critico non può e non deve ignorare. Del resto un impiego metaforico del linguaggio psicanalitico è massicciamente presente nello stesso discorso del de Castris.

³ Cfr. Freud 1976, pp.109-116. Le tre teorie cui Freud si riferisce sono, come è noto, la teoria copernicana, il darwinismo e la stessa psicanalisi.

dei suoi più duraturi e resistenti effetti ideologici. “La materia, nella sua astrazione, è meccanicismo, è passività, è ciò che lo spirito umano subisce, ma non produce [...], ciò che nell’uomo è di brutale e d’impulsivo, non il dominio spirituale, quello in cui consiste l’umanità” (Croce 1958: 8).

La materialità, in quanto mera passività, opacità che minaccia la cristallina autoreferenzialità dell’atto creativo, è subordinata al momento formale (spirituale) che la sussume e comprende in un abbraccio mortale. “In quei momenti meglio ci accorgiamo della profonda differenza tra materia e forma; le quali sono non già due atti nostri, di cui l’uno stia di fronte all’altro, ma l’uno è un di fuori che ci assalta e ci trasporta, l’altro un di dentro che tende ad abbracciare quel di fuori e a farlo suo” (*ibid.*). Non diversamente, almeno per ciò che concerne l’angolazione del nostro discorso, Heidegger – altro padre spirituale di tanta estetica novecentesca – fonda sul rifiuto della storicità reale il suo recupero della funzione mistico-promozionale del pensiero e della poesia, intesi, idealisticamente e sullo sfondo della ipostatizzazione ontologica del linguaggio, quali luoghi sorgivi di una inverificabile, perché originaria, “messa in opera” di storicità destinale.

Tutto questo lavoro ideologico, che consegna ad un continuismo di fondo la cultura contemporanea, riproduce *ad libitum* quel pregiudizio idealistico della autocoscienza intellettuale che, in forza della sua diffusione capillare, diviene senso comune. Ed è ancora una volta Croce ad evidenziare la perfetta circolarità di senso comune e riflessione filosofico-critica, quando nel suo *Breviario di estetica* pone come già implicita ed operante nel senso comune (benché non ancora riconosciuta) quella definizione essenzialistica del fatto estetico che il filosofo è chiamato ad elaborare in ambito teoretico. La verità dell’arte (la conoscenza della sua essenza) è cioè già interamente contenuta nei giudizi formulati dal senso comune e l’opera del filosofo non consiste in altro che nell’esercizio maieutico (“la forza dell’eterno procedere socratico”) (Croce 1990: 17) di esplicitare l’implicito e di legittimarlo mediante pratiche discorsive, per così dire, professionali. Insomma la filosofia legittima il senso comune che la inverte. La circolarità è perfetta e, si postula, virtuosa⁴: l’essenza dell’oggetto precede e fonda l’esistenza dell’atto conoscitivo. L’idea preesiste alla cosa. A non essere interrogata criticamente, a non essere messa in questione è la natura dell’oggetto estetico, la genesi delle sue forme e delle sue funzioni. “L’arte deve presupporci – deve supporre a priori, prima del discorso che in qualunque modo tenti di conoscerla – perché possa dirsi cos’è e come si riconosce” (de Castris 2001: 88). Ed è appunto nella legittimazione di questo presupposto che vanno cercate le ragioni della resistente fortuna del crocianesimo, e precisamente nella sua capacità di fondare lo statuto della cultura “nella fissazione teorica non già solo della sua autonomia relativa rispetto alla crisi, ma della sua assoluta e permanente necessità” (de Castris 1991: 193). Il bisogno di identità e di senso dell’intellettuale in crisi trovava e trova qui, in questa assolutizzazione della cultura, la risposta sperata. Ed è appunto un tale primato assoluto della coscienza che de Castris mette in questione storicizzando le pratiche intellettuali e ricostruendone i processi di formazione a partire dalla socialità

⁴ “L’arte è ciò che tutti sanno che cosa sia. E, veramente, se in qualche modo non si sapesse che cosa essa è, non si potrebbe neppure muovere quella domanda, perché ogni domanda importa una certa notizia della cosa di cui si domanda, designata nella domanda, e perciò qualificata e conosciuta” (vi: 15).

in esse immanente. Ma può l'intellettuale-Narciso riconoscersi in questo specchio? Ciò che gli si propone è niente di meno che la conoscenza di sé.

Ti comporti come un monarca assoluto, che si accontenta delle notizie fornitegli dai suoi più alti funzionari, senza mai scendere in mezzo al popolo per ascoltarne la voce. Volgi lo sguardo su te stesso, esplora le tue profondità, impara innanzi tutto a conoscerti. (Freud 1976: 115-116)

Ma conoscersi, in questo caso, significa rinunciare a quei valori su cui l'intellettuale fonda la sua autocoscienza, riconoscerne la storicità, la materialità, le implicazioni politiche e sociali; significa, in ultima istanza, accogliere “le rivelazioni più inattese su ciò che meno vogliamo sapere di ciò che siamo”⁵. Il discorso critico di de Castris, insomma, provoca un ritorno del rimosso a fronte del quale l'intellettuale reagisce difensivamente, riconfermando in blocco i valori su cui fonda la propria identità-diversità e respingendo, di fatto, una tale ipotesi critica⁶. E, tutto ciò, nonostante il fatto che in nessun modo un tale discorso critico intenda negare la cultura o svalutarne le funzioni. La cultura, infatti, è “una condizione concretissima della nostra vita” (de Castris 2001: 25). Non si tratta, dunque, né di rifiutarla (cosa del resto impossibile) né di subordinarla ad altre attività umane (la politica, l'economia) astrattamente intese come momenti eterni di una dialettica dei distinti. Si tratta, invece, più semplicemente, di analizzarne le funzioni e le forme, “a partire da un'ipotesi di conoscenza storica che per noi intellettuali si può definire autocritica” (*ibid.*).

Può apparire paradossale il fatto che, nonostante l'evidenza delle argomentazioni, questa proposta di ricerca continui ad essere ignorata, persino (e su ciò dovremo tornare) all'interno di aree culturali ispirate al marxismo. Il fatto è che “il fattore patologico” della nostra cultura – diremo parafrasando Freud – “non è l'ignoranza in sé, ma la radice di questa ignoranza che affonda nelle resistenze interiori; sono queste che per prime hanno generato l'ignoranza e tutt'ora la mantengono” (Freud 1976: 94). E sono, dunque, queste che vanno attaccate con le armi della critica: scavando nel profondo della identità culturale e ricostruendo genealogicamente i processi di formazione di quelle categorie che, ipostatizzate nella forma di eterni principi della ragione, presiedono al funzionamento difensivo-immunologico delle strategie di riproduzione corporativistica del ceto intellettuale. Perché le resistenze funzionano come un vero e proprio sistema immunitario: una fitta rete di anticorpi che debella sul nascere ogni contagio ad opera dello spirito critico. Ma allora sgretolare queste resistenze, mostrarne il contenuto ideologico, è il primo, ineludibile, compito di un lavoro critico che non voglia limitarsi alla ratificazione dell'esistente o alla sua apologia.

2. Critica e ideologia

⁵ Bourdieu 1997: 15. Ci piace qui sottolineare come, pur nella diversità di campi di analisi e di formazione culturale, le ricerche del sociologo francese, di recente scomparso, e quelle dello studioso pugliese convergano nell'affermare la storicità e materialità delle pratiche intellettuali, mai rilevate da una koinè intellettuale interamente volta a difendere e diffondere i propri, sempre più fittizi, privilegi di casta.

⁶ Ha scritto Bourdieu: “per parte mia sono convinto che quando si tratta di pensare le cose della vita intellettuale sulle quali è riposta tanta parte dei nostri investimenti, il rifiuto di sapere [...] è particolarmente intenso e particolarmente diffuso” (ivi: 10).

