

Intellettuali, critica letteraria e globalizzazione

Romano Luperini

1. Gli intellettuali

Il potere ha sempre avuto bisogno del sapere. E viceversa il possesso del sapere ha costituito sempre una forma di potere. Oggi potere e sapere tendono a incorporarsi nel sistema delle comunicazioni. Il potere del linguaggio e il linguaggio del potere s'incontrano e sempre più si unificano tanto nel sistema economico produttivo (dove il settore guida è quello delle merci immateriali e della produzione delle informazioni e del linguaggio) quanto nel sistema politico. Il sapere-potere dei singoli intellettuali e anche degli intellettuali come ceto è selezionato e filtrato da apparati tecnologici, da enormi complessi produttivi o anche dalle istituzioni pubbliche (quella educativa, per esempio). Queste ultime peraltro risultano sempre più deboli e 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 alcuna possibilità di controllo su di essi. Si riducono a semplici lavoratori della conoscenza, costretti a fare i conti con una perenne instabilità, mobilità, flessibilità e dunque a sviluppare una elevata capacità di conversione. La cultura umanistica, sminuzzata e ridotta a insieme di informazioni e di saperi, 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. Infatti sia il lavoro di formazione delle informazioni sia il lavoro di consumo delle informazioni richiedono che il materiale informativo venga comunque elaborato.

Ma non si tratta più di una attività di mediazione; a mediare – o meglio a imporre i propri prodotti – ci pensano direttamente, e in proprio, gli apparati tecnologici. Da parte loro, questi nuovi lavoratori della conoscenza hanno perduto qualsiasi autorità e qualsiasi autonomia; e non hanno neppure più nulla in comune con la tipologia dell'intellettuale tradizionale di cui parlava Gramsci.¹

La tendenza fondamentale che agisce al livello dell'intero campo intellettuale e dei suoi processi sociali molecolari crea, nel suo stesso movimento di affermazione, una serie di contraccolpi e di controspinite. I grandi complessi produttivi e i loro apparati tecnologici si impongono come modelli totalizzanti anche in settori che non dovrebbero avere come punto esclusivo di riferimento la legge del mercato, quali quello dell'educazione o della sanità o della magistratura. Vari governi di centrosinistra e di centrodestra (più i secondi che i primi, naturalmente, ma anche i primi non hanno scherzato) si sono adoperati, per esempio, per adeguare la scuola alle esigenze della produzione e del profitto, scontrandosi con logiche di valori spesso a esse irriducibili non per volontà dei singoli, ma per forza di tradizioni e per eteronomia dei fini (la scuola, per esempio, dovrebbe formare anzitutto dei cittadini e non solo dei produttori economici o, tanto meno, dei consumatori). In questi settori il ruolo di mediazione non è del tutto scomparso, ma si è ridotto e spostato, delocalizzandosi in apparati di fatto sempre più marginali e tuttavia indispensabili in qualsiasi tipo di società tardocapitalistica. È soprattutto in essi che si è realizzato quel passaggio di cui parla Bauman da intellettuale-legislatore a intellettuale-interprete,² creando una figura d'intellettuale flessibile e slogata e nondimeno capace di collegare fra loro fenomeni diversi (storici, filosofici, letterari, scientifici) e di leggerli in una prospettiva culturale di tipo civile e comunque non immediatamente riducibile all'ambito economico-produttivo.

Bisogna aggiungere inoltre che è sempre più ampia la diffusione di una sorta di sottoproletariato intellettuale creato dai contraccolpi della marginalità e della flessibilità, di giovani intellettuali disoccupati o occupati solo parzialmente e saltuariamente, che magari si interessano prevalentemente di poesia o di musica o di cinema e che fanno ricorso ancora a un immaginario desunto dalla letteratura o dalle altre arti. Non per nulla la retorica della migrazione e dell'esodo, così diffusa in gruppi marginali che producono poesie e materiali artistici, sta già acquistando i caratteri di un fenomeno giovanile di massa. Nel contempo si va estenden-

1 Per una tipologia dei lavoratori della conoscenza, si veda *Società/conoscenza/educazione*, fascicolo tematico della rivista «L'ospite ingrato», VIII, 1, 2005.

2 Z. Bauman, *La decadenza degli intellettuali. Da legislatori a interpreti*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

do su larga scala l'esperienza della precarietà e della marginalità, sia all'interno degli apparati non immediatamente produttivi (come quasi tutti quelli educativi), sia invece ai confini di ogni tipo di apparato e fuori di esso.

