



Percorsi del *Dio nascosto* di Goldmann e Fortini

Paths of Goldmann's e Fortini's *Le dieu caché*

Luca Mozzachiodi

Abstract: Il saggio discute l'influenza del libro di Goldmann *Le dieu caché* su Franco Fortini e Luciano Amodio, suoi traduttori in italiano. Le teorie di Goldmann su pensiero tragico e forma sono poste a paragone con Lukács e collocate nel contesto storico e politico delle prime letture di entrambi gli autori in Italia, intorno al 1956 sulla rivista «Ragionamenti». Infine è discusso il superamento dell'impostazione tragica da parte di Fortini e la lettura del pensiero tragico attraverso Asor Rosa e Del Noce.

Parole chiave: Goldmann, Fortini, Lukács, tragico, dialettica, forma.

Abstract: The essay analyses the influence of *Le dieu caché* by Lucien Goldmann on Franco Fortini and Luciano Amodio. Goldmann's theories on tragic thought and on form are compared with the work of Lukács, and set in the context of the Italian reception of these authors in 1956 on the left review «Ragionamenti». The last part focuses on the overcoming of the same tragic thought by Fortini and to the readings of Goldmann and Lukács by Asor Rosa and Del Noce.

Keywords: Goldmann, Fortini, Lukács, tragic, dialectic, form.

1. Il *Dio Nascosto* e il rapporto segreto

Goldmann è stato anche un autore di moda, nel nostro paese, all'inizio degli anni Settanta, quando il suo strutturalismo genetico, come amava chiamare la sua particolare ricostruzione della storia della cultura, che tracciava già nei vent'anni prima un nesso stretto tra Marx e Lukács arrivando a coimplicarvi Pascal e Kant, ma anche Freud (GOLDMANN 1972a: 27-37), parve potersi contrapporre ad imperanti strutturalismi statici e saper coniugare il rigore di una sociologia della letteratura intesa come scienza (GOLDMANN 1972b: 56-86) con un rinvigorimento dell'afflato politico.

Tuttavia, è la fama seguente ha forse oscurato questo esordio, i primi interessi e le prime traduzioni, maturate intorno al gruppo della rivista «Ragionamenti» portano un altro segno che ci sembra, almeno nell'opera di Franco Fortini quale principale fra gli scopritori italiani, maggiormente legata al problema del pensiero tragico e del nesso tra questo e la totalità che la dialettica istituisce.

Non a caso il gruppetto (principalmente Fortini e Luciano Amodio, ma con un contributo rilevante di Michele Ranchetti) sceglie di recensire e poi tradurre *Le dieu*



caché e non il libro su Kant, che nelle stesse intenzioni dell'autore era «la prima pietra per la costruzione di un sistema di filosofia dialettica» (GOLDMANN 1972c: 7) o *Scienze umane e filosofia* che dell'opera maggiore è una sorta di discorso sul metodo, che fa del pensiero tragico il suo vero oggetto. Tuttavia determinanti sono, a mio parere, le circostanze storiche e il tipo di atto politico-culturale che quella prevalenza viene a costituire.

Quando nel numero otto della seconda annata di «Ragionamenti» esce la recensione in due parti di *Le dieu caché*, a firma di Fortini e Ranchetti, la rivista è a un punto di svolta della sua storia. Dopo aver acceso i dibattiti immediatamente a seguito della rivelazione del cosiddetto “rapporto segreto” sui crimini staliniani al XX congresso del PCUS, la redazione si era notevolmente ingrandita, anche con acquisti significativi come Alessandro Pizzorno e Franco Momigliano, ma soprattutto era nata, per il tramite di Edgar Morin e Roland Barthes, la versione francese «Arguments». (BARTHES, FORTINI 1999: 269-285). La rivista, che Goldmann conosceva, raccoglieva parte del gruppo *Socialisme ou barbarie* e in generale tutta quella sinistra non stalinista che in Francia doveva affrontare un PCF assai restio ad abbandonare la prassi politica della Guerra Fredda. Era il naturale ambiente del sociologo che, come ha recentemente testimoniato il suo maggiore interprete Michael Löwy, agli ambienti del marxismo critico e umanistico, fu sempre politicamente vicino.¹ Ai corrispondenti italiani giungeva subito dopo la pubblicazione del documento politico redazionale *I fatti d'Ungheria* che si chiudeva con la constatazione dell'impossibilità tragica di una scelta di parte:

Di fronte alla tragedia ungherese non crediamo di dover scegliere una delle due barricate socialiste. La tragedia le ha investite entrambe [...]. Ma poiché il nostro compito è, nonostante tutto, quello di cercare di capire, ci rifiutiamo alla scelta mostruosa tra i morti e scegliamo tra due modi di operare nel socialismo, due mondi, due orizzonti, l'uno ormai definitivamente al tramonto, l'altro che è già cominciato, ovunque nel movimento operaio ci si è decisi fermamente per la verità. (I FATTI D'UNGHERIA 1980: 186)

¹ LÖWY 2014 accessibile al seguente link <http://www.consecutio.org/wp-content/uploads/2014/11/M-Lowy.-Lucien-Goldmann.-Il-pari-socialista-di-un-marxista-pascaliano.pdf> l'articolo, su cui torneremo per la sua importanza, ricorda tra l'altro la particolare affezione di Goldmann per l'alternativa luxemburghiana socialismo o barbarie.



Luca Mozzachiodi

La tragedia come categoria filosofica e politica è esattamente in nerbo di *Il dio nascosto*, dove Goldmann la inserisce quale reazione al razionalismo (nello specifico alla sua forma cartesiana) e ne fa, nella storia delle idee, un momento negativo da oltrepassare, una protesta alla ricerca dei valori assoluti che esclude la mediazione. La scelta di una via mediata alla realizzazione dei valori, infatti, trascinerebbe il pensiero tragico nel campo della storia concreta che il pensatore tragico non può pensare se non come lontananza dal bene e dalla Totalità che prende la forma teologico-storica del *Dio Nascosto* (Isaia 45,15)². Così nelle parole di Goldmann:

Come il Dio dei razionalisti non offre alcun soccorso all'uomo, ma non gli dà neppure nessuna garanzia, nessuna prova della validità della sua ragione e delle sue forze. È invece un Dio che proibisce la minima concessione, il meno compromesso, un Dio che ricorda in continuazione all'uomo, posto in un mondo in cui può vivere solo acconciandosi al compromesso e rinunciando ad alcune esigenze per soddisfarne altre, che la sola strada giusta è quella *dell'essenza e della totalità* o, con le parole di Pascal, di una verità e una giustizia assolute, che non hanno nulla a che fare con le verità e le giustizie *relative dell'esistenza umana*. (GOLDMANN 1961a: 63)

Ora, è mia opinione che più che una stretta riflessione teologico-filosofica (con l'esclusione di Ranchetti gli altri saggi si attestano infatti su interpretazioni più sociali o estetiche dell'opera) la scoperta di Goldmann sia servita in un primo momento a dare forma a inquietudini di tipo politico ed esistenziale che animavano una parte del gruppo. Non solo di fronte ai fatti d'Ungheria, chiamati appunto tragedia, il gruppo proclama la sua non scelta o meglio la simultaneità di assenso e negazione che, secondo Goldmann, caratterizza il pensiero tragico nella fase pascaliana,³ ma la stessa configurazione storica della sinistra operaia post XX congresso poteva presentare delle analogie per il gruppo sociale che «Ragionamenti» intendeva rappresentare per tre ragioni complementari: 1) L'intelligencija socialista non comunista si trovava in disaccordo con la maggioranza del cosiddetto campo socialista, ma non abbandonava il socialismo come i giansenisti erano in disaccordo con le principali componenti cattoliche (gesuiti, domenicani e, a

² Vale la pena indicare che Goldmann mutua l'espressione da Pascal, mentre Fortini, protestante, preferisce non usare l'espressione cattolica per la sua traduzione e incentrarla anzi sui due autori, *Pascal e Racine*.