Ed è nel perseguire un tale compito che il pensiero di de Castris interseca e continua quello di A. Gramsci; in particolare, riprendendo la sua lucidissima critica dell'ideologia, sostanzialmente rimossa persino dalle pur varie e generose reviviscenze del gramscianesimo novecentesco. Ed è proprio nella risemantizzazione del concetto di ideologia che va individuato uno dei contributi più originali e meno recepiti del lavoro critico di de Castris. La questione è complessa e merita una trattazione analitica – tanto più perché de Castris non l'ha sistematicamente trattata in un luogo specifico della sua opera, lasciando piuttosto che la sua teoria della critica della ideologia trasparisse dalla pratica concreta del suo lavoro in quanto, di fatto, sempre sottintesa. Ora la questione della possibilità d'esistenza della critica della ideologia si è, nella più recente riflessione filosofica, arenata sulle secche di un'aporia che potremmo riassumere in questi termini: come può la critica denunciare la parzialità delle forme ideologiche di coscienza senza cristallizzarsi dogmaticamente nella forma di un sapere assoluto pregiudizialmente sottratto ad ogni possibile interrogazione relativa al suo statuto? E ancora: se l'orizzonte storico (cui apparteniamo) ci precede e, precedendoci, costituisce il presupposto (l'orizzonte di precomprensione) di ogni nostro giudizio, come può darsi critica che non presupponga quei pregiudizi che si propone di criticare? “Una critica esaustiva dei pregiudizi – e dunque delle ideologie – è impossibile, in assenza di un punto zero dal quale tale critica possa essere mossa” (Ricoeur 1994, p 331). E un tale punto zero non può essere attinto se non nel costituirsi di una Scienza come sapere assoluto autoponentesi ed autofondantesi.

A me pare che de Castris aggiri di fatto, nei modi e nelle forme del suo lavoro critico, questa aporia. E lo fa situandosi coerentemente al di fuori di quell'orizzonte metafisico - che oppone universale e particolare, assoluto e relativo - su cui l'aporia sopra delineata si fonda. Perché il suo modo di fare critica si esercita in primo luogo come negazione di quei principi che, autoponendosi come universali ed assoluti, istituiscono, nella forma di una inverificabile alterità-opposizione al loro impregiudicato esistere, ciò che è relativo e ciò che è particolare. L'idiosincrasia di de Castris per ogni fare critico che assuma la forma del “Metodo” conferma la sua estraneità ad un tale procedimento di carattere metafisico. Il fatto è che ogni discorso critico mediato da un presupposto metodologico (un modello costante) predetermina i suoi esiti e i suoi approdi, costruisce e decide a priori le proprie vittorie. Ad un sapere così costituito de Castris oppone

un processo conoscitivo articolato e sperimentale, e per questo non formalizzabile in un metodo; perché un metodo, in quanto strumento tecnico predisposto perché funzionale a valori già definiti, tende a fornire uno schema interpretativo che nella sua applicabilità multipla elude il fuoco visivo di una conoscenza aperta sperimentalmente a esperienze individuali, a forme espressive non ripetibili (de Castris 2001: 38).

Una tale forma di conoscenza (empirica, sperimentale, materialistica) si sottrae, di principio e di fatto, alla falsa alternativa Scienza-ideologia su cui, come si diceva, si è arenato il dibattito odierno. Il passaggio dalla ideologia alla “scienza”, infatti, si realizza in de Castris come passaggio “dalla parzialità alla criticità del conoscere, dalla fenomenologia apologetica delle forme creatrici alla critica

delle forme di coscienza”⁷ (de Castris 1989: 8). Come passaggio cioè dalla presupposizione irriflessa del proprio esserci alla critica genealogica delle proprie forme. Ma se è così – se la critica si oppone all’ideologia non come un Assoluto ad un relativo, ma come un sapere autocritico ad un sapere che presuppone dogmaticamente se stesso – se è così, allora la possibilità di esistenza della critica della ideologia non solo è fatta salva, ma è legittimata nei suoi procedimenti e nelle sue forme. Di più: di una tale critica viene, implicitamente, affermata l’urgenza e la necessità. Se, infatti, la scienza non si contrappone più all’ideologia come l’astrattamente vero all’astrattamente falso, allora si è costretti a riconoscere all’universo ideologico un ruolo specifico e non semplicemente subordinato a quello della struttura produttiva di cui sarebbe soltanto il riflesso. La critica dell’ideologia diventa un atto tout-court politico. Qui è più che mai viva ed operante la lezione di Gramsci.

Si può dire che non solo la filosofia della prassi non escluda la storia etico-politica, ma che anzi la fase più recente di sviluppo di essa consista appunto nella rivendicazione del momento dell’egemonia come essenziale nella sua concezione statale e nella valorizzazione del fatto culturale, dell’attività culturale, di un fronte culturale come necessario accanto a quelli meramente economici e meramente politici (Gramsci 1991: 239).

Qui la rivendicazione dell’urgenza e della necessità della critica dell’ideologia si accompagna alla chiarificazione della centralità del fatto culturale inteso come elemento costitutivo, e non subordinato, della dialettica storica.⁸ Gramsci è chiarissimo: a chi (Croce) aveva criticato la filosofia della prassi per la sua sottovalutazione della storia etico-politica, identificata con la mera parvenza, egli replica che “il giudizio contenuto nel termine apparenza per le superstrutture è nient’altro che il giudizio della storicità di esse espresso in polemica con concezioni dogmatiche popolari e quindi con un linguaggio metaforico adatto al pubblico cui è destinato” (Gramsci 1991: 240). Le ideologie sono invero realtà concretissime, atti pratici che, nel loro rapporto dialettico con le strutture produttive, determinano il corso della storia. Sottovalutarne il ruolo significherebbe commettere un errore fatale: sul piano pratico-politico prima ancora che su quello teorico. Di più: significherebbe ridurre la filosofia della prassi ad un “formulario meccanico che dà l’impressione di avere tutta la storia in tasca” (Gramsci 1991: 163). La pretesa di spiegare “ogni fluttuazione della politica e della ideologia come espressioni immediate della struttura deve essere combattuta teoricamente come un infantilismo primitivo” (Gramsci 1991: 122) che ignora la complessità della dialettica reale, l’intersecarsi in essa di piani e livelli differenti, relativamente autonomi, ma mai separati perché costituenti un unico, indivisibile, processo. La distinzione, ad esempio, tra forma e contenuto, implicita nella nozione di blocco storico, è, chiarisce Gramsci, una distinzione semplicemente didascalica: “perché le forze materiali non sarebbero concepibili storicamente senza forma e le ideologie sarebbero ghiribizzi individuali senza le forze materiali” (Gramsci 1991: 60).

⁷ La “parzialità” cui si riferisce de Castris è la parzialità di quella cultura che riproduce l’autonomia e la separatezza della funzione, occultando la storicità del fatto culturale. È, cioè, la parzialità del Valore, la parzialità dell’Assoluto.

⁸ Quanto poco sia stata recepita questa indicazione gramsciana dal marxismo novecentesco è facile verificare. Di fatto ci si è attardati a riflettere la sterile contrapposizione di struttura e sovrastruttura: a volte enfatizzando in senso