Vanno riscontrati poi altri tipi di contraddizione. Anzitutto sta venendo meno la tradizionale distinzione fra fatti oggettivi di cui si occuperebbe la scienza e valori di cui si occuperebbero invece la religione e la politica. Il nesso fra conoscenza e valori si fa sempre più stretto. Lo sviluppo stesso della ricerca scientifica fa acquisire ai lavoratori della conoscenza una dimensione etica. Il legame fra acquisizioni della conoscenza e perseguimento di retti comportamenti individuali e collettivi tende a porre in primo piano il valore etico della ricerca intellettuale.

In secondo luogo la diffusione della conoscenza è condizione indispensabile per produrne di nuova. Si può elevare l'estensione della comunicazione e della informazione, e moltiplicare la produzione di linguaggio, solo a patto che si innalzi progressivamente il livello a cui si svolge il lavoro di consumo delle informazioni stesse. Detto in altri termini: la produzione di conoscenza ha una natura prettamente sociale che può entrare in conflitto con la sua riduzione a merce a scopi di profitto per singoli individui o per singole corporazioni.

In terzo luogo i lavoratori della conoscenza, pur svolgendo un compito essenziale al funzionamento dei grandi apparati tecnologici e delle istituzioni dello Stato, sono sempre più privati di qualsiasi riconoscimento sociale e di valore pubblico. Contribuiscono alla produzione sociale di senso e alla elaborazione dei valori, ma all'interno di meccanismi che ne disgregano e maciullano le funzioni intellettuali togliendo loro ogni potere effettivo e ogni riconoscibilità sociale.

In conclusione, la crescente marginalità dei lavoratori della conoscenza è in palese conflitto con la loro essenzialità nel sistema delle informazioni e delle comunicazioni, con la produzione sociale di senso a cui essi concorrono seppure da posizioni subordinate, infine con il nesso sempre più stretto che unisce conoscenze e valori.

In questa situazione il grande corporativismo degli intellettuali, garante dell'universalismo dei valori, sta tramontando. La figura d'intellettuale cara per esempio a Bourdieu,³ quella che interviene nella società grazie all'autorità e al prestigio conferitigli dall'autonomia del proprio campo e dall'indipendenza culturale e morale che essa garantisce, è sempre più un residuo del passato. La missione del dotto, quale era stata teorizzata da Fichte due secoli fa e aveva continuato a svilupparsi

3 P. Bourdieu, *Per un corporativismo dell'universale*, in *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario* [1992], il Saggiatore, Milano 2005, pp. 425-437.

in forme diverse sino agli anni Settanta del Novecento, è oggi improponibile perché gli odierni lavoratori della conoscenza non controllano più i processi del sapere-potere che, secondo il filosofo tedesco, regolavano il progresso umano e la formazione dell'opinione pubblica. Gli intellettuali divenuti lavoratori della conoscenza non costituiscono più il cemento ideologico di una comunità, non hanno autorità e legittimazione, e non possono dunque più né mediare né gestire culturalmente quei processi.

Quando Said, unendo in sé l'esperienza dell'intellettuale palestinese e quella di uomo di cultura di una grande università americana, e rifacendosi apertamente alla lezione gramsciana, scrive che il rischio della nuova figura dell'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; e tuttavia ne trae poi conseguenze niente affatto rinunciarie e assai interessanti.⁴ La sua proposta è tutta volta 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 l'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 sarebbe 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».⁵ Può essere ripreso 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. Traduttori, insegnanti, giornalisti, addetti al mondo della comunicazione stanno diventando tutti figure di soglia.

4 E. W. Said, *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 9-27.

5 *Ivi*, p. 26.



Non so quanto consapevolmente, Said descrive insieme un modello ideale di intellettuale, fedele alla tradizione occidentale dei Sartre e dei Russel, e una tipologia reale che riguarda la nuova intellettualità di massa dei lavoratori precari della conoscenza che, non senza ragione, quando scendono in piazza, possono trovare alleati negli immigrati che vivono nelle periferie delle metropoli. L'intellettuale, insomma, comincia a sciogliersi da una situazione di potere-sapere legata esclusivamente alla storia dell'Occidente, al suo "centro" ideale e materiale. Si avvicina all'*altro*, alla periferia, alle zone di marginalità; egli stesso – almeno per una parte di sé, quella che già oggi lo fa sentire sempre più liminare – diventa un *altro*.