³ «La sola maniera di accostarsi alla realtà umana, e Pascal l'aveva scoperto due secoli prima di Engels, è di dire *si e no*, di riunire gli estremi contrari». (GOLDMANN 1961a: 250)



fasi alterne con lo stesso papato), pur non essendo calvinisti.⁴ 2) La richiesta, di una prassi e una etica socialista contrapposte alla prassi e all'etica capitalista, che si era fatta strada principalmente nella forma di appelli e lettere aperte in un tentativo di dialogo con i comunisti (*Proposte per una organizzazione della cultura marxista in Italia e Sui fatti d'Ungheria*) della stessa «Ragionamenti», nonché in una serie di pamphlets sul disgelo e sul dovere di rifiuto della politica di potenza da parte dell'URSS quale stato socialista. Un termine di paragone è la stessa controversia sul giansenismo, in particolare le lettere pubbliche *Provinciali* di Pascal, indirizzate ai Gesuiti perché abbandonassero il molinismo e lo scivolamento verso logiche di pura convenienza mondana che la casistica aveva comportato. 3) L'elemento più importante e più foriero di ripercussioni è la posizione tragica (Lukács l'aveva chiamata antinomica in LUKÁCS 1991: 144-146) in cui gli intellettuali borghesi vengono a trovarsi in quanto socialisti: essi sostengono la classe operaia e il socialismo, ma non fanno parte della classe operaia e, al contrario, incarnano un gruppo sociale e una cultura legata alla classe dominante. Goldmann tratteggiava una analoga situazione sociale per la *noblesse de robe* legata all'amministrazione monarchica francese quale gruppo che maggiormente si esprime nella religiosità giansenista e che si venne a trovare in

quella situazione paradossale per eccellenza – che ci sembra l'infrastruttura del paradosso tragico della Phèdre e delle *Pensées* – di un malcontento e di un allontanamento da una forma di Stato – la monarchia assoluta di cui però non si può in alcun caso volere la scomparsa e nemmeno una trasformazione *radicale*. (GOLDMANN 1961a: 177)

L'analogia è sufficiente a dare a Fortini e agli altri la possibilità di mettere in forma la propria posizione. Tant'è che nel saggio di recensione all'edizione francese, scritto nel 1956 appare dominante la questione del partito che invece in nessun modo interessa Goldmann.⁵

⁴ Naturalmente c'è una simmetria tra le accuse dei gesuiti ai giansenisti relativamente al problema della grazia sufficiente di essere de facto protestanti e l'accusa che, soprattutto a ridosso della sollevazione ungherese, gli apparati di partito muovono ai socialisti ungheresi e ai loro sostenitori di essere al soldo dell'imperialismo occidentale.

⁵ *Le dieu caché* è un saggio di filosofia e sociologia letteraria ma, a ulteriore riprova di quanto poco gli interessasse una lettura anche solo allegorica, la controversia tra gesuiti e giansenisti vi occupa uno spazio assai ridotto.



Prontamente Fortini rileva la coincidenza storica: «Non è un caso che Goldman evochi la prospettiva “giansenista” del marxista proprio quando l’avvenire marxista sembra richiedere la “scommessa” quando la fraternità sembra l’unico valore che possa sopravvivere alle condizioni che hanno dissolti i compagni» (FORTINI 2003: 228-229). Appare qui la concezione del «comunismo come limite» (FINELLI 1996: 61) propria del poeta e che si può benissimo apparentare al «pari socialista» che secondo Löwy caratterizzava il pensiero del maestro (LÖWY 2014: 12-13).

Scommettere si deve, perché, come scrive Pascal, si è imbarcati, cioè nella realtà sociale ogni scelta è oggettivamente pro o contro la conservazione dell’assetto sociale esistente, dunque il militante, cristiano di questa lettura pascaliana, deve fare una scelta anche soggettiva se non vuole essere passivamente agito dalla storia (se vuole cioè affermare la propria umanità). Per alcuni il Partito è «concreta superindividualità [...] è chiesa e celebrazione dei misteri storici» (FORTINI 2003a: 228) e garantisce la scommessa e la giustizia degli atti in rapporto al fine (avvertiamo qui nella penna di Fortini i Togliatti, gli Alicata, gli Ingrao che si affannano a spiegare il perché delle repressioni staliniane, del XX congresso, dell’intervento sovietico a Budapest) ma per la maggior parte il Dio nascosto è sempre più la forma generale del senso della storia.

La tragicità del credente portorealista è divenuta obiettiva e vulgata nel mondo moderno, una sterminata folla di commissionari del nulla, che saremmo noi, vede incessantemente fuggire verso l’orizzonte i propri atti senza mai assistere al loro ritorno, o almeno senza riconoscerli, quindi senza risposta vitale. (FORTINI 2003a: 229)

L’investimento autorappresentativo di Fortini su Goldman è tale da fare, a mio parere, passare in secondo piano l’analisi dei contenuti del libro, che tuttavia viene valutato essenzialmente come «una proposta di interpretazione del marxismo» (FORTINI 2003a: 226) che si vuole di segnatamente dialettica e antiscientista con una riproposizione di temi comuni alla sinistra antistalista. Vero è che, a parere del saggista, Goldman postula il superamento del pensiero tragico da parte del pensiero dialettico più che ricavarlo dallo sviluppo storico e questo lascia in qualche modo monca la risposta. «Il



suo vero centro – dice Fortini – era il rifiuto tragico della vita intramondana» (FORTINI 2003a: 230).⁶

La storia dell'assunzione di questa posizione, il socialismo come scommessa, e del suo superamento, è anche la storia interna di Fortini e del tipo di opposizione che ha inteso rappresentare nella cultura socialista.⁷

Più mediato, e più distante nel tempo dall'indimenticabile '56", è il saggio di Amodio, rimasto incompiuto e pubblicato postumo ma datato, da Tito Perlini, tra il '57 e il '58 (AMODIO 2003: 5-15). A non convincere lo studioso di Hegel è proprio l'asse tragica Pascal-Kant-Lukács scelta da Goldmann e da Amodio giudicata colpevole di far regredire il marxismo su posizioni «kantiano-heideggeriane» (AMODIO 2003: 9) e in definitiva di cancellare o sorvolare il problema dei rapporti storici per presentandosi essenzialmente come necessità morale e metafisica.⁸