La lezione gramsciana è stata fruttuosamente assimilata da de Castris che ha saputo tradurre in pratica critica concreta queste densissime precisazioni teoriche. In primo luogo riconsegnando alla critica delle ideologie il terreno su cui va esercitata: il terreno della storicità concreta, intesa quale luogo di coagulazione dialettica (contraddittoria, conflittuale, aperta) di forze materiali e forme coscienziali. In questo senso la critica dell'ideologia non può che tradursi in un paziente lavoro di analisi, sempre sorretto dalla consapevolezza che "ogni frammento di analisi rivela che dentro i processi della società ha operato politicamente un sistema di condizionabilità oggettive che è il sistema culturale, l'esercizio dominante dell'egemonia; un elemento tutt'altro che univoco e fatale, ma certo assai resistente, pur nella sua contraddittorietà, alle spinte della critica reale" (de Castris 1997: 7). Il sistema culturale non è insomma qualcosa che sta, per così dire, al cospetto della struttura produttiva come suo riflesso spettrale: esso sta dentro la storia e contribuisce a determinarne le logiche e i conflitti. Ciò che qui vien messo in chiaro è la funzione politica della cultura, il suo radicarsi nella socialità concreta e materiale, il suo riprodursi ed organizzarsi in sistemi ideologici relativamente autonomi, la sua capacità di "incidere a molti livelli nella autocoscienza della società, nella formazione degli orientamenti politici, dei codici della mentalità e del senso comune" (de Castris 1997: 8). Le ideologie insomma vanno criticate a partire dal loro radicarsi in un sistema produttivo specifico (sebbene non autonomo). Perché esiste una produzione delle idee esattamente come esiste una produzione delle merci. Esiste una industria delle coscienze che produce effetti realissimi: produce identità, passioni, mentalità diffuse; produce (contribuisce a produrre) la storia concreta dei gruppi e dei soggetti⁹. Vi sono cioè "due livelli di storia, ambedue oggettivi e sociali perché ambedue attivi ed incidenti sulla formazione di nuovi processi sociali" (de Castris 1973: 33). La critica della ideologia deve, se non vuole mancare il suo oggetto, collocarsi nel punto di tangenza tra questi due livelli per coglierne, pur nella consapevolezza della relativa autonomia delle rispettive forme e funzioni, il reciproco condizionarsi. La complessità dell'oggetto richiede un approccio che sappia render conto di una tale complessità, evitando la tentazione esiziale di un riduttivismo (sia esso sociologico o formalistico) di comodo. Per quel che concerne nello specifico la critica letteraria, essa deve sapersi situare "al vertice di quell'angolo formato dall'ascissa verticale che va dalla struttura all'ideologia, e dalla ordinata orizzontale che rappresenta la tradizione, dalla sfocatezza della sua origine al punto lucidissimo del suo versarsi nell'ideologia" (de Castris 1973: 33). Qui la critica incontra l'opera dell'intellettuale come prodotto ideologico, ovvero come luogo in cui si produce una mediazione attiva in nessun modo leggibile-interpretabile come mero riflesso delle contraddizioni reali. Va inoltre precisato che l'incontro tra storicità strutturale e tradizione culturale, tra forze materiali e forme di coscienza non si realizza soltanto al vertice dell'angolo: fasce di congiunzione connettono infatti tutti i

deterministico il ruolo della struttura produttiva, altre volte rivendicando difensivamente l'autonomia impregiudicata della cultura. In un caso come nell'altro dimidiando la dialettica storica reale

⁹ L'ideologia non si limita a giustificare, mistificandola, la prassi politica ed economica della classe dominante. Essa produce forme del conoscere e del rappresentare, "codici di comportamento collettivo, modellizzazioni di scelte sociali, trasmissioni e selezioni di valori attivi» che incidono in varia misura sul sociale, "nell'esaltare conflitti o nell'occultare processi, nel dirottare bisogni o nel segnalare in codice istanze reali" (de Castris, 1973 ; 35-36).

punti delle due linee, in una dialettica della perfetta reciprocità. Perché “la tradizione è stata sempre forma dell’essere sociale, e la socialità sincronica è stata sempre referente reale della formalizzazione ideologica” (de Castris 1973: 34). Una forma di critica che non tenti neppure di sbrogliare il complesso intrecciarsi di questi fili (in una trama tutt’altro che schematico-simmetrica) manca completamente il suo oggetto e si costituisce di fatto come pseudocritica, incapace di cogliere nella letteratura – e in genere nei prodotti ideologici – la socialità delle formalizzazioni e la specificità delle risposte che, con i loro strumenti operativi, gli intellettuali forniscono ai processi reali.

3. *La critica della pseudocritica.*

“Praticando una critica non realmente critica si riproduce la funzione conoscitiva, ma conoscitivo-parziale, e dunque anche oggettivamente separante-occultante, che la cultura (l’arte) nella sua vita storica ha esercitato” (de Castris 1973, pp. 37-38). La pseudocritica dunque non solo manca l’incontro con il suo oggetto (quale che sia), quanto anche contribuisce a riprodurre quei Valori e quei Principi che la rendono immune ad ogni verifica realmente critica. L’assunzione irriflessa dei suoi codici ideali determina, cioè, un corto circuito teorico che manifesta i suoi effetti nella impossibilità, non dico di conoscere, ma anche soltanto di interrogare il senso delle sue funzioni. Si comprende allora perché il percorso critico di de Castris debba gioco forza presentarsi come offerta di una pausa di discontinuità che interrompe il flusso di una storia culturale camaleonticamente riproducentesi nei suoi presupposti essenziali. È questo continuismo di fondo che va messo in questione: un continuismo che, persino nelle forme più platealmente “rivoluzionarie” e sperimentali della cultura del Novecento, si è espresso rivendicando l’autonomia naturale della cultura e la sua funzione privilegiata. Ovviamente la critica del continuismo non si traduce affatto, nel nostro caso, in una, sia pur rinnovata, versione di quelle filosofie della storia che tutto riportano ad un unico, sempre identico, principio. La categoria del continuismo, così impiegata, finirebbe per annegare ogni differenza nelle tenebre di una notte metafisica in cui tutte le vacche sono nere; sacrificando così la ricchezza dell’analisi (essenziale ad ogni atto realmente conoscitivo) ad un riduzionismo privo di sbocchi. Altro che critica. Ma con de Castris non si corre certo questo rischio. L’individuazione di una condizione comune implicita ed operante nelle forme storicamente differenziate di discorso intellettuale non comporta il misconoscimento della varietà delle risposte, né il sacrificio della specificità irripetibile delle singole opere, che vanno interrogate a partire dalla loro storicità peculiare e non immerse nel magma indifferenziato di una Storia metafisicamente pensata. Se uno cioè è il presupposto, “numerossissimi sono i modi in cui questo presupposto agisce nelle esperienze dei linguaggi specifici e individuali, cioè nelle risposte delle singole coscienze alle sollecitazioni del contesto storico”. (de Castris 2001: 169) Ovviamente il differenziarsi delle singole opere in forza della irripetibile storicità che le informa non costituisce affatto una confutazione *in re* di quel continuismo che segna in profondità la cultura novecentesca, e che non si spiega in forza di una mistica partecipazione ad un’idea sovratemporale, ma

per la capacità delle forme ideologiche che in esso si riproducono di fornire una risposta particolarmente efficace e duratura alla crisi storicamente determinata del ruolo intellettuale. Una crisi che, non certo riconducibile ad una sorta di idealistica entropia della civiltà, si produce in ragione del confluire, tra Otto e Novecento, di tendenze immanenti al processo storico e concomitanti nel determinare l'esautorarsi del ruolo tradizionale dell'intellettuale. Sono le nuove forme di divisione del lavoro (anche intellettuale), i processi di mercificazione dell'arte, la crisi irreversibile delle tradizionali forme di mediazione politico-culturale, l'emergere di nuovi soggetti e di nuovi conflitti a svuotare il ruolo dell'intellettuale delle sue funzioni e a privarlo del suo mandato sociale. A questa "piena della storia" l'intellettuale non può far altro che opporre gli argini di una strategia difensiva che, pur esprimendosi in forme di volta in volta differenziate, si ancora, in ultima istanza, e disperatamente ad una rivendicazione di autonomia fondata sulla inverificabile assolutezza della cultura. Sono queste le ragioni oggettive di quel continuismo che, "tra le tante diversità che una analisi corretta non può non misurare", si esprime nell'assunzione di un presupposto comune (il Valore della Cultura) "che si pone nei termini di una definizione essenzialistica e perciò aprioristicamente sottratta alla conoscenza storica". (de Castris 1991: 10) All'opera è qui quel resistente retaggio idealistico che si riproduce non solo, e ovviamente, nei discorsi critici più scopertamente epigonali, quanto anche nelle più innovative espressioni di una cultura che rivendica l'originalità delle proprie procedure e proclama la matrice anti-idealistica del proprio metodo.