Negli anni Ottanta e Novanta il postmoderno ha proposto una figura d'intellettuale che ha rappresentato solo il lusso dell'Occidente: o l'intellettuale oracolo, sapienziale, addetto al Verbum, consacrato alla sacralità della scrittura e a riflettere sui miti fondativi o sulla mediazione non più fra gli uomini ma fra gli uomini e il divino (di qui un intero decennio e più dedicato all'angelologia), o l'intellettuale cinico-ironico, scettico *pasticheur* di linguaggi e di riscritture, brillante narciso, volto a piegare a proprio vantaggio pratico un ilare nichilismo teorico. Due forme diverse di disimpegno. Se il postmoderno è stato il periodo culturale della fine della storia e delle contraddizioni, e se la cultura del postmoderno è stata quella che ha espresso il lusso e il privilegio di una civiltà padrona che poteva ignorare ciò che avveniva fuori dei suoi confini, questo postmoderno è finito. Da una parte l'*altro* preme ai confini, è già penetrato in mezzo a noi, frequenta le nostre scuole, parla la nostra lingua, si confonde e cresce con i nostri figli; dall'altra loro, i nostri figli, i giovani dei licei e delle università, e anche quelli che si sono appena laureati o addottorati s'identificano sempre meno nelle nostre istituzioni e tradizioni, sperimentano sempre di più una sorta di esilio e di estraneità, sono costretti sempre di più a guardare da fuori il nostro mondo e a stare, nel contempo, dentro e fuori di esso.

Intellettuali,
critica letteraria
e globalizzazione

2. La critica

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». ⁶ 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

6 I. Kant, *Critica del giudizio*, Laterza, Bari 1974, p. 54.

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'universalità 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 euro-



pea. 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.

Vent'anni fa Edward Said, nel saggio iniziale di *The World, the Text, and the Critic*, si è intrattenuto sul processo genetico di *Mimesis* di Auerbach, scritta a Istanbul, dove il grande critico ebreo si era rifugiato durante la guerra per sfuggire al nazismo.⁷ 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».⁸ Per Auerbach particolare e universale, ormai, non possono essere più quelli di De Sanctis. Ovviamente Said è interessato a una simile posizione perché anche lui si sente fra due mondi – l'Oriente e l'Occidente – e anzi ha assunto un punto di vista esterno alla cultura europea per studiare il modo interessato e strumentale con cui questa ha rappresentato il mondo dei colonizzati africani e asiatici. Fra l'altro in tal modo Said si è collocato in posizione antitetica rispetto a Bloom che invece ha eretto il canone occidentale a unico canone possibile. Altra parzialità e altra universalità la sua, dunque.

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

Intellettuali,
critica letteraria
e globalizzazione

7 E. W. Said, *Secular Criticism*, in *The World, the Text, and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge 1983, pp. 1-24, tr. it. di S. Guerriero col tit. *Per una critica laica*, in «Allegoria», XVI, 48, 2004, pp. 5-26.

8 E. Auerbach, *Filologia della Weltliteratur*, in *San Francesco Dante Vico ed altri saggi di filologia romanza*, De Donato, Bari 1970, p. 191.

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 élitari, 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.

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»,⁹ non compie solo una affermazione di modestia, ma getta luce su un processo genetico non privo di interesse. Il filtro di una biblioteca specializza-

9 Id., *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale* [1956], Einaudi, Torino 1984, vol. II, p. 343.



ta 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.¹⁰

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 assumere consapevolezza della nostra parzialità e nello stesso tempo di esprimere non solo il privilegio dell'Occidente ma le contraddizioni e la spinta all'autorealizzazione 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.¹¹ 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».¹²

3. L'identità e l'umanesimo

Nella sua recente autobiografia Hobsbawm si pronuncia con durezza contro la tendenza, nella storiografia, a parlare in nome di un'identità contro altre identità, a scrivere cioè una storia scritta all'interno di un grup-

10 W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus novus* [1962], Einaudi, Torino 1982, p. 79 (e cfr. anche Id., *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, p. 31, con traduzione solo lievemente diversa e testo tedesco a fronte).

11 Per il metodo contrappuntistico, cfr. E. W. Said, *Cultura e imperialismo*, Gamberetti, Roma 1998.

12 T. W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1979, p. 114.

po solo per i membri di quel gruppo (Hobsbawm si riferisce alla “storia di identità”, molto diffusa soprattutto negli Stati Uniti). Che il gruppo sia un’etnia, una nazione, un sesso non cambia molto. «Definendosi in contrapposizione a qualcun altro, l’identità implica essenzialmente la non identificazione con l’altro. Essa conduce al disastro», conclude.¹³ Rifiuto del particolarismo, universalità della storia e tendenza alla totalità, insomma, sono istanze umanistiche a cui il grande storico continua a restare fedele.