⁶ Tra i principali lettori del saggio di Goldmann in Italia vi è Augusto Del Noce che dedica al libro un saggio di oltre centoquaranta pagine destinato a confluire in *Il problema dell'ateismo* che degli anni Sessanta riporta molti problemi da una prospettiva certamente diversa da quella di Goldmann. Anche del Noce coglie la stessa debolezza di Fortini ma la discute in maniera assai più estesa. Non possiamo qui ricostruire nel dettaglio la controinterpretazione, che comunque poggia sul rifiuto della contrapposizione tra Cartesio e Pascal che determina l'essenza della posizione "tragica" che Pascal verrebbe ad occupare nella storia del pensiero, nonché naturalmente sulla natura cristiana del pensiero di Pascal. Scrive Del Noce che per l'interpretazione goldmanniana di Pascal «Credere è nient'altro che parier; nella fede pascaliana si mantiene la possibilità della non esistenza di Dio come possibilità continuamente presente e continuamente negata. All'idea giansenista del nascondimento della volontà di Dio, Pascal aggiunge quella del nascondimento della sua esistenza. [...] In breve parier è fare della speranza la categoria fondamentale dell'esistenza. La visione tragica si mostra certo molto compiacente nel farsi superare dalla visione dialettica. [...] E il pari pascaliano nell'interpretazione che ne dà il Goldmann ha dei caratteri che si prestano fin troppo evidentemente al suo superamento nel pari marxista; per questo infatti non c'è più differenza tra fede e speranza [...] ma il pari pascaliano non è sull'avvenire ma sull'eterno e la differenza tra fede e speranza importa». (DEL NOCE 2010: 387-388) Perché l'accostamento dei due pensatori non sembri pretestuoso occorrerà ricordare che, in un momento di prevalenza di interpretazioni storicistiche o scientiste, Del Noce condivide con Goldmann la visione della centralità di *Storia e coscienza di classe* e del marxismo dialettico come dell'espressione più corretta dello sviluppo del marxismo stesso.

⁷ Vale la pena qui sottolineare che, almeno a mio parere, la ricostruzione che Löwy fa del marxismo di Goldmann (e del marxismo in genere) come pari pascaliano è corretta filosoficamente e politicamente più per la situazione presente e per Löwy stesso che non per l'evoluzione interna del pensiero dialettico marxista che non è sempre stato privo di referenti storici ne ha potuto intendersi come scelta irragionevole per la ragione se non dopo la sconfitta di ogni sua pretesa di immediata realizzabilità politica. In altre parole il momento del socialismo come pensiero tragico è forse più presente che non passato.

⁸ Le lezioni goldmanniane su Lukács e Heidegger (GOLDMANN 1976) danno retrospettivamente qualche ragione ad Amodio nella misura in cui mostrano che proprio il diverso modo di intendere la storicità è il sostanziale discrimine tra le maggiori opere degli anni venti e l'enfasi poteva essere dal pensatore rumeno spostata sugli aspetti storico-pratici di *Storia e coscienza di classe* rispetto a quelli strutturali-antinomici soprattutto in virtù di una diversa situazione storico sociale che dava alla sua corrente un ruolo politico attivo, ma non va trascurato il diverso peso che in quella fase Goldmann attribuisce alle opere del Lukács maturo. L'opera giovanile è sicuramente più vicina a questa impostazione anche se, già l'appendice precisava la consapevolezza della differenza: «Il libro di Heidegger è soprattutto, forse inconsapevolmente, una discussione con l'opera di Lukács dal punto di



L'indebolimento che ne risulta viene ad espressione con maggior forza nella creazione (e nella scelta) della tragedia. L'avvenire diventa così metastoria, un'astratta possibilità logico metafisica, [...] Goldmann finisce per farne [del tragico] un'opposizione tra coerenza e incoerenza, tra Dio e Mondo, rendendola dunque una situazione psicologico-metafisica e non necessariamente obiettiva – un conflitto e non una collisione di realtà etiche dentro e fuori l'individuo. (AMODIO 2003: 9)

Amodio oppone qui all'interpretazione della tragedia di Goldmann quella del Lukács maturo per come appare nella discussione delle osservazioni di Marx ed Engels sulla tragedia di Lassalle (LUKÁCS 1953: 7395), per il quale, contrariamente alla sua impostazione giovanile e secondo un modulo che diverrà definitivo nel volume sul romanzo storico, sono i processi storico-sociali a determinare i conflitti etici e non le eticità non-conformi alla temporalità storica a generare conflitti tragici.

Si tratta del primo caso in cui lo stesso Lukács, del quale Goldmann si considerava prosecutore, viene opposto allo studioso rumeno. Nel decennio seguente lo schema oppositivo sarà ripreso a più riprese ma diverrà un'opposizione di omologhi: Goldmann verrà presentato nel dibattito culturale come un alter-ego di Lukács e in generale un alfiere del pensiero dialettico.

Qui tuttavia mancanza di storicità significa ancora mancanza di dialettica:

la concezione dialettica supera così quella tragica per un pari non più su Dio ma “sul carattere significante dell'insieme storico” [citazione di A. da G.] [...]. Siamo quindi progressivamente scaduti da totalità cosmico storiche a totalità sociologiche relativamente stabili e valide senza, ci sembra, quella perfetta compenetrazione che ne farebbe un programma scientifico organico e sistematico. (AMODIO 2003: 11)

Anche Fortini del resto nel presentare il libro aveva insistito su questi aspetti presentando il libro, addirittura definendolo una «battaglia di retroguardia» (FORTINI 2003a: 233) rispetto alla quale lo stesso Goldmann non si sarebbe in definitiva smarcato da un'eredità esistenzialista che pure non riconosceva come propria.⁹

vista di una filosofia dell'angoscia e della morte [...] la “vera e falsa coscienza” di Lukács è diventata l'esistenza «autentica e inautentica» [...] la totalità hegeliana di Lukács è tornata ad essere il “mondo” di Kant» (GOLDMANN 1972c: 188-189).

⁹ Già nel *Dio nascosto* attraverso la critica della libertà cartesiana come fondata sulla razionalità individuale Goldmann matura quella distanza da Sartre che si approfondirà negli anni Sessanta: «Credo



La scelta di tradurlo, alcuni anni dopo la recensione, apparirebbe dunque in contraddizione con un giudizio non privo di riserve, ma deve essere inserita nella più ampia storia della rivista e del dibattito sul marxismo dell'epoca.¹⁰

La stessa «Ragionamenti» si rivelava progressivamente come un incubatore delle successive tendenze filosofico politiche: i Guiducci, Momigliano, Pizzorno, e un gruppo di intellettuali fuoriusciti dal PCI e riuniti intorno a Giolitti si facevano promotori di una concezione positivistico-progressiva della politica che inclinava al riformismo (e dunque a un avvicinamento socialista al governo), ma che tuttavia nei confronti del cosiddetto marxismo critico non poteva non sollevare adesso accuse di idealismo, astrattezza metodologica, storicismo giustificativo; il bersaglio era chiaramente Lukács. Il pensatore ungherese era assunto, quasi come personaggio tragico della “tragedia ungherese”, a nome tutelare della rivista, che significativamente ne aveva anticipato la traduzione di un saggio da *Storia e coscienza di classe* (LUKÁCS 1980: 259-260) e una riflessione sulla produzione giovanile condotta da Thomas Müntzer, (MÜNTZER 1980: 219-224), ovvero i due capisaldi metodologici della riflessione goldmanniana. Si veniva così quasi naturalmente a configurare un'area dialettico-lukacsiana e in generale antipositivista opposta ai progetti di trasformazione della rivista in senso riformistico (Fortini, Amodio, Müntzer e Ranchetti principalmente). Non va però dimenticato che l'apporto sociologico era stato determinante nello spostare l'asse teorico della pubblicazione.¹¹ Da tempo i sociologi olivettiani si facevano portatori dell'istanza di abbandono di una sociologia letteraria e qualitativa in favore di una sociologia scientifica. Lo stesso Pizzorno in non rari interventi aveva presentato i maestri di una possibile linea di pensiero e tra essi Maurice Halbwachs, (PIZZORNO 1980: 55-56), maestro di Goldman e dedicatario del libro su Kant.

Dalle teorie halbwachsiane sulla memoria collettiva e i comportamenti dei gruppi sociali non meno che dalla dialettica di Lukács Goldman sembra aver tratto la sua metodologia incentrata sull'analisi delle visioni del mondo¹² e anzi si può sostenere che

che la tradizione filosofica francese da Cartesio a Sartre sia stata in maniera eccessiva una filosofia della coscienza in generale e della coscienza individuale in particolare» (GOLDMANN 1972d: 44).

¹⁰ Ho studiato nel dettaglio la storia della rivista in un lavoro di prossima pubblicazione, ma ricostruzioni storiche abbastanza accurate sono in FUGAZZA 1980: 7-24., COLUMMI 1980: 31-56, SCOTTI 2011.

¹¹ Tra le molte testimonianze è infatti rilevante quella di Pizzorno in PIZZORNO 1999: 36-63.

¹² Una discussione articolata dell'apporto di Halbwachs alla sociologia letteraria è in GOLDMANN 1961b: 121-123. Halbwachs intuirebbe, a differenza della maggior parte dei sociologi positivisti, il



Goldmann abbia dialettizzato il durkheimismo del sociologo francese e al contempo fornito una base materiale alle tipologie storiche proposte in *L'anima e le forme* e in *Teoria del romanzo*.

Che da uno stesso ceppo (la sociologia intesa quale studio dei gruppi sociali) potessero discendere due versioni opposte, quali il riformismo scienziata e il *parsi* pascaliano-marxista, dovette parere dunque (almeno a Fortini che, racconta Perlini in PERLINI 2003: LIII-LV, propose ad Amodio il lavoro di traduzione) la risposta perfetta che permetteva da un lato di recuperare l'istanza dialettica attraverso lo studio della forma quale precipitato sociale, opponendosi così alla stilcritica tradizionale e alle versioni neoformaliste e dell'avopiane che nei Guiducci avevano attecchito, e dall'altro di svelare quanto di ideologico e antiumanistico vi fosse, in ultima istanza, in quella riscoperta di una politica come scienza delle riforme. Può dunque avere così senso la conclusione del saggio sul libro che si apprestava a tradurre: «Dovunque il tasso di ossigeno nascente in una società si abbassa oltre un certo limite, si pongono interrogativi che possiamo ormai tranquillamente chiamare "eticì", mai la "totalità" diviene così evidente e perentoria come quando la realtà appare spezzata in uno specchio spezzato». (FORTINI 2003a: 233)

È ancora, si dirà, la deduzione razionalistica cartesiana che fa della conoscenza un processo di ricomposizione di parti conosciute singolarmente, contro al *coeur* pascaliano come esigenza della mediazione, proto-dialettica risospinta verso l'eticità dal suo antistoricismo, ma che tuttavia come esigenza permane.¹³

Esigenze fuori tempo massimo e tese a una politica di taglio utopistico quelle di Fortini, come sosterranno Pizzorno e lo stesso Amodio,¹⁴ o quei contrasti «spie di una linea di sfaldamento che era ideologica e politica» (FORTINI 2006: 280), di fatto «Ragionamenti» chiuse due numeri dopo; alla riunione per la fondazione di una nuova

problema del ruolo della coscienza possibile nelle classi, ma, (come Veblen) rifiutando l'analisi marxiana della produzione non può che legarla ai consumi, ciò non soddisfa Goldmann che muove dunque verso *Storia e coscienza di classe*.

¹³ L'interpretazione, suggestiva più che del tutto convincente, del *coeur* pascaliano come proto-dialettica serve a Goldmann per respingere l'interpretazione fideistica di Laporte, come dicevamo accettata invece da Del Noce, e per sottrarre Pascal alla vulgata parentela con Kierkegaard, è un altro atto di emancipazione dall'esistenzialismo. Di fatto la questione ci sembra indecidibile in punta di filologia, il problema è sapere se Dio esista o meno o, al limite, se sia o no nei *Pensieri* il sinonimo di quella Totalità assente e presente che Pascal, per ragioni storiche, non avrebbe potuto chiamare con questo nome.

¹⁴ Cfr. PIZZORNO 1999 e AMODIO 2003: 321-326.



testata Fortini e Amodio parteciparono ma ribadendo il loro dissenso e cominciarono quindi a tradurre *Le dieu caché*.

2 Una questione di forma

Tra la fine degli anni Cinquanta e i primi Sessanta in Italia come in Francia il solco tra marxismo dialettico e marxismo neopositivista si approfondisce, spesso con il corollario di esiti politici distinti nella misura in cui si giudica il risultato delle socialdemocrazie occidentali una conquista positiva o una problematica integrazione della classe operaia come potenza negativa e, qui ha ragione Löwy nel sottolineare gli aspetti attivistici del marxismo del maestro,¹⁵ Goldmann partecipa in qualche misura attivamente allo scontro tra le due tendenze con la pubblicazione delle *Recherches dialectiques*, (GOLDMANN 1959) che raccolgono saggi intorno ai temi del *Dio nascosto* unitamente ad alcuni scritti di taglio metodologico che costituiscono idealmente il ponte tra il libro su Kant e l'opera su Pascal, percorso che in Italia è reso accessibile dalla pubblicazione di *Filosofia e scienze umane*, che viene così ad essere una difesa della sociologia dialettica più che un testo preparatorio quale era in origine.

Lo stesso scontro si svolgeva anche in Italia, dove non di rado la riallocazione delle forze intellettuali nel mutato orizzonte politico aveva preso la forma di una Lukács *querelle* (VUOZZO c.s). Nel saggio maggiore di Fortini sul problema *Lukács in Italia*, uscito nel 1959 su «Officina» dopo una travagliata vicenda redazionale culminata in diverse modifiche al testo, l'interpretazione dell'ungherese appare ancora in sintonia con Amodio e mediata da Goldmann (GOLDMANN 1959: 247-249) nel denunciare gli aspetti esistenzialistici del giovane Lukács:

La reificazione si scioglie *attualmente* solo nell'*anticipazione* artistica; il principio dell'*Humanität* è lo sguardo di Dio di fronte al quale si svolge la tragedia del vecchio Lukács; è l'infinito per il quale il

¹⁵ Cfr. (LÖWY 2014: 11) « Si tratta, da parte di Goldmann, d'una interpretazione, piuttosto eterodossa e iconoclasta; ma questa ha l'immenso vantaggio grazie al concetto di pari, di liberare il marxismo del pesante carico positivista/scientista e determinista che ha pesato così tanto nel corso del Ventesimo secolo su un potenziale sovversivo ed emancipatore, e di dare al "fattore soggettivo", a «l'ottimismo della volontà», all'impegno, all'azione collettiva il ruolo che loro spetta».



Luca Mozzachiodi

contenuto, intatto, si capovolge di senso..., ma solo nell'arte la realtà si può presentare ed essere identica e capovolta; l'atto formale *contemporaneità* dell'utopia. (AMODIO 1980: 103)

Tuttavia Fortini non solo ribadisce la necessità di una lettura allegorica del «momento tragico» di Lukács in rapporto al partito, «chiesa invisibile» ma ribadisce essenzialmente la storicità come caratteristica essenziale della totalità lukacsiana.

Nel discorso di Lukács, il confronto fra “rispecchiamento artistico” e “rispecchiamento storico-scientifico”, proprio perché presuppone l'unità obiettiva del reale storico, porta a definire «grande» opera quella che nel proprio microcosmo ha tanto costretto della *Totalität* da essere, almeno in larghissima misura, autosufficiente. (FORTINI 2003a: 250)

Curiosamente poco sopra la differenza tra Lukács e i critici formalisti e positivisti viene simboleggiata dallo scambio di battute tra Wagner e Faust,¹⁶ ma la contrapposizione tra l'illuminismo positivo di Wagner, che si arresta di fronte al dato storico muto una volta constatato, (*come se* la storia fosse natura, cioè disposto alla reificazione) e la dialettica incarnata da Faust e da Mefistofele (lo studioso è oggetto di un pari di Dio con il Diavolo nel *Prologo in cielo* e a sua volta scommette con la forza negativa che volendolo perdere lo salva) è un tema goldmanniano e più precisamente, a nostro parere, è nel *Dio nascosto*, l'allegoria che indica il passaggio dal pensiero tragico al pensiero dialettico. Si tratta, per il sociologo, dell'«incontro di due visioni del mondo di cui una [Faust] ha integrato e superato l'altra [Wagner] » tuttavia «se Faust torna al laboratorio di Wagner, questo non è per semplice fantasia dello scrittore, ma perché nel suo cammino verso il cielo non potrebbe fare a meno di Wagner e del suo lavoro». (GOLDMANN 1961a: 262-253)

In Pascal lo stesso tipo di atteggiamento critico è rivolto al razionalismo cartesiano, con la sua ironia risentita nel frammento 194 delle *Pensées* sul «colpetto per mettere in movimento il mondo» a seguito del quale «non sa più che farsene di Dio» (PASCAL 2009: 179). Il mondo cartesiano misurabile e conoscibile (di cui la rappresentabilità di un qualsiasi punto su un piano o nello spazio fisico date due o tre dimensioni non è che

¹⁶ «Spesso nelle mie fatiche critiche | la testa e il petto mi si affannano. | Quanto è mai arduo conquistare i mezzi | con cui si risale alle fonti!» «Come soltanto la mente che s'apprende a scialbe cose | non sgombra mai ogni speranza!» J. W. Goethe *Faust*, I, vv. 560-63 e 603-4. (GOETHE 1970: 45-51)



l'allegoria matematica) è per Pascal poco comprensibile in quanto mancante di una gerarchia certa che definisca i valori. Per Goldmann¹⁷ dunque il famoso frammento 206 sul «silenzio eterno degli spazi infiniti», (PASCAL 2009: 156), ben altrimenti dall'essere una contemplazione estatica del sublime (Goldmann rigetta naturalmente anche la romanticizzazione di Pascal in senso reazionario), è la manifestazione dell'impossibilità di orientare eticamente la propria azione in un mondo divenuto conoscibile, misurabile, dominabile, ma muto. D'altra parte Dio non vi abita come nella teologia medioevale, ma è altro dal mondo e *si nasconde*.¹⁸

Goldmann approfondirà questo tema in un saggio posteriore, pubblicato in italiano come *L'illuminismo e la società moderna* (GOLDMANN 1967), in esso (parzialmente anche a integrare l'interpretazione di Weber) indicherà in questo tipo di razionalismo, che l'illuminismo assorbe insieme al senso di appropriazione della natura da parte dell'uomo che si è liberato dell'ipoteca religiosa, ma della sua versione cattolica ha conservato l'universalismo e la fiducia positiva nella centralità dell'uomo sulla creazione, la base dell'uguaglianza giuridica degli individui che è, per lui buon marxista, la base della compravendita della forza lavoro.

L'azione, (come Faust traduce l'incipit del *Vangelo di Giovanni*), la tensione al fine in cui le singole parti si integrano e che conferisce ad esse il loro *vero* significato altrimenti non realizzato, è ciò che rende il Faust dialettico superiore al Wagner illuminista e che, in termini politici, si potrebbe tradurre con «il combattimento per il socialismo» (FORTINI 2003a: 1655), cioè per una uguaglianza e una società di tipo diverso da quelle a cui il progressismo neoilluministico conduce.

¹⁷ Si tocca qui un altro punto chiave del dissenso con Del Noce che, non senza legittimità, vede al contrario in Cartesio sì un superatore della scolastica e uno studioso delle natura, ma che ponendo Dio a garante della legalità naturale, lo conferma garante della stessa possibilità della conoscenza (DEL NOCE 2010: 405-407). Così il dedicarsi di Pascal agli studi di geometria non sarebbe un segno del sì e no tragico nei confronti del mondo, ma semmai una prosecuzione più coerente della stessa impostazione cartesiana. Il punto qui sta nel dove rivolgiamo la nostra attenzione, sé al Cartesio iniziatore di tendenze che portano all'illuminismo ateo o al Cartesio iniziatore di una filosofia cristiana della conoscenza delle leggi fisiche, cioè se si voglia vedere nel famoso «colpetto» un mero atto formale di omaggio allo spirito dei tempi o qualcosa di sostanziale. Certo pensare a una pura ipotesi non è forse all'altezza di un filosofo come Cartesio che, stando alla teoria goldmanniana delle forme, esprime al più alto livello di coerenza la visione del mondo del suo gruppo sociale.

¹⁸ G. Fichera ha recentissimamente dedicato un lungo e interessante articolo all'influenza e al permanere di temi goldmanniani in Fortini. Cfr. FICHERA 2021: 35-56. Tuttavia il Dio che si nasconde e non rende manifesta la sua volontà né la presenza della grazia salvifica, né garantisce per la conformità dei nostri atti alla salvezza, mi pare qualcosa di diverso da quello che chiama «tema dell'*absconditus*» e che è una compresenza dei tempi presente nel linguaggio figurale di Fortini.



Luca Mozzachiodi

Questo giro concettuale ci è servito non solo per dimostrare come Goldmann fosse, in quel periodo, una via di accesso agli scritti e all'interpretazione di Lukács e della politica contemporanea, ma come anche le categorie interpretative interne a *Le dieu caché* venissero dal saggista utilizzate in difesa del filosofo ungherese e, in ultima analisi, del proprio modo di fare critica letteraria:

«In questo senso è giustificato il sentimento di frustrazione del “critico letterario” di fronte all'opera critica di Lukács: non di rado si ha l'impressione che l'universo artistico sia per lui appena un pretesto per la sua allegoria storico-filosofica» (FORTINI 2003a: 244-245), la quale rappresenterebbe però «la proposta imperterrita di misurarci con le massime dimensioni della storia umana e con le massime possibilità dell'uomo, di rinunciare all'apparenza per preservare quella sostanza che può tramutare noi, il nostro lavoro, e la società che fa tutt'uno con esso e con noi» (FORTINI 2003a: 267).

Visioni del mondo e Forme vengono dunque ad essere un formidabile strumento metodologico che nel nostro contesto culturale non è privo di un suo valore politico,¹⁹ ma che Goldmann rivendica primariamente dal punto di vista di una sociologia dialettica. Il metodo, scrive nello stesso anno in *Genesi e struttura*, allorché deve puntualizzarlo e difenderlo dai nascenti strutturalismi non genetici, deriva dall'idea di comprensione di Dilthey, ma il riferimento alla prassi marxiana e freudiana lo libererebbe dalle ipoteche soggettivistiche e psicologizzanti che la “visione del mondo” ha nel pensatore prussiano.²⁰

Nello specifico le aveva così definite:

Le visioni del mondo sono fatti sociali, le grandi opere filosofiche e artistiche rappresentano le espressioni *coerenti* e adeguate di queste visioni del mondo esse sono, in quanto tali, *espressioni*

¹⁹ Un poeta assiduo lettore di Pascal e autore di una poesia intitolata *Port Royal*, Giovanni Giudici ebbe a scrivere in quegli stessi mesi «Quale concezione del mondo? Non importa: per l'idea di concezione del mondo. Le divisioni ideologiche hanno perduto gran parte del loro senso da quando ci si può dividere in altro modo: quelli che sono per una concezione del mondo e quelli che sono contro una concezione del mondo». (GIUDICI 1976: 180)

²⁰ Su presupposti non dissimili del resto si muoverà buona parte della critica di orientamento marxiano del secondo Dopoguerra. Gli inizi di Jameson, fino a *L'inconscio politico*, non sono molto lontani da questo passaggio teorico, ma si veda, a testimonianza di come il contesto storico-culturale possa decidere il senso progressivo o regressivo dell'utilizzo di pensatori, il posto non disprezzabile accordato a Dilthey in JAMESON. Le forme storiche e le visioni del mondo in un contesto europeo dominato dall'educazione umanistico borghese ottocentesca sono «cultura generale» in senso peggiorativo per Goldmann, non prive di legami con l'imperialismo. In America, può invece significare recupero del senso della storicità e interesse obbiettivo per le passate esistenze e formazioni sociali, pur con il rischio di una concezione museale.



individuali e al tempo stesso sociali, essendo il loro contenuto determinato dal *massimo di coscienza possibile*, del gruppo, in generale della classe sociale, e la loro forma dal contenuto, per il quale lo scrittore o il pensatore trovano un'espressione adeguata» (GOLDMANN 1961b: 153).²¹

I tempi maturano e dopo la comparsa nel 1961 della traduzione di Amodio e Fortini, *Pascal e Racine. Studio sulla visione tragica nei Pensieri di Pascal e nel teatro di Racine* appaiono altre opere che in modo diverso contribuiscono alla stessa linea: nel 1961 *La Chiesa Confessante sotto il nazismo* di Sergio Bologna e nel 1962 la traduzione dell'*Epistola ai Romani* di Karl Barth, opere che pur nella apparente diversità sono in realtà vicine a un pensiero tragico e all'interpretazione di Goldmann del nascondimento di Dio e che, soprattutto, indicano un riaccendersi di interesse per il nesso tra teologia e politica.²² Sempre nel 1962 appare la *Teoria del dramma moderno* di Szondi, per la cura di Cases.

Il testo è a nostro parere strettamente legato a *Le dieu caché* perché ne condivide le premesse essenziali: Szondi rappresenta l'altra possibilità di attivare una critica sociale della letteratura partendo dai libri del giovane Lukács, non a caso ha in comune con Goldmann l'insistenza su *Metafisica della tragedia* e sulla nozione di forma (particolarmente attraverso l'introduzione a *Il dramma moderno*, scritto coevo a *L'anima e le forme*).²³ Nel comparatista ungherese in particolare la nozione di genere letterario rappresenta il termine collettivo medio che in Goldmann è la coscienza sociale possibile, in modo tale che si può dire che entrambi si muovono dal particolare al generale ma in senso inverso, o anche che, data l'opera giovanile di Lukács, ne rappresentano due diverse possibili linee di applicazione.

Infine, dopo aver complessivamente presentato i maggiori derivati teorici delle possibilità che la lettura del Lukács giovane poteva portare, sgomberando il campo da ogni possibile interpretazione estetizzante e impressionistica del saggista come

²¹ Questa definizione, che insiste sulla natura sociale delle forme e dunque anche dell'operare letterario sarà naturalmente alla base della risposta goldmanniana al tipo di critiche che arriveranno alla sua opera negli anni Settanta, come quella di Segre di "passare sopra la testa dell'autore" cioè di scarsa attenzione filologica nel condurre metodologicamente quella che Löwy ha definito la «critica dell'individualismo» in favore di una dimensione sociale e collettiva nello studio della letteratura.

²² Un giudizio positivo su Barth nel contesto dell'«Ateismo religioso» dell'esistenzialismo francese, cui per certi aspetti anche il libro maggiore di Goldmann ci sembra appartenere è in LUKÁCS, 2011: 817.

²³ Ancora maggiori saranno i punti di contatto nel successivo saggio sul tragico dove, in sostanza, la natura del pensiero tragico come antidialettica è identica in Szondi e in Goldmann, la prevalenza di Marx o Hegel nei due pensatori, ed eventualmente della dimensione attiva in Goldmann necessaria a questo superamento ci potrebbe far parlare di una lettura da destra o da sinistra dello stesso nucleo di problemi.



deliberatore e della tragedia come trionfo del nichilismo, giunge nel 1963 la traduzione, ad opera di Sergio Bologna, di *L'anima e le forme*.

Fin dal primo capitolo della sua opera maggiore Goldmann aveva posto in chiaro come la sua definizione del pensiero tragico dipendesse fortemente dall'ultimo saggio della raccolta *Metafisica della tragedia*, tanto che si è visto come, almeno nei primi giudizi, si configurasse il problema di una imperfetta uscita dalla metafisica stessa della storia del pensiero proposta nel *Dio nascosto*.²⁴

Se pensiamo a quello che Lukács scrive sui personaggi di Paul Ernst (e in generale sui personaggi tragici), «Questa è dunque la paradossalità del dramma, come si può dar vita all'essenza? [...] Per esso [l'anima dell'uomo tragico] tutto si trasforma tutto si trasforma con la velocità di un lampo, tutto diventa essenza quando finalmente echeggiano le parole del destino» (LUKÁCS 2002: 236-241), il collegamento con l'esigenza di absolutezza nella fede simboleggiata dal ritiro dal mondo dei *solitaires* e di Barcos è quantomai evidente. Per Pascal, uomo tragico appunto, la situazione appare però più complicata nella misura in cui il mondo, nel quale si resta, non consente absolutezza. Lo «spettatore» di questa tragedia, secondo il termine di Lukács, prontamente collocato da Goldmann in epigrafe al suo studio, è Dio, ma un Dio che in questa ansia di compimento che anima l'uomo «non tollera relativismi di sorta, mediazioni, sfumature [...]. Dinanzi a lui ogni differenza tra apparenza ed essenza, tra fenomeno e idea, tra evento e destino scompare» (LUKÁCS 2002: 233). Ci appare dunque in Pascal un pensatore che contempla il suo proprio scacco poiché ogni altra soluzione nega l'essenza (Cartesio, la casistica) o la sua realizzabilità nel mondo (il giansenismo estremista).

Fortini introducendo il volume segue ancora l'interpretazione di Goldmann del tragicissimo e della forma in Lukács, ma, questa volta, propende nettamente per la valorizzazione del momento saggistico e della mediazione, riprendendo il vecchio schema di interpretazione storico-politica:

Questo può forse contribuire a spiegare perché il “realismo” Lukácsiano – nelle diverse accezioni, critica, politica ed etica, del termine – abbia cominciato a perdere la sua potenza persuasiva quando la storia

²⁴ Proprio qui ha senso l'obiezione di Del Noce sui postulati di Goldmann, e ironizzerà non senza qualche ragione sul fatto che la visione tragica esiste solo per essere superata dalla dialettica e non faccia proprio nulla per impedirlo una volta che si sia introdotta la categoria del futuro.



socialista, con la fine dell'età staliniana, è parsa uscire da una realtà di scelte assolute e tragiche. Esse, appunto per questo, chiedevano di essere lette e governate non da un pensiero fondato sul metodo del «tutto-o-nulla» ma su mediazioni dialettiche (FORTINI 2003a: 272).²⁵

Pensieri del tutto e nulla, ansie palingenetiche, animavano nuovamente una generazione di nutriti delle opere del giovane Lukács che innescavano il meccanismo tragico attraverso la visione della classe operaia massificata come grande forza negatrice del mondo capitalistico, ostile al compromesso; ma nel complesso la loro lettura, tesa a separare l'empiria dalla forma in Lukács e quindi nel pensiero borghese l'autenticità dall'azione, andava in una direzione diversa da Goldmann, il quale anzi, in quegli stessi anni superava, anche nel porsi il problema della rivoluzione in Occidente, la fascinazione per le alternative tragiche.²⁶

Di segno diverso, per indicare la maggiore rilettura degli stessi temi, Asor Rosa quando scrive:

Il Dio-forma ha un senso, solo se il rapporto arte-vita è posto, come correttamente lo poneva Lukács nelle sue analisi degli artisti dell'età borghese. Affinché la forma come concetto-guida sussista, è necessario continuare a credere nella preminenza dello spirito sulla realtà e delle idee sulla prassi, e *considerare la prassi stessa come il dominio di una disgregata e inessenziale empiria*. Se questa fede decade, decade *necessariamente* anche il dio della forma (ASOR ROSA 1973: 286).

Il *Si e no* del *pari* pascaliano è, per lenti movimenti, scaduto nella negazione assoluta, tanto che poco oltre così commenta l'impossibilità della tragedia per i borghesi del primo Novecento: «L'unica cosa che essi non *sapevano* e non *potevano* fare era mettersi in tensione tragica *contro il loro mondo*: l'etica del dovere consigliava virile rassegnazione, non rivolta» (ASOR ROSA 1973: 304). Asor stesso e molti altri della sua generazione sarebbero stati costretti ad assumere la postura tragica dell'intellettuale che si condanna sostenendo la rivoluzione, questa volta non per un'impossibilità della dialettica e dell'azione nella storia, ma per un rifiuto della dialettica stessa in nome della catarsi rivoluzionaria finale. Il pensiero tragico è dunque paradossalmente più autentico

²⁵ Qui invece FICHERA 202: 37-38 è preciso nel segnalare la preferenza fortiniana per la mediazione saggistica.

²⁶ Si veda la prefazione "politica" in GOLDMANN 1972e: 19-25, dove in particolare il problema della rivoluzione in occidente è invece affrontato attraverso una analisi dell'integrazione socialdemocratica della classe media e degli operai, nonché delle prospettive che ciò aprirebbe.



Luca Mozzachiodi

in questa seconda stagione dove, per utilizzare l'arguta metafora di Del Noce, oppone una resistenza alla dialettica per non farsi superare.

Fortini metteva in effetti in guardia i giovani scrivendo nella sua introduzione alla traduzione del volume:

A quei giovani e men giovani che infastidisce la maschera di sublime filisteo del Lukács della tarda maturità e vecchiezza non farà male leggere l'opera di Lukács giovane. Vi potranno imparare quali fondamenti di aspirazione alla totalità e di apocalissi rivoluzionaria siano struttura dell'opera successiva, di storico e di critico. (FORTINI 2003a: 272-273)

L'ultima funzione del *Dio Nascosto* in Fortini è quindi paradossalmente quella di evitargli di percepire una frattura profonda fra i due tempi e le diverse istanze dell'opera lukacsiana, più e oltre Goldmann stesso il quale se politicamente avrà maggior respiro soprattutto a partire dal 1968, continuerà, io credo, a centrare la sua esperienza su *Storia e coscienza di classe*, guardano però all'indietro verso «una sintesi di uno strutturalismo più o meno fenomenologico e di un kantismo-tragico» (GOLDMANN 1972f: 188).

Ancora nell'ultima intervista Fortini ritorna sul problema:

La nozione di uno scacco originario e perciò fondativo di quel' che diciamo umanità (l'"animale malato"), anche a non volerlo leggere nelle Sapienze e nella storia umana era per noi vergato ben chiaro, con Marx, in Nietzsche e in Freud. Di qui veniva allora la nostra attitudine esistenzialista che nell'avvento possibile ma non inevitabile del Comunismo vedeva l'imperativo di una scelta, di un rischio, di una scommessa. Il *pari* giansenista di cui scrisse allora Goldman. A me non occorre molto tempo per intendere il limite, che era di tragicismo, anche decadente,²⁷ di quella postura morale. Lukács mi aiuto ad andare oltre. E Brecht. E Adorno. (FORTINI 2003b: 707)

Una fedeltà nel superamento, in piena dialettica, ma forse anche una progressiva rivalutazione della tesi opposta, di una continuità sostanziale tra Cartesio e Pascal come pensatori del razionalismo cristiano e dell'immanenza, che aveva sì il difetto di non presentare la dialettica come soluzione eroica, ma anzi, almeno nell'ottica di Del Noce

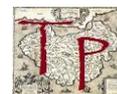
²⁷ La sopravvivenza di Goldmann nel «tema dell'absconditus» di Fichera mi sembra, alla luce di questo passo, ancora più problematica. È pur vero che lo studio è incentrato sulla poesia di Fortini e non sul suo pensiero dichiarato. Possiamo immaginare che in parte ne fosse inconsapevole o che, e mi sembra l'ipotesi migliore, ad essere "abscondite" siano le masse silenziose che secondo Peterson sono il costante riferimento, appunto testimoni muti, della poesia di Fortini, in questo sì soliloquio tragico e atto non garantito. Cfr. PETERSON 1999: 154.



come decadenza, ma anche di restituire a Dio e alla storia umana i propri rispettivi nomi e domini, perché è assai facile che quando il primo si nasconde la seconda ne assuma troppo da vicino i connotati.

BIBLIOGRAFIA

- «I FATTI D'UNGHERIA». supplemento a *Ragionamenti*, A. II, n 7, 1956, ora in: *Ragionamenti 1955-1957*. Milano: Gulliver. 1980, pp. 175-186.
- AMODIO, Luciano. «Der alte Lukács», in *Ragionamenti 1955-1957*. Milano: Gulliver, 1980, pp. 100-103.
- AMODIO, Luciano. «Appunti su Le dieu caché di Lucien Goldmann», in *Storia e dissoluzione. L'eredità di Hegel e Marx nella riflessione contemporanea*. Macerata: Quodlibet, 2003, pp. 5-15.
- ASOR ROSA, Alberto. «L'anima, le forme», in *Intellettuali e classe operaia. Saggi sulle forme di uno storico conflitto e di una possibile alleanza*. Firenze: La Nuova Italia, 1973, pp. 271-314.
- BARTHES, Roland, FORTINI, Franco. «Lettere scelte 1956-1961», in *L'ospite ingrato*, A. II, 1999, pp. 242-289.
- COLUMMI, Cristiana. «Le riviste del disgelo, "Ragionamenti" e "Opinione"», in *Classe*, A. XI, n. 3, 1980, pp. 31-56.
- DEL NOCE, Augusto. *Il problema dell'ateismo*. Bologna: Il Mulino, 2010².
- FICHERA, Gabriele. «Per una totalità nascosta. Fortini, il presente, la figura», in *L'ospite ingrato*, N. 10, giugno-dicembre 2021, pp. 35-56. Testo disponibile al sito: <https://www.ospiteingrato.unisi.it/wordpress/wp-content/uploads/2021/12/6.-FICHERA-Per-una-totalit%C3%A0-nascosta.pdf> consultato il 20/09/2022.
- FINELLI, Roberto. «Il comunismo laico di Franco Fortini», in *Uomini usciti di pianto in ragione*. Roma: Manifestolibri, 1996, pp. 61-70.
- FORTINI, Franco. *Saggi ed Epigrammi*. Milano: Mondadori, 2003a.
- FORTINI, Franco. *Un dialogo ininterrotto*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- FORTINI, Franco. *Un giorno o l'altro*. Macerata: Quodlibet, 2006.



- FUGAZZA, M. Chiara. «Introduzione», in *Ragionamenti 1955-1957*. Milano: Gulliver 1980, pp. 7-24.
- GIUDICI, Giovanni. «La teologia è piccola e brutta», in *La letteratura verso Hiroshima*. Roma: Editori Riuniti, 1976, pp. 176-188.
- GOETHE, Johann W., *Faust*. Milano: Mondadori, 1970.
- GOLDMANN, Lucien. «Georg Lukacs l'essayiste», in *Recherches Dialectiques*. Paris: Gallimard, 1959, pp. 247-259.
- GOLDMANN, Lucien. *Pascal e Racine*. Milano: Lerici, 1961a [1955].
- GOLDMANN, Lucien. *Filosofia e scienze umane*. Milano: Feltrinelli, 1961b [1950].
- GOLDMANN, Lucien. *L'Illuminismo e la società moderna*. Torino: Einaudi, 1967.
- GOLDMANN, Lucien. «Genesi e struttura», in *Marxismo e scienze umane*. Roma: Newton Compton, 1972a [1959], pp. 27-37.
- GOLDMANN, Lucien. «La sociologia della letteratura, statuto e problemi di metodo», in: *Marxismo e scienze umane*, Roma: Newton Compton, 1972b [1967], pp. 56-86.
- GOLDMANN, Lucien. *Introduzione a Kant*. Milano: Mondadori, 1972c [1948].
- GOLDMANN, Lucien. «Critica e dogmatismo nella creazione letteraria», in *Marxismo e scienze umane*. Roma: Newton Compton, 1972d [1967], pp. 38-55.
- GOLDMANN, Lucien. «Prefazione», in *Marxismo e scienze umane*, Roma, Newton Compton, 1972d [1970], pp. 19-25.
- GOLDMANN, Lucien, «L'estetica del giovane Lukács», in *Marxismo e scienze umane*. Roma: Newton Compton. 1972f [1961], pp.188-198.
- GOLDMANN, Lucien. *Lukács e Heidegger*. Verona: Bertani, 1976 [1973].
- JAMENSON, Fredric. *The ideologies of Theory, vol. 1 The syntax of History*. London: Routledge, 1988.
- LÖWY, Michael. «Lucien Goldmann: Il pari socialista di un Marxista pascaliano», in: *Consecutio Temporum*, N. VII, 2014. Testo disponibile al sito: <http://www.consecutio.org/wp-content/uploads/2014/11/M-Lowy.-Lucien-Goldmann.-Il-pari-socialista-di-un-marxista-pascaliano.pdf>, consultato il 19/09/2022.



- LUKÁCS, György. «La polemica tra Marx-Engels e Lassalle sulla tragedia Franz von Sickingen», in *Il marxismo e la critica letteraria*. Torino: Einaudi, 1953 [1931], pp. 56-109.
- LUKÁCS György. «Che cos'è il marxismo ortodosso», in *Ragionamenti 1955-1957*. Milano: Gulliver, 1980 [1919], pp. 259-260.
- LUKÁCS, György, *Le antinomie del pensiero borghese*, in *Storia e coscienza di classe*. Milano: Sugarco, 1991 [1923], pp. 144-146.
- LUKÁCS, György. «Metafisica della tragedia», in *L'anima e le forme*, Milano: SE, 2002 [1910], pp. 232-262.
- LUKÁCS, György. *La distruzione della ragione*. Milano: Mimesis, 2011 [1954].
- MÜNTZER, Thomas. «Il giovane Lukács», in *Ragionamenti 1955-1957*. Milano: Gulliver, 1980, pp. 219-224.
- PASCAL, Blaise. *Pensieri. Lettere provinciali*. Milano: Bompiani, 2009.
- PERLINI, Tito. «Introduzione», in L. Amodio, *Storia e dissoluzione. L'eredità di Hegel e Marx nella riflessione contemporanea*. Macerata: Quodlibet, 2003, pp. VII-LXXXI.
- PETERSON, Thomas E. *The ethical muse of Franco Fortini*. Grainville: Florida University press, 1999.
- PIZZORNO, Alessandro. «M. Halbwachs. Esquisse d'une Psychologie des Classes Sociales», in: *Ragionamenti 1955-1957*. Milano: Gulliver, 1980, pp. 219-224.
- PIZZORNO, Alessandro. «Amici, riviste, idee negli anni del disgelo e del consumo», in *L'ospite ingrato*, A. II, 1999, pp. 33-64.
- SCOTTI, Mariamargherita. *Da sinistra. Intellettuali. Partito Socialista Italiano e organizzazione della cultura (1953-1960)*. Roma: Ediesse, 2011.
- VUOZZO, Alessandro. «Il Lukács di Fortini e la fine di "Officina"», in P. Italia e M. Zanardo (a cura di). *Il testo violato e lo spazio bianco*. Roma: Viella, in corso di pubblicazione.