Riguardo a questa dimensione profonda nemmeno il marxismo ha rappresentato una critica materialistica dell'estetica, e perciò una alternativa conoscitiva alla tradizione che in varie forme alimenta le nostre esperienze di critica letteraria. La difesa della natura assoluta del valore-arte, della sua autonomia [...], non ha ceduto un millimetro del suo spazio alla invadenza etico-contenutistica dello storicismo (e marxismo) critico-letterario. (de Castris 1991: 13)

Il caso Lukacs è, da questo punto di vista, paradigmatico. De Castris dedica pagine di straordinario vigore critico alla ricostruzione del percorso teorico del filosofo ungherese e scorge, al fondo delle complesse mediazioni di cui è intessuta la sua opera, un bisogno resistentissimo di autoidentificazione intellettuale che si traduce, da un lato, nell'impostazione metodologico-aprioristica della sua filosofia, dall'altro, nella rivendicazione del primato della teoria e dell'estetica. La categoria della totalità, nel suo caratterizzare l'intero percorso di Lukacs – dall'esistenzialismo tragico degli anni giovanili al marxismo teorico della maturità – costituisce, ad un tempo, il fondamento di continuità tra le varie stazioni del suo itinerario e la spia più evidente del legame mai reciso con la grande tradizione idealistica. Già nella sua fase giovanile, infatti, il pensiero lukacsiano si cristallizza nella forma di un sistema di strutture oppositive che nel porre la scissione pone, ad un tempo, l'esigenza di una ricomposizione di ordine spirituale che restauri la totalità infranta. Una totalità che il Lukacs giovanissimo de *L'anima e le forme* pensa ancora come inattingibile, e che in *Teoria del romanzo* si pone come momento ideale e principio regolativo dell'opera romanzesca, ma che, nell'uno come nell'altro caso, decide già l'articolazione e lo sviluppo della sua ricerca, tracciando le coordinate di una rotta che lo porterà alla conversione al marxismo. Il fatto è che il sistema oppositivo che regge e

condiziona la riflessione giovanile di Lukacs predispone, nel suo stile metaforico-evocativo, “un ruolo nuovo dell’intellettuale, subito prima che la rivoluzione d’Ottobre segnali con forza imprevista un nuovo interlocutore” (de Castris 1978: 109). Così si spiega la conversione lukacsiana al marxismo che, proponendosi come latore di una nuova idea di totalità, gli offre, ad un tempo, una inedita occasione di rilancio della funzione dell’intellettuale, ora inteso come guida e faro della classe universale: di quel proletariato cioè predestinato a restaurare l’unità assoluta di un cosmo perfettamente compiuto e a realizzare quell’umanesimo radicale (l’utopia dell’uomo integrale) sognata dal giovane filosofo. Insomma il marxismo viene accolto da Lukacs piuttosto come forma filosofica di elusione della tragicità di un’epoca (l’età della compiuta peccaminosità) che come critica scientifica della realtà storica. La dialettica - cristallizzata nella forma di un Metodo che misura e giudica, in forza della sua assolutezza, la particolarità cieca di un mondo fenomenico mai sottoposto ad analisi - diviene così forma teorica di un potere spirituale contrapposto ad un altro. “Non già, dunque, una analisi dei contenuti storici della realtà, ma un metodo di definizione aprioristica della categoria del superamento della realtà” (de Castris 2000a, p 135). In perfetta continuità con quello hegelismo di cui sempre Lukacs si dirà erede, il marxismo (la sua scientificità) viene fondato sulla assolutezza di un metodo che, per aver assunto il punto di vista della totalità, si presenta come non migliorabile né rettificabile. Ad essere così riconfermato è, ancora una volta, il primato assoluto della Teoria che, predisponendo le opposizioni in un sistema idealisticamente binario (essenza-fenomeno), subordina a sé il reale e, in ultima istanza, lo sussume. Ora questo stesso schema speculativo è all’opera nel Lukacs critico della cultura che organizza il proprio lavoro a partire da schemi rigidi di opposizioni binarie (razionalismo-irrazionalismo, realismo-avanguardia) in cui un polo è sempre identificato con il positivo, l’altro con il negativo. E tutto ciò, naturalmente, non passando attraverso una verifica critica delle proprie asserzioni, ma sulla base della presupposizione di un Valore indicativo di sé e del suo contrario. L’articolazione del discorso critico è così dedotta dalla natura in sé conoscitiva di una forma (il realismo, ad esempio) che decide del valore delle espressioni artistiche, misurandone il livello di funzionalità ideologica. La politicità trascendentale del realismo (categoria eterna dello spirito più che forma storicamente determinata di produzione letteraria), la sua funzione *ipso facto* progressiva, è cioè intrinseca al suo statuto formale, al suo essere modello di un’arte che trascende la datità dell’essere sociale. Come, insomma, la dialettica contiene in sé (nella sua essenza) il momento pratico-rivoluzionario, così “la progressività dell’arte, la sua partitività, tende ad essere misurata dal suo realismo, cioè dalla universalità conoscitivo-coscienziale del suo risultato” (de Castris 1978: 131). L’arte si sottrae alla storia, ne trascende la temporalità dannata. Essa non ritma le azioni, ne prefigura piuttosto, nella purezza delle sue forme, il compimento. Ancora una volta l’estetica (marxista?) presuppone il suo oggetto: lo precostituisce in forma teorica per poi calarlo in una storia ricostruita ad *usum sui*. L’essenza precede l’esistenza.

Lukacs come Croce? Naturalmente – e de Castris lo sa bene – due esperienze così diverse (per formazione politica prima ancora che culturale) non possono essere collocate sullo stesso piano, senza

sacrificare con ciò l'agnello della critica all'altare del pressappochismo. Eppure un dato comune, pur entro prospettive teoriche così diverse, vi è ed è "l'originario e permanente uso filosofico positivo della pratica teorica [...]: e cioè la totalizzazione ideologica di una separazione [...], l'assunzione di una funzione inverificata come di per sé capace di vedere il mondo con occhi puri e di costituire una forma di liberazione del mondo" (de Castris 1978: 135). Ora questo stesso atteggiamento culturale, questa difesa tutta idealistica della cultura e delle sue funzioni, è rintracciabile, sia pure in forme variamente articolate, nelle più significative espressioni dell'estetica marxista del Novecento. Un'estetica che ha sempre subordinato a sé (al culto dei suoi valori) il marxismo, svuotandone la peculiare dimensione conoscitiva: il suo porsi cioè come conoscenza storico-materialistica delle produzioni letterarie. Si è in tal modo riprodotta e riconfermata la natura essenzialistico-salvifica dell'Arte, se ne è salvato il Valore, l'identità sacrale. "Questo pezzo di resistentissima metafisica che è la religione dell'arte usciva indenne dal bagno di marxismo che aveva attraversato la cultura italiana" (de Castris 1991: 19). Lo si ritrova in Franco Fortini: nella sua apologia della poesia capace, essa sola, di riscattare la miseria del tempo presente e di "illuminare il mondo alienato della prassi", opponendogli "un'escatologia che gli dia un senso ed un destino" (de Castris 1972: 104). Lo si ritrova in Galvano Della Volpe: nella categoria della aseità intesa quale criterio aprioristico capace di misurare, in forza della sua natura formale (l'organicità semantica), il grado di poeticità di un testo¹⁰. Lo si ritrova persino in quelle esperienze più coerentemente fedeli ad una ispirazione materialistica (Romano Luperini), in cui pure finisce per essere riaffermato il presupposto inverificabile della Poesia, per sua natura portatrice di una "protesta, impotente e sublimata, nella formalizzazione estetica"¹¹. In ultima analisi è l'intera cultura italiana di sinistra (dal dopoguerra ad oggi) a non essersi saputa liberare da quel retaggio idealistico che risulta particolarmente visibile nei modi di articolazione dei rapporti tra cultura e politica, come testimoniano alcune tra le più significative esperienze intellettuali del secondo Novecento. Da Vittorini che rivendica la funzione immediatamente rivoluzionaria di una cultura irriducibile alle forme della politica¹², a Pasolini che esprime, nei modi di una tragicità irrisolta, quello scandalo del contraddirsi – dell'essere niente di più di una tregua tra i due mondi inconciliabili

¹⁰ "Nella *Critica del gusto* il grande protagonista che opera in profondità [...] è ancora una essenza: non più l'intuizione, il mistero, l'irrazionale, ma l'organico, semanticamente insostituibile" (de Castris 1991: 18).

¹¹ Ivi: 35. In Luperini, insomma, "l'opera d'arte è segno di una sofferenza della contraddizione, cioè di una condizione che è in sé contraddittoria. In quanto prodotto sociale, è sottoposta alla legge del [...] mercato e dei ruoli produttivi; ma per sua natura il suo tipo di aspirazione al valore (al valore non mercificabile, assoluto) non può mai essere cancellato del tutto" (*ibid.*).

¹² La cultura – questa la tesi di Vittorini – tende alla rivoluzione per il fatto stesso di essere ricerca della verità. Essa, dunque, ha tutti i titoli per rivendicare la propria autonomia nei confronti della politica. Non fosse altro che per il fatto di assicurare alla rivoluzione quel problematicismo e quella criticità necessari al costituirsi del mondo liberato in forme non cristallizzate. La cultura cioè "vuole le trasformazioni del mondo. Ma aspira, volendolo, ad ordinare il mondo in un modo per cui il mondo non ricada più sotto il dominio di una [...] necessità, di un automatismo, e possa, al contrario, identificare il proprio movimento con quello della ricerca della verità, della filosofia, dell'arte, insomma della cultura stessa" (Vittorini 1991: 295).

del mito e della coscienza, della Poesia e della storia – che costituisce la croce cui è appesa la sua esperienza letteraria ed esistenziale¹³.

A riprodursi è in ogni caso l'assolutezza del Valore-cultura; una assolutezza che finisce sempre per riconfermare l'esistenza fatale di quel sistema che pure si propone di rovesciare. È questa la ragione per cui la cultura di sinistra non ha saputo dare una risposta politica a quel "sussulto strutturale della nostra società" (il movimento studentesco, il Sessantotto) le cui ansie di liberazione ha risolte nella forma di una "terrorizzata mitologia della integrazione" (de Castris 1972: 220). È così che si produce "quel salto della contraddizione dialettica [...], quell'ideologia della negazione globale [...], che la controcultura degli anni sessanta, dalla sociologia negativa di Francoforte all'avanguardismo elitario di Fortini, dall'irrazionalismo tecnologico degli sperimentali alla riduzione operaistico-archetipica" (de Castris 1972: 222), ha opposto al bisogno di mediazioni politiche del movimento. Ed è così che "la costante metapolitica di tutte le ideologie letterarie del dopoguerra diventa la costante letteraria di tutte le ideologie politiche della contestazione" (de Castris 1972: 225). L'estetizzazione del dissenso (il risolversi-dissolversi della protesta nella assolutezza sublime-inutile dell'atto creativo) è insomma il tratto ideologicamente dominante della risposta della cultura alle forme di contestazione studentesca. E certo non è difficile comprendere le ragioni del prodursi di una tale strategia di ricomposizione estetica delle contraddizioni esplose nel Sessantotto, se solo si pone mente al fatto che il movimento, contestando l'organizzazione e le forme delle istituzioni culturali, metteva in pericolo l'identità di un ceto intellettuale comunque arroccato in difesa dei propri privilegi tradizionali. Si preparava così, in quegli anni, quel clima di estetizzazione diffusa che, con l'estinguersi della conflittualità sociale, evolverà – senza soluzione di continuità – nelle forme nomadistico-plurali della cultura postmoderna. Ma di ciò più oltre. Per ora ci basti rilevare come la sostanza ideologica del sapere (la sua funzionalità sociale) restasse "elusa persino in questo momento di più attento e generoso impegno conoscitivo della cultura marxista. Il patrimonio culturale del passato, evocato dal '68 come produzione non innocente, non era più in discussione. Rimaneva fuori dai rapporti sociali di produzione, fuori di ogni contraddizione." (de Castris 1993: 69) Rimaneva cioè presupposto, sottratto per principio ad ogni ipotesi di verifica critico-materialistica. L'idealismo, ancora una volta, aveva vinto.

4. Di una "intenzionale uscita dal crocianesimo"

Naturalmente la vittoria dell'idealismo, lungi dall'essere l'esito fatale di un processo svoltosi nei cieli della metafisica, è stata, invece, il risultato di una battaglia combattuta sul terreno concretissimo della storicità materiale: è stata una vittoria perseguita con acume strategico e dispiegamento di mezzi. Non è dunque un caso che una pagina centrale del crociano *Breviario di*

¹³ Pasolini, questo è il giudizio di de Castris, ha saputo denunciare l'impossibilità della cultura "a farsi realmente organica ai soggetti della trasformazione sociale», ma non ha saputo (non ha potuto) uscire da questa contraddizione. "Pasolini viveva e immobilizzava in termini assoluti questo dramma irrisolto [...] che si poteva risolvere solo nella

estetica dispieghi i suoi effetti di senso a partire da una insistita metafora militare che conferisce, nella fattispecie, all'estetica il significato di un luogo complessivo di conquista e che investe la riflessione filosofica di una funzione essenziale "per la difesa e il restauro del mondo della coscienza" (de Castris 1989: 12). Si tratta di quel luogo teorico in cui, come si è detto, Croce chiude in circolo riflessione filosofica e senso comune.

E qui si può vedere come la semplicissima formula: che l'arte è intuizione [...], pronunciata ora nel contesto di un discorso filosofico, si riempia di un contenuto storico, critico e polemico [...]. Né farà più meraviglia che la *conquista* filosofica di essa sia costata una somma stragrande di fatiche, perché quella *conquista* è come il metter piede sopra una collinetta lungamente contrastata in *battaglia*, e perciò ha tutt'altro valore dell'agile salita di essa compiuta in tempo di *pace* dal passeggiatore spensierato: non è il semplice punto di riposo di una passeggiata, ma l'effetto e il simbolo della *vittoria di un esercito*. (Croce 1990: 35. Il corsivo è mio)

La filosofia non solo ratifica e legittima i contenuti del senso comune, ma contribuisce in modo determinante a produrli. La coscienza comune, in altri termini, non è un soggetto culturale autonomo, ma il prodotto di una operazione egemonica: essa è costituita "da meccanismi di pensiero, da pregiudizi o da 'libere' scelte che, lungi dall'essere risposte spontanee a un nostro bisogno conoscitivo, sono appunto le sopravvivenze di un dominio ideale che noi ancora accettiamo di riprodurre senza interrogarlo criticamente" (de Castris 1991, pp. 4-5). Si vuol dire che l'intera operazione crociana si svolge nella forma di una strategia di lotta finalizzata alla conquista di un'egemonia capace di imporsi diffusivamente all'intero tessuto sociale, sbaragliando ogni resistenza, occupando tutti i territori del senso comune intellettuale, colonizzando le strutture di produzione e di diffusione della cultura. Tutto ciò aveva compreso Gramsci che appunto individuava in Croce e non in Gentile¹⁴ il suo principale avversario in quella lotta per l'egemonia che costituisce un passaggio obbligato della strategia complessiva del proletariato in vista della costruzione di un blocco storico antagonista. È in questo senso (e solo in questo senso) che va intesa l'affermazione gramsciana secondo cui "per noi italiani essere eredi della filosofia classica tedesca significa essere eredi della filosofia crociana" (Gramsci 1991: 250). Se infatti Croce è la guida di un partito ideologico impegnato nella costruzione di un'egemonia destinata a durare ben oltre i tempi brevi dell'esperienza fascista e capace di esprimere e legittimare a tutti i livelli gli interessi della borghesia italiana, allora essere eredi della filosofia crociana non può significare, per Gramsci, ereditarne le funzioni ed il senso ideologico. Tutt'al contrario, il rapporto di Gramsci a Croce non poteva essere che polemico: nessuna continuità o subalternità, ma rottura, salto epistemologico, inversione politica. Ha giustamente osservato Eugenio Garin: "il rapporto Gramsci-Croce, di cui si è così spesso parlato a sproposito, non si ha da intendere nei termini di un concordismo "crocio-gramsciano", che è stato uno dei peggiori equivoci della

regressione alla separatezza sacrificale della poesia, nel potere autoconsolatorio della diversità che rifiuta il movimento e la storia" (de Castris 1993: 11).

¹⁴ Ovviamente Gramsci non sottovalutava affatto l'importanza e il ruolo dell'ideologia attualista, se è vero che, dopo aver sostenuto la necessità di articolare la lotta per l'egemonia a partire da una resa dei conti con la filosofia crociana, aggiungeva: "ma la filosofia di Croce non può essere tuttavia esaminata indipendentemente da quella del Gentile. Un Anti-Croce deve essere anche un Anti-Gentile" (Gramsci 1991: 250).

provincia culturale italiana, ma nei termini di una lotta consapevole contro la punta più avanzata di una situazione da rovesciare” (Garin 1974: 341). E infatti, per Gramsci, si trattava appunto di rovesciare il crocianesimo (esattamente come per Marx si trattava di rovesciare lo hegelismo), al fine di vanificarne gli effetti ideologici: a partire dal più resistente e diffuso, quello che postula l’autonomia e l’universalità della cultura.

L’illusionismo dialettico del Croce consegue vertici assoluti quando, ad esempio, legittima le sue vittorie, mostrando che esse sono conseguite certo contro il suo avversario “e pure in compagnia di esso”.¹⁵ Non si può, io credo, rivendicare in modo più persuasivo l’universalità di una vittoria di parte. L’intenzionalità filosofica della strategia crociana – la sua funzione universalistica implicita nella natura assoluta della cultura – è fatta salva: l’idealismo non ha nemici, semmai avversari – la sua battaglia non è mai di parte. Gramsci coglie con chiarezza il senso dell’operazione di Croce e scorge, a fondamento dello storicismo crociano, la forma di una “storia a disegno” che si rivela perfettamente funzionale alla legittimazione di una forma di Stato e di cultura capaci di farsi garanti della legalità e della trasparenza del conflitto politico. “Ma come può confondersi questo fatto empirico col concetto di libertà, cioè di storia? Come domandare che le forze in lotta moderino la lotta entro certi limiti (i limiti della conservazione dello Stato liberale) senza cadere in arbitrio e nel disegno preconcepito?” (Gramsci 1991: 279) Il fatto è che in Croce la libertà non è una meta da conseguire attraverso la prassi storica, ma la forma spirituale della storia stessa: il suo presupposto, non il suo fine.

Quando, dunque, si ode domandare se alla libertà sia per toccare quel che si chiama l’avvenire, bisogna rispondere che essa ha di meglio: ha l’eterno [...]. Quel che val più, sta in molti nobili intelletti, di ogni parte del mondo, che, dispersi e isolati, ridotti quasi a una aristocratica ma piccola Repubblica Letteraria, pur le tengono fede e la circondano di maggior riverenza e la perseguono di più ardente amore che non nei tempi nei quali non c’era chi l’offendesse o ne revocasse in dubbio l’assoluta signoria, e intorno le si affollava il volgo conclamandone il nome, e con ciò stesso contaminandolo di volgarità, della quale ora si è deterso. (Croce 1957: 279)

La crociana religione della libertà concepisce così l’agone storico come un “gioco sportivo” regolato da norme prestabilite e garantito, nel suo svolgimento, da una provvidenza che lavora con noi, per noi, e sopra di noi. Al liberalismo di Croce (forma perfetta di una ideologia finalizzata alla tutela corporativistica degli interessi del ceto intellettuale e alla riproduzione di Valori culturali sovrastorici) Gramsci oppone una concezione dell’agone politico-culturale (la lotta per l’egemonia), non più inteso come forma di regolamentazione e/o mediazione ideologica dei distinti, ma come superamento-cancellazione degli opposti: lotta vera, reale. “Nella lotta i colpi non si danno a patti e ogni antitesi deve necessariamente porsi come radicale antagonista della tesi, fino a proporsi di distruggerla completamente e completamente sostituirla” (Gramsci 1991: 279). Gramsci è stato l’unico a comprendere il senso complessivo (e complessivamente politico) dell’operazione crociana; l’unico a coglierne il significato oggettivo: quello, cioè, di snervare l’antitesi e spezzettarla in una lunga serie di

¹⁵ Nel brano del *Breviario* incentrato sulla metafora militare di cui abbiamo in precedenza trattato, Croce scrive: “lo storico dell’Estetica segue le tappe del faticoso avanzare, nel quale (ed ecco un’altra magia del pensare) il vincitore,

momenti con lo scopo di “ridurre la dialettica a un processo di evoluzione riformistica “rivoluzione-restaurazione”, in cui solo il secondo termine è valido” (Gramsci 1991: 279). Si può allora comprendere per quale ragione il discorso gramsciano attirasse l’attenzione di un critico come de Castris che già agli inizi degli anni Settanta preparava, in perfetta solitudine, quella intenzionale uscita dal crocianesimo che segnerà l’intero suo itinerario intellettuale. Un itinerario caratterizzato dalla tenacia con la quale egli ha perseguito la critica degli idealismi estetici del Novecento, collo scopo di rovesciarne gli effetti ideologici, in vista di una idea di cultura che, libera da revanscismi corporativistici, corrispondesse alle esigenze conoscitive di una soggettività bisognosa di emancipazione. Uscire dal crocianesimo significava, per de Castris, liberarsi di quei pregiudizi idealistici sui quali l’egemonia crociana aveva fondato i suoi effetti ideologici più persuasivi (Gramsci 1991: 279). Significava mettere in questione il Valore della cultura, l’assolutezza del suo impianto categoriale, la trascendenza e l’autonomia delle sue forme. Significava, in primo luogo, riattingere alle fonti di uno storicismo anti-idealistico i modi di una critica realmente critica, perché fondata su una ipotesi di storicizzazione radicale che si svolgerà, negli anni, nelle forme di una gramsciana storia sociale degli intellettuali.

5. La critica del postmoderno

Pubblicando di recente un inedito del 1962, de Castris sceglie un titolo che, ci pare, riflettere bene il suo destino di intellettuale inascoltato. Un destino di cui de Castris stesso mostra di essere pienamente cosciente, se è vero che presenta come “autorizzato” l’anacronismo consistente nel rendere pubblico un discorso che, a dispetto del tempo trascorso (circa quarant’anni), “nomina appendici ideologiche attuali, anche inconsapevoli, e perciò degne di ricevere qualche provocazione”(de Castris 2001b: 211). Il fatto è che quella cultura, di cui il giovane de Castris criticava i presupposti, non ha ceduto, in questo lungo lasso di tempo e nonostante i trasformismi di cui è stata capace, un solo millimetro del suo spazio egemonico alle ragioni della critica. Ciò che è rimasto immutato, pur entro una storia caratterizzata da continue metamorfosi, è l’identità profonda di una intellettualità sorda ad ogni provocazione. Ciò non significa, naturalmente, sottovalutare la portata di quelle trasformazioni che hanno, di volta in volta, espresso il bisogno di riqualificazione ideologica di una cultura investita da violenti rivolgimenti economici, politici, antropologici. Ma va compreso che, pur nell’alternarsi di protagonismi diversi, ciò che ha resistito è stato il moderatismo di fondo della intellettualità italiana, la sua vocazione a dare un contenuto essenzialmente restaurativo alle sue “rivoluzioni”.

La critica di de Castris all’ideologia postmoderna (ultima variante del gattopardesco trasformismo di casa nostra) è tutta giocata su questo doppio registro consistente, da un lato, nel mostrare il continuismo soggiacente al preteso radicalismo di una cultura che dichiara di aver rotto tutti i ponti con la tradizione del moderno, dall’altro, nell’analizzare le forme della nuova egemonia, cogliendo in essa le strategie ideologiche di una ricomposizione teorica delle contraddizioni del

invece di perdere forze per i colpi che l’avversario gli infligge, acquista da questi colpi nuove forze, e al poggio

presente, sostanzialmente subalterne alle esigenze conservative del sistema politico-culturale e perfettamente funzionali alla dissoluzione di ogni discorso critico-antagonistico. Ora, che il postmoderno si costituisca e dispieghi i suoi effetti nella forma di una nuova egemonia capace di imporsi diffusivamente all'intero tessuto sociale è un fatto. Si tratta infatti di un fenomeno che "già ora può rivelare dimensioni sorprendenti per quanto riguarda l'omogeneità delle sue espressioni e la disponibilità delle sue forme rispetto ai processi di conformazione del senso comune, alla costruzione di una mentalità tendenzialmente post-critica" (de Castris 2000: 47).

In altri termini, dalle culture della crisi (anni Settanta) all'affermarsi del sapere plurale e debole (anni Ottanta) ciò che si andava formando era appunto una *koiné* ermeneutico-nichilista capace di costituirsi, pur nell'apparente pluralismo delle sue declinazioni, nella forma di un totalitarismo ideologico senza residui. Gli effetti di una tale operazione egemonica sono sotto gli occhi di tutti. Non può e non deve stupire, pertanto, una tesi come quella sostenuta da Costanzo Preve, secondo cui "l'intellettuale-massa italiano, il lettore delle pagine culturali dei giornali, lo spettatore colto dei dibattiti televisivi, l'insegnante diviso fra degradazione crescente del suo ruolo sociale e velleità di rinascita sulla base della falsa onnipotenza e della concreta impotenza della "scuola fai da te", eccetera, è in media nichilista almeno come più di mezzo secolo fa era crociano". (Preve 1998: 5) E non solo l'odierna *koiné* nichilista si è diffusa con la stessa pervasività della egemonia crociana, ma si è, similmente, agglutinata attorno ai medesimi obiettivi polemici. In primo luogo attorno all'esigenza di svuotare il marxismo del suo peculiare atteggiamento critico-antagonistico per consegnarlo, così ridotto, al monotono repertorio di quella fantomatica storia della metafisica di cui sarebbe, nella migliore delle ipotesi, una delle tante variazioni sul tema, nella peggiore, la più perniciosa delle sue aberranti maschere ideologiche.

In un suo intervento ad un importante convegno del 1981 è Gianni Vattimo¹⁶ a collegare la genesi della *koiné* irrazionalistica con la crisi dello storicismo marxista e con l'esautorarsi, a partire dagli anni Settanta, di quella egemonia culturale della sinistra che aveva fatto registrare i suoi effetti più significativi negli anni Cinquanta e Sessanta. In altri termini il neoirrazionalismo italiano si forma "quando per una serie di ragioni largamente extrateoriche [...] lo storicismo marxista va in crisi". (Vattimo 1987: 267) Lo sfondo storico entro cui si consuma quella crisi del marxismo, a cui l'intellettualità italiana di sinistra meglio non ha saputo rispondere che imboccando la strada del riflusso, è quello di un esautoramento progressivo e irreversibile della funzione dei partiti di massa (il PCI, in primo luogo), condizionato, certo, dal tramonto del socialismo reale nei paesi dell'Est, ma, soprattutto, dalla riconfigurazione degli equilibri sociali e dalla nuova composizione delle classi che, squadrando la compattezza della base reale, ha consegnato l'intellettuale marxista ad una

sospirato perviene rigettando l'avversario e pure in compagnia di esso" (Croce 1990: 35).

¹⁶ Sicuramente il più lucido, tra i *nouveaux philosophes* italiani, nel perseguire la propria strategia di costruzione della nuova egemonia, come riconosce lo stesso de Castris, scrivendo: "la lunga riflessione di Vattimo si distingue per rigore e coerenza, per ricchezza di elaborazione e di spessore teorico, e perciò per capacità di attrarre ed egemonizzare interi gruppi di intellettuali già sollecitati dalla crisi del moderno e già disponibili alla rimozione della conflittualità storica nella scelta di una terza via metodologica" (de Castris 1991: 121).

mortificante sradicatezza. “Il nuovo proletariato industriale”, sostiene Vattimo, “non fornisce più una base sociale al disegno di continuità della prospettiva gramsciana dell’egemonia” (Vattimo 1987: 268) ; cosicché l’intellettuale di sinistra si scopre condannato ad una esperienza di separatezza coatta cui reagisce sbandierando, con enfasi tragicomica, il proprio disincantato nichilismo, estremo retaggio di un mai criticato primato della teoria. A fare le spese di questa resa dei conti con la storia è appunto lo storicismo marxista, sommariamente liquidato come “dogmatismo esasperato, che nella sua astrattezza si accompagnerà a un assoluto volontarismo e andrà a fare da supporto teorico al terrorismo armato” (Vattimo 1987: 268). Ma, ancor più sommariamente, è lo stesso modello dialettico ad esser messo in mora: perché. “la vera e radicale crisi dell’egemonia e dello storicismo non è il presentarsi di nuovi contenuti che possono essere composti, egemonizzati, in una sintesi superiore; ma la rottura dello schema stesso della sintesi. È il momento che si caratterizza come imporsi della differenza contro la dialettica” (Vattimo 1987: 269). Di fatto, però, prima ancora che come rottura dello schema della sintesi, l’imporsi delle filosofie della differenza funziona come elemento di neutralizzazione e rimozione delle antinomie e dei conflitti in atto.

Nel nuovo contesto ideologico la contraddizione esplode frammentandosi in miriadi di posizioni differenziali (simulacri, tracce) tutte egualmente garantite (nonostante o, meglio, proprio in virtù della loro infondatezza) e tutte egualmente gratificate dal riconoscimento di una ragione debole, certo, ma implacabile nel perseguire la sua prassi di legittimazione dell’esistente. Dietro l’ontologismo antimetafisico di tanta filosofia contemporanea e al fondo delle stucchevoli dichiarazioni di morte (di Dio, dell’Essere, del Soggetto, dell’Ideologia) da essa proclamate vi è sempre, più o meno dissimulata, l’apologia del “migliore dei mondi attualmente esistente”¹⁷.

È difficile credere che il sapere plurale sia la forma conoscitiva di un processo ad alto volume di contraddittorietà e di discontinuità, visto che questo sapere muove da un rifiuto pregiudiziale della realtà delle contraddizioni e della loro conoscibilità (pluralità implica qui infatti differenza, diversità, e non contraddittorietà) da una loro naturalizzazione e razionalizzazione sistemica, in definitiva dalla possibilità di una rasserenante sperimentazione della grandezza del nostro tempo. (de Castris 1991: 105)

Fine della critica, fine del progetto. Alla cultura non resta altro che il canto del cigno o, se si preferisce, l’indecoroso cicalare sui bordi del nulla. E qui è l’estetica che si offre, ancora una volta, come forma perfetta di risarcimento ideologico ad una intellettualità orfana di identità. Accade così che la filosofia, ad esempio, cerchi il suo senso nella letteratura: sino a scimmiottarne mimeticamente le forme espressive, sino a disciogliersi completamente in narrazione o in canto¹⁸. E sino a proclamare

¹⁷ Scrivo “esistente2 e non “possibile” in quanto gli esiti apologetici impliciti nel pluralismo debole comportano una curiosa, in quanto ipermetafisica, svalutazione della categoria del possibile, paradossalmente dissolta dal solvente di una filosofia della Storia che predica l’inalterabilità del Destino storico cui si è consegnati in virtù della nostra appartenenza deietta. Forzare il Destino cui si appartiene, cercare di imprimere alla Storia il senso immanente nei nostri progetti e nella nostra prassi, è pura *Hybris*, follia metafisica prima ancora che politica. Non vi è, si sostiene, altro “possibile” che quello già da sempre assicurato dall’Essere e dal suo declinare; il resto è asservimento alla logica perversa della volontà di potenza: pura ideologia.

¹⁸ “Il tentativo a suo modo teorico di immaginare una compenetrazione dei linguaggi filosofico e letterario, sostanzialmente una conversione nel letterario, evoca qui la tendenza di un fronte di pensatori negativi (da Cacciari ad

non solo e non tanto la intrinseca filosoficità della Poesia, quanto la sua identità formale e sostanziale col pensiero. E anzi con quel pensiero aurorale-aprente che si rivela essere, oggi, l'unica possibilità di oltrepassamento della metafisica.

Qualunque cosa l'arte faccia o dica, lo fa e lo dice in quanto anamnesi dell'origine, e l'origine è [...] l'essere fondato sul nulla. Di conseguenza la verità dell'essere differisce infinitamente da sé fino a sopportare la contraddizione [...]. Ma l'arte fa questo in quanto memoria dell'apertura in seno all'essere operata dal sentimento del nulla. La filosofia che trova il suo inizio in questo sentimento approda senza soluzione di continuità alla filosofia dell'arte. (Givone 1998: XXII)

Qui non solo filosofia e poesia si convertono l'una nell'altra, ma, fatto ancor più significativo, si pongono entrambe come luoghi di apertura di una Verità-Bellezza capace di sopportare quel contraddirsi dell'essere che viene così svuotato, a dispetto di ogni buona intenzione, del suo carattere tragico. “La verità è liberata allo stile, cioè all'infondatezza che la rivela quale essa è, leggera ed esclusiva, terribilmente leggera ed esclusiva come un accento” (Givone 1997: 8). L'eterna funzione catartico-salvifica dell'arte si appropria così del discorso filosofico e la Verità-Bellezza si pone come luogo di una estatica anamnesi dell'origine che è epifania della libertà. L'arte, infatti, non fa che mimare l'originaria poiesis del demiurgo, “il quale trae fuori la realtà dall'Uno come da un abisso”. Nulla dunque precede l'atto creativo: nessun ragionamento, nessun progetto. L'arte è questo ineffabile mistero: un enigma che si sottrae ad ogni verifica critica, per offrirsi, puro come un cristallo, ad un'estasi conoscitiva senza concetto. “La potenza della forma, ossia la sua bellezza, la sua verità, che sono la stessa cosa, sta tutta nel carattere sorgivo dello scaturire come dal nulla, liberamente, senza alcuna necessità che la costringa e la produca, ma insieme nell'esigere un assenso senza riserve: sì, è lei, non può essere se non lei” (Givone 2000: 109).

Ciò che qui è in gioco è una liberazione, attraverso l'estetica, dagli obblighi di fondazione di un discorso conoscitivo (la critica), è l'autopromozione di un sapere fondato sul nulla (o, che è lo stesso, sul mistero) della propria origine. Nel pensiero poetante, insomma, è il pensiero a piegarsi all'enigma del fare poetico; e, tutto ciò, nel contesto di una celebrazione del primato dell'estetica che dà appunto per scontato l'essere della poesia. In questo modo, e ancora una volta, la cultura sfugge alla presa soffocante della storicità per trovar riparo in un luogo metafisico (l'abisso dell'origine, il Nulla della Libertà) da cui contemplare, in perfetta autonomia, e poco importa se serena o corruciata, le tragedie della Storia. Questo è il postmoderno: “è la nuova metafora di un costitutivo privilegio della poesia” (de Castris 1991: 123); è la rinuncia ad ogni progetto collettivo in favore del momento etico-lirico, è la dissoluzione della critica in favore dei poteri evocativi e catartici dell'arte¹⁹. Ed è l'estremo tentativo di rilanciare e riqualificare il ruolo dell'intellettuale in assenza di una plausibile committenza sociale. L'approdo nel porto quieto dell'estetica da parte del *bateau ivre* della cultura postmoderna va

Agamben) per i quali la mediazione tra poesia e prosa sembra favorire il raggiungimento della Idea che tace nell'oggetto come il silenzio nella parola” (de Castris 1991: 116).

¹⁹ In questo senso, secondo de Castris, “il pensiero di Vattimo è l'ultima filosofia dell'arte nel senso più complessivo del termine; l'ultima filosofia generale, capace di recuperare le costanti essenziali del pensiero tradizionale in un

infatti connesso a questo bisogno di autonomia e legittimazione, che solo un sapere perfettamente autoreferenziale (non disponibile a riconoscere la propria trasformabilità e reversibilità) può offrire. L'estetica (l'estetizzazione diffusa della cultura) funge appunto da punto di riferimento di questa disperata apologia del ruolo intellettuale che rivendica ostinatamente l'autonomia ed il primato della cultura. Così la cultura postmoderna finisce col restaurare alcuni tra i più resistenti privilegi connessi all'esercizio tradizionale della funzione intellettuale ed il dissolversi della ragione critica (e di ogni critica della ragione) finisce per coincidere con la presupposizione di quel Valore assoluto della cultura che trascende e fonda ogni discorso.

La forza di questo presupposto determina appunto la sentenziosità assoluta, la solennità oracolare di questo stato d'animo, cioè la inverificabilità di questa ideologia della crisi, che [...] nasconde nel privilegio etico della rinuncia conoscitiva la difesa impotente dell'intellettuale nella società che lo integra nel mercato (de Castris 1991: 131).

Ma la cultura, dismesso l'abito della critica e della conoscenza, non può che rovesciarsi in pura ideologia, in perfetta apologia dell'esistente. Ed è qui che si può forse cogliere l'estremo riflesso di un mandato politico: "l'accettazione in termini di silenziosa trepida vivibilità del mondo esistente, di occultamento teorico della logica violenta che lo rovina, tutto questo sembra presentarsi come la proposta filosofica di un nuovo mandato, di un mandato ideale e politico alternativo ad altri mandati politici" (de Castris 1991: 121).

Bibliografia

- Aa. Vv. 1987, *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980*, Napoli, Guida.
- Bourdieu, P., 1997, *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli.
- Croce, Benedetto, 1990, *Breviario di estetica. Estetica in nuce*, Milano, Adelphi.
- Croce, Benedetto, 1958, *Estetica*, Bari, Laterza.
- Croce, Benedetto, 1957, *Storia d'Europa*, Bari, Laterza.
- Leone de Castris, Arcangelo, 1973, *Critica politica e ideologia letteraria*, Bari, De Donato.
- Leone de Castris, Arcangelo, 1972, *L'anima e la classe*, De Donato, Bari.
- Leone de Castris, Arcangelo, 1978, *Croce, Lukacs, della Volpe*, Bari, De Donato.
- Leone de Castris, Arcangelo, 2001, *Intellettuali del Novecento*, Venezia, Marsilio.
- Leone de Castris, Arcangelo, 1989, *Il decadentismo italiano. Svevo Pirandello D'annunzio*, Roma-Bari-Laterza, Bari.
- Leone de Castris, Arcangelo, 1991, *La critica letteraria in Italia dal dopoguerra a oggi*, Roma-Bari, Laterza.
- Leone de Castris, Arcangelo, 1993, *Sulle ceneri di Gramsci*, Napoli, Cuen.
- Leone de Castris, Arcangelo, 1997, *Gramsci rimosso*, Roma, Datanews.
- Leone de Castris, Arcangelo, 2000a, *Storicità di Lukacs*, in «Allegoria», XII, 36, sett.-dic..
- Leone de Castris, A., 2000b, *Un anacronismo autorizzato: la condizione della poesia*, in «Allegoria», XII, 34-35, genn.-ag.
- Leone de Castris, Arcangelo, 2008, *L'ombra del '68*, Bari, Palomar.
- Freud, Sigmund, 1976, *Una difficoltà della psicanalisi*, in Id. *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, Roma Newton, Compton.
- Garin, Eugenio, 1974, *Intellettuali italiani del XX secolo*, Roma, Editori Riuniti.
- Givone, S., 2000, *Eros/Ethos*, Torino, Einaudi, 2000.
- Givone, S., 1998, *Estetica*, Firenze, La Nuova Italia,.
- Givone, S., 1997, *Storia dell'estetica*, Bari, Laterza,
- Gramsci, Antonio, 1991. *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Roma. Editori Riuniti.

contesto discorsivo sdrammatizzante, indebolito perché sradicato dalla metafisica, destoricato rispetto alle utopie della ragione, in realtà illuminato dalla ragione morbida e plurale della poesia" (de Castris 1991: 122).

- Luperini, Romano, 2000, «Allegoria», XII, 34-35, genn.-ag..
- Ricoeur, Paul, 1994, *Dal testo all'azione*, Jaca Book, Milano.
- Preve, Costanzo, 1998. *Le stagioni del nichilismo*, Pistoia, C.R.T..
- Vattimo, Gianni, 1987, *Irrazionalismo, storicismo, egemonia*, in Aa. Vv. 1987. *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980*, Napoli: Guida,
- Vittorini, Elio, 1991, *Diario in pubblico*, Milano Bompiani,.