E tuttavia oggi queste istanze stanno diventando sempre più problematiche. Infatti, sotto il manto della globalizzazione, sta avanzando un processo di disgregazione e di spappolamento delle identità, e queste perciò tendono a contrapporsi, a chiudersi a riccio e a resistere arroccandosi sul proprio passato. L’epoca dei valori umanistici e universali sembra tramontata per sempre. Oppure, quando questi valori vengono invocati, servono solo come copertura a una sorta di imperialismo culturale e politico, che vorrebbe imporre come universale il sistema occidentale dei diritti liberali e democratici.

L’identità stessa della letteratura è in discussione, assediata dall’universo tecnologico e dall’imperialismo della comunicazione televisiva ed elettronica, dall’universo dei linguaggi pubblicitari e utilitaristici. Anche le lingue nazionali sono sempre più inquinate e corrotte da infiltrazioni del “similinglese” (o, meglio, dal “similamericano”) di moda e dai gerghi tecnologici e manageriali che a esso si ispirano. Nello stesso tempo, la globalizzazione ci porta a contatto con un mondo multiculturale, con religioni e civiltà diverse dalla nostra, e con vere e proprie invasioni di popoli. Di fronte a queste pressioni diverse e persino opposte ma convergenti nell’effetto destabilizzante, il riflesso di chiusura e di difesa rischia di divenire quasi automatico, e infatti già si manifesta in una legislazione che vincola gravemente la libertà di viaggio e di spostamento da un lato e il dovere dell’ospitalità dall’altro. Sul piano culturale e su quello del canone letterario non sono mancate proposte di arroccamento, avanzate anche da grandi studiosi di letteratura (è il caso, già ricordato, dell’americano Harold Bloom e della sua difesa del canone occidentale). Né mancano, in direzione opposta, tendenze che sembrano invece favorire la spinta alla disintegrazione di qualsiasi identità nazionale ed europea perché incoraggiano forme confuse ed eclettiche di meticcio o, viceversa, perché propugnano particolarismi localistici e regionali.

E invece io credo che fra il riflesso condizionato dell’appartenenza e l’effetto di spaesamento prodotto dall’accettazione acritica del mescolamento in atto occorra cercare una terza via.

13 E. J. Hobsbawm, *Anni interessanti. Autobiografia di uno storico*, Rizzoli, Milano 2002, p. 458.

Quale tenuta conservano – se la conservano – le categorie della identità e della universalità? Hobsbawm, per esempio, rifiuta la storia di identità. Ma noi italianisti, formati su una tradizione romantica e ottocentesca che ha a capostipite De Sanctis e la sua *Storia della letteratura italiana*, abbiamo sempre insegnato una disciplina nazionale fondata sul cemento della lingua italiana. Ha senso per noi, ed eventualmente che cosa significa per noi, superare la logica dell'identità? E non penso solo all'identità nazionale, ma anche a quella stessa della letteratura.

Indubbiamente esiste un'identità della letteratura da salvaguardare (e cioè un insieme di valori formali e tematici, una tradizione). Niente ci convincerà a trasformare la letteratura da monumento a documento e a renderla mera testimonianza di una grammatica del potere (come avviene spesso, per esempio, nella pratica dei *Cultural Studies* americani) o illustrazione sussidiaria di percorsi tematici e storici. Ed esiste anche una esigenza di identità politica, culturale e linguistica che è irrinunciabile. Questa letteratura italiana e questa lingua italiana, per esempio, sono la nostra stessa storia, e noi italianisti abbiamo il dovere di trasmetterne il senso. Inoltre non possiamo certo rinunciare alla nostra identità europea e sottrarci al compito di mostrare le affinità profonde e gli strettissimi legami che connettono la letteratura italiana a quella del resto del continente e del mondo occidentale in genere.

Si tratta però di portare in questo studio una sensibilità nuova e dunque di aprirci a modi nuovi di fare critica e di insegnare la nostra disciplina. Il punto di vista di chi studia la letteratura italiana, europea e occidentale è particolare e parziale. Esso implica sempre – lo si sappia o no – la presenza di altri punti di vista. Per contrappunto, l'*altro* è sempre oscuramente presente nel nostro discorso: magari anche solo per esclusione. La nostra identità culturale è stata costruita nei secoli; ma l'abbiamo "inventata"¹⁴ anche per opposizione. Non possiamo e non dobbiamo rinunciare alla nostra identità; ma dobbiamo essere consapevoli della sua particolarità e della sua parzialità. Bisogna avere un'identità nazionale ed europea forte, ma anche confrontarla con le culture di altri popoli. Il confronto sarà poi tanto più fruttuoso quanto più l'interlocutore, muovendo da una sicura coscienza di sé, sarà disposto a metterla in gioco misurando la propria autocoscienza con quella altrui. D'altronde si dialoga per cambiare non solo l'altro ma anche noi stessi. Scopo del vero dialogo è sempre modificare entrambi gli interlocutori.

14 F. Remotti, *Contro l'identità* [1996], Laterza, Roma-Bari 2003, p. 5.

Adottare il metodo contrappuntistico – teorizzato a suo tempo da Said – significa scartare la tentazione e la pratica del meticcio, vale a dire quella della combinazione, dello *zapping* o anche della navigazione in rete. Quest'ultima è una pratica pericolosa perché vive nel costume: privilegiando l'accostamento, il cumulo, la giustapposizione, lo scorrimento in superficie, la mancanza di spessore, ha dalla sua il modo di vivere nel postmoderno, la sua stessa forma mentale. Il metodo contrappuntistico mira invece a porre in risalto la contraddizione e la sua ragione storica, mostra la trama di differenze e di conflitti di cui è tessuta la civiltà nel pianeta. Si tratta di partire dalla propria particolarità senza ipostatizzarla, di non rinunciare alla propria parzialità e tuttavia di saperla mettere in discussione. Di svolgere insomma un'operazione, di nuovo, di trasmissione, traduzione, trapianto. Un'operazione di traduzione, perché si rende attuale il passato riscrivendolo nella lingua dell'oggi e mondi lontani, anche se a noi contemporanei, vengono, per così dire, grammaticalizzati nel linguaggio di civiltà diverse da quelle originarie; di trapianto perché ciò che è lontano nel tempo e nello spazio viene fatto rivivere, facendolo entrare nel circolo vitale di una civiltà nuova rispetto a quella di partenza; di trasmissione perché, nel confronto multiculturale con il presente, non si tratta di compiere una operazione unidirezionale bensì di intrecciare un dialogo, uno scambio di comunicazioni. In ogni caso, traduzione, trapianto, trasmissione sono operazioni biunivoche, e comportano una messa in chiaro delle rispettive differenze culturali. Non si può tradurre se non da una lingua diversa, non si può trapiantare che da un corpo o a un altro, non si può trasmettere se non siamo in due. Attraverso il rapporto con l'*altro* storico si forma la memoria di una comunità, attraverso quello con l'*altro* etnico, religioso e culturale si forma un nuovo senso di cittadinanza e di etica planetaria, si realizza una reversibilità delle distanze e delle differenze, dunque un nuovo patto fra le generazioni e fra i popoli.

L'umanesimo, come il razionalismo illuministico di cui hanno parlato Adorno e Horkheimer, è doppio e infatti ha lasciato una doppia eredità. Troppe volte nel passato e nel presente ha fatto passare per universale il proprio particolare, scambiando il dialogo con i conciliaboli fra i dotti, presentando la propria cultura letteraria come negazione delle scienze e delle tecniche e, oggi, magari, esportando la propria idea di democrazia come universalismo dei diritti occidentali. Non possiamo dimenticare che il trionfo dell'umanesimo ha coinciso anche con la scoperta, l'annientamento o la schiavitù dei cosiddetti selvaggi. E tuttavia l'umanesimo porta con sé, già nel nome, il concetto e la prospettiva dell'unico universale che ci è concesso: quello del genere umano e della socialità che esso presuppone. L'umanesimo è an-

che fondatore della prospettiva utopica di una civiltà del dialogo ed è portatore di un criterio di verità effettivamente universale: il criterio per cui va incoraggiato e promosso tutto ciò che unifica il genere umano e che prende atto criticamente delle differenze, senza facili neutralismi, ma discutendole e mettendole a confronto. Per essere fedeli al nucleo più vitale dell'umanesimo bisognerà applicare anche nei suoi confronti il metodo contrappuntistico, installarsi ai suoi confini, stare dentro e fuori di esso.

Intellettuali,
critica letteraria
e globalizzazione