Studio sul mito nell'opera di Carlo Emilio Gadda



Barbara Olla

St Peter's College, University of Oxford
Michaelmas Term 2020
Thesis submitted for the Degree of *Doctor of Philosophy*

Barbara Olla
St Peter's College, University of Oxford
DPhil in Medieval and Modern Languages, Sub-Faculty of Italian
Michaelmas Term 2020

Studio sul mito nell'opera di Carlo Emilio Gadda

Abstract

This thesis investigates mythopoesis in the works of the Milanese writer Carlo Emilio Gadda (1893-1973). It aims to contextualize the category of myth within the epistemological construction that underlies Gadda's oeuvre.

The project consists of two sections. The first section (chs. 1-2) brings to light two original hermeneutic horizons of Gadda's inquiry into myth: here, the philosophical essay *Meditazione milanese* (1928; 1974) marks the author's conceptual transition, from the modules of psychologism and physiological Kantianism, to his exposure to 20th century epistemological debate. With regards to this period of transition, we hypothesized that an important and previously unappreciated role was played by the philosopher Antonio Banfi and the intellectuals of the Milanese circle that surrounded him (L. Anceschi; R. De Grada; E. Paci; E. Vittorini; G. Ferrata; A. Vigevani). This hypothesis was supported through the study of documents preserved in numerous archival collections.

Following from the first section's discussion of Gadda's philosophical turn, the second section of the project (chs. 3-4) analyzes the terms, modalities, and functionalities by which myth penetrates the author's speculative sphere in two particular works: *L'Adalgisa. Disegni milanesi* (1944) and *Eros e Priapo* (1944-45; 1967). This section offers an in-depth critical analysis compared to traditional readings and sources on the two texts. It addresses the question of myth from different disciplinary coordinates: respectively, the socio-psycho-ethno-anthropological in *L'Adalgisa*, and the political-ideological in *Eros e Priapo*.

In an inextricable interplay between poetics and gnoseology, the theoretical framework that arises from this study demonstrates how myth is a means by which the author attempts to finalize his tormented exploration of the world. With it, he invents and perfects his psychology and elaborates a personal sociology and anthropology, reinvigorating, at the same time, the lines of a peculiar metaphysics.

Barbara Olla

St Peter's College, University of Oxford
DPhil in Medieval and Modern Languages, Sub-Faculty of Italian
Michaelmas Term 2020

Studio sul mito nell'opera di Carlo Emilio Gadda

Long Abstract

La presente tesi si incentra su un'analisi della mitopoiesi nell'opera dello scrittore milanese Carlo Emilio Gadda (1893-1973), e mira a contestualizzare la categoria del mito all'interno della costruzione epistemologica sottesa alla sua prosa.

Lo studio rappresenta il primo lavoro monografico sull'argomento e si propone di rivedere i termini di una tradizionale impostazione di critica gaddiana, intenta a vagliare il mito in quanto orpello stilistico e retorico, finalizzato a una resa prevalentemente satirico-moraleggiante (Zaccaria, 2003 ; Benussi, 2007), o inteso quale incidenza anomala (Lorenzini, 1995) o unilateralmente mistificatoria (Antonello, 2008) della sua scrittura, vagliando entro quali termini questa categoria estetica entri nel terreno ermeneutico predisposto dall'autore, e più estensivamente, quale ruolo rivesta nell'ambito di una più generale architettura epistemologica o visione del mondo.

La ricerca si rivolge a due specifici obiettivi: riavvalorare il mito in quanto forma aprioristica del pensiero la cui natura, intimamente connessa alla soggettività umana, consente una sua riconsiderazione nel tessuto ontologico preordinato da Gadda nella sua prosa. Secondariamente, accanto a un orizzonte narrativo tendenzialmente dissacratore, che reputa pregiudiziale ogni approccio ideologico al reale, si investigherà una attiva strumentalizzazione della categoria mitica all'interno di una progettualità nello specifico metodologica, nell'ambito della quale l'assurdità del mito non è più denunciata come scandalo della ragione, ma riconvertita in termini positivi e impiegata come integrazione teoretico-speculativa al procedimento scientifico. Nei lavori dello scrittore milanese, la

«simbolistica» offerta dal mito è uno 'sguardo privilegiato' sulla natura propria dell'essere, un nesso tra il dato fisico e ciò che si svela dietro le apparenze di superficie (*SD*, p. 852). Si stabiliscono le basi per un conflitto ermeneutico che valuti il mito nella sua logica di ambiguità e equivocità, attestante una polarità e antitesi che è fattore predominante dell'epistemologia Gaddiana, dove ogni forma non è solitaria, ma si manifesta, sempre, «polarmente».

Quale punto di partenza metodologico e forma di inquadramento generale è stato necessario pertanto delimitare, nell'immediato del nostro percorso, il vasto campo d'indagine degli studi critici sul mito e circoscriverli, convenientemente ai nostri fini, a quegli approcci analitici che nel XIX e XX secolo si sono costituiti propriamente come rami di studio delle cosiddette scienze sociali o umane (antropologia, sociologia, etnologia, psicologia, storia delle religioni), ed in cui la filosofia emerge quale ideale mediatore teoretico nella coordinazione di queste discipline e linguaggi eterogenei e diversificati (Segal, 2004). Questa scelta ci ha fornito l'innegabile vantaggio di considerare un terreno speculativo contemporaneo all'autore, che ci permettesse di valutare plausibili intersezioni col suo profilo culturale e ideologico, all'interno di un percorso atto a identificare il significato che di volta in volta il mito acquisiva in Gadda.

Il presente studio ha ponderato la possibilità di un'analisi che considerasse la categoria mitica in quanto *terminus a quo*, ovvero punto preliminare della ricerca, attraverso la quale rileggere i lavori più teoretici dello scrittore, a partire dal 'brogliaccio' filosofico della *Meditazione milanese*, punto primo imprescindibile per un approccio che possa definirsi esaustivo nell'ambito della critica della *mens* gaddiana, proseguendo con l'esame di sillogi e compendi saggistici come *I viaggi la morte* (1957), per poi esaminare l'evoluzione concettuale del mito riscontrato nel contesto propriamente estetico e narrativo, in un arco temporale d'indagine che ha coinvolto il vaglio di circa un quarantennio di produzione letteraria e saggistica dell'autore (1928- 1967).

La tesi si compone di due sezioni. La prima sezione (capitoli 1-2) pone in luce due originali orizzonti ermeneutici della riflessione gaddiana sul mito, nei quali il saggio

filosofico della *Meditazione milanese* (1928; 1974) marca la transizione concettuale dell'autore dai moduli dello psicologismo e del kantismo fisiologico italiano, a una sua sensibilizzazione e apertura al dibattito epistemologico novecentesco. La nostra analisi, che ha ipotizzato, in questa transizione teoretica dello scrittore, l'inedito ruolo chiave svolto dal filosofo Antonio Banfi e dagli intellettuali del circolo milanese ad esso legati (L. Anceschi; R. De Grada; E. Paci; E. Vittorini; G. Ferrata; A. Vigevani), è stata convalidata dallo studio di documenti preservati presso molteplici fondi archivistici di interesse gaddiano, nella fattispecie presso i fondi all' Archivio della Biblioteca Trivulziana di Milano («Fondo Roscioni»; «Fondo Citati»; «Fondo Garzanti») e presso il «Fondo Gadda» all'Archivio contemporaneo «A. Bonsanti» di Firenze.

Alla luce di questa apertura filosofica, la seconda sezione del lavoro (capitoli 3 e 4) analizza in quali termini, e secondo quali modalità e funzionalità, il mito, ponendosi quale punto di convergenza di indirizzi e tradizioni culturali diversi, penetri l'orizzonte speculativo offerto dall'autore all'interno segnatamente di due lavori: *L'Adalgisa. Disegni milanesi* (1944) e *Eros e Priapo* (1944-45; 1967). Questa sezione offre una dettagliata analisi critica rispetto a letture e fonti tradizionali delle due opere, affrontando la questione del mito da diverse coordinate disciplinari: rispettivamente, socio-psico-etno-antropologiche in *L'Adalgisa*, in prevalenza politico-ideologiche in *Eros e Priapo*.

In una indissolubile compenetrazione tra poetica e gnoseologia, il quadro teoretico affiorato nel nostro studio ed esposto nella 'Conclusione' della tesi ha evidenziato come il mito sia un mezzo mediante il quale l'autore tenti di finalizzare la sua travagliata esplorazione del mondo, mediante il quale inventa e perfeziona una sua psicologia, elabora una personale sociologia e antropologia, rinvigorendo, al contempo, le linee di una peculiare metafisica che arrivi a cogliere l'essere nelle sue istanze più recondite.

INDICE

Ringraziamenti **9**

Tavola delle abbreviazioni **10**

INTRODUZIONE **11**

PARTE PRIMA. TEORESI DI UN METODO: DALLA «NOTAZIONE LOGICA» AL MITO **32**

CAPITOLO 1. MEDITAZIONE MILANESE **33**
1.1 Un «apprenti sorcier» 33
1.2 Per una «dissoluzione dei miti»: illuminismo, kantismo e psicologismo 38
1.3 Verso una 'dialettica della ragione': Ens rationis, horror vacui e l'Erklären 48
1.4 Oltre il positivismo 55

CAPITOLO 2. LA «SCUOLA DI MILANO»: TRA *SCEPSI* E MITO **64**
2.1 Gadda e la filosofia: i colloqui banfiani del 1932 64
2.2 I circoli intellettuali milanesi e *Corrente di Vita giovanile* (1938-41) 71
2.3 Tra scepsi e mito 79

PARTE SECONDA. TESTI **90**

CAPITOLO 3. L'ADALGISA. DISEGNI MILANESI. **91**
3.1 Preliminari critici 91
3.2 Sollecitazioni 'milanesi' 103
3.3. «Nel soma della somaresca tribù» 116
3.4 «Fedi», «liturgie», «epos» di una «collettività fabulante» 129
3.5 Epilogo 139

CAPITOLO 4. EROS E PRIAPO **141**
4.1 Preliminari critici 141
4.2 «Una comunità di morituri»: mito e sacralizzazione della politica fascista 155
4.3 «Il gran castello de le bubbole»: mito, spettacolarizzazione e propaganda 170
4.4 Epilogo 192

CONCLUSIONI **195**

ALLEGATI **205**

BIBLIOGRAFIA **216**
Bibliografia primaria 216
Bibliografia secondaria 217

Ringraziamenti

Ringrazio il mio supervisore, Giuseppe Stellardi, per avermi sostenuto in questi anni nel mio percorso di crescita intellettuale con costanza e precisione. Le nostre lunghe chiacchierate gaddiane mi hanno aiutato a trovare la giusta angolatura e prospettiva di indagine del mio lavoro. Senza il suo indiscriminato appoggio e consiglio questa tesi non sarebbe stata possibile.

Esprimo un debito di gratitudine nei confronti della Isaiah Berlin Fund scholarship, che ho conseguito per due anni consecutivi (2015; 2018) e della Christina Drake Fund (2015) per aver finanziato il mio viaggio per gli archivi gaddiani. Oltre che essere stato un periodo estremamente stimolante del mio percorso di dottorato è stato anche il più fruttuoso in termini di ricerca: i risultati del lavoro archivistico hanno convalidato delle assunzioni preliminari che avrebbero poi decretato le linee critiche della mia tesi.

Desidero ringraziare Ela Tandello e Martin Mclaughlin, per il loro sostegno e giudizio, nonché per gli utili consigli metodologici. Gonaria Floris e Giovanna Caltagirone per il loro costante appoggio sin dall'ardua scelta presa anni fa di abbandonare il certo per l'incerto. Remo Bodei e Radhouan Ben Amara, che ho avuto il piacere di conoscere, per essere stati fonte di ispirazione per questo mio percorso, e per aver creduto in me.

Katherine e Philip Carpenter, my favourite students and dear friends, per avermi incoraggiata sempre, mostrando un'insaziabile curiosità nei confronti della mia ricerca e di Gadda. E un grazie a tutti gli amici e amiche, vecchi e nuovi, che mi sono stati vicini in questi anni.

Voglio ringraziare i miei genitori, Angelo e Betty, mio fratello Alberto e mia sorella Beatrice, per il loro esserci sempre, un sostegno a volte scontato, che la distanza ti fa apprezzare giorno dopo giorno. Sono il tutto di cui non si può fare a meno.

Grazie a Matteo, a cui questo lavoro è dedicato: è il "quid certo" e insostituibile che completa il mio animo, il mio sostegno e la mia certezza, un compagno e un ispiratore: il mondo di miti e parvenze, che tanto appagano l'umana sensibilità, è il mondo che Matteo mi ha fatto affrontare, da chi come lui, guarda il mondo da una prospettiva diversa dalla mia, fatta di non limiti e infinito.

Tavola delle abbreviazioni

OPERE DI CARLO EMILIO GADDA

Per i cinque volumi delle Opere pubblicati dal 1988 al 1993, nell'edizione diretta da Dante Isella, sono state adottate le seguenti abbreviazioni:

RR I Opere di Carlo Emilio Gadda, Romanzi e racconti I, a cura di Raffaella Rodondi, Guido Lucchini, Emilio Manzotti, I vol. (Milano: Garzanti, 1988)

RR II Opere di Carlo Emilio Gadda, Romanzi e racconti II, a cura di Giorgio Pinotti, Dante Isella, Raffaella Rodondi, II vol., (Milano: Garzanti, 1989)

SGF I Saggi Giornali Favole I, a cura di Liliana Orlando, Clelia Martignoni, Dante Isella, III vol., (Milano: Garzanti, 1991).

SGF II Saggi Giornali Favole II, a cura di Claudio Vela, Gianmarco Gaspari, Giorgio Pinotti, Franco Gavazzeni, Dante Isella, Maria Antonietta Terzoli, IV vol., (Milano: Garzanti, 1992)

SVP Opere di Carlo Emilio Gadda, Scritti Vari e Postumi, V vol. a cura di Andrea Silvestri, Dante Isella, Paola Italia, Giorgio Pinotti, Claudio Vela, Guido Lucchini, Emilio Manzotti, (Milano: Garzanti, 1993)

Sono state abbreviate inoltre alcune opere singole dell'autore così come segue:

RI 'Racconto italiano di ignoto del novecento' in *SVP*

MM 'Meditazione milanese' (1928; 1974), in *SVP*

MDF 'La Madonna dei filosofi' (1931), in *RR I*

CU 'Il castello di Udine' (1934) in *RR I*

C 'La cognizione del dolore' (1938-41; 1970), in *RR I*

A 'L'Adalgisa: Disegni milanesi' (1943) in *RR I*

EP 'Eros e Priapo' (1967) in *SGF II*

MDS 'I miti del somaro' (1944; 1988) in *SVP*

P 'Quer pasticciaccio brutto de via Merulana' (1946; 1957), in *RR II*

VM 'I viaggi la morte' (1958), in *SGF II*

SD 'Scritti dispersi' (1991) in *SGF I*

L'edizione originale di *Eros e Priapo* è stata abbreviata come segue:

EP44/45 'Eros e Priapo. Versione originale' (1944-45) a cura di G. Pinotti e P. Italia (Milano: Adelphi, 2016)

Abbiamo infine adottato la sigla EJGS per la rivista elettronica di studi su Gadda dell'Università di Edimburgo, «The Edinburgh Journal of Gadda Studies», diretta da Federica G. Pedriali, consultabile al sito: <http://www.gadda.ed.ac.uk

A Matteo

INTRODUZIONE

> I visceri venivano presi ed estratti come una sequenza informe di molli enigmi (per me), che i colori rosati, e rossi, e biancastri, e giallicci, mi dicevano appartenere all'attività prima e centrale della natura vivente. E questa non geometrica espressione dell'io vivo, già plasma, e negli anni organato da un'«idea» differenziatrice (tale sembrò nella immagine), l'operatore lo solleva d'una sua mano sopra le garze e la raggiera delle pinze, lo «esteriorizza» nella chiarità dell'elettrico, frugandovi, frugandovi, come a volervi scoprire una qualche ostinata reticenza, una simulazione pervicace, antica[1].

Siamo dietro le quinte della prosa di *Anastomòsi*: con uno sguardo analitico, Gadda espone, da una sorta di teatro anatomico situato al di sopra della sala operatoria presso la clinica universitaria di Milano, il meticoloso resoconto di un intervento di cui è testimone, narrando le diverse fasi di quanto appare come un solenne, e a tratti sacro, «cerimoniale»[2]: la vestizione del chirurgo, il corpo disteso, il taglio, l'estrazione delle sue viscere interne. Si vede allora questo operatore «bianco, alto, incuffiato e imbavagliato nel suo alto silenzio», che «insinua la punta del suo conoscere imperterrito in quell'ammucchio di trippe flaccide»[3], in quel groviglio viscido e confuso. Mentre taglia, cuce e riallaccia, il medico persegue una sublime opera di conoscenza della vita, «snidata dalla sua sede naturale e portata scandalosamente in luce»[4], decifrata nel «molle e viscido segreto della costituzione»[5]. Il corpo e i visceri sono enigmi e il chirurgo si impegna a ripercorrere, «con la sua prammatica vigile e sicura», la costruzione intima della natura umana[6].

Destinata originariamente alle pagine de «L'Ambrosiano» in cui vide i suoi primissimi natali nel marzo del 1940[7], *Anastomòsi* rappresenta una delle vette simboliche della prosa

---

[1] C. E. Gadda, 'Anastomòsi' in *Verso la Certosa*, in *Saggi, giornali e favole II*, a cura di D. Gadda, 'Anastomòsi' in *Verso la Certosa*, in *Saggi, giornali e favole II* (abbreviato d'ora in poi in *SGF II*), a cura di D. Isella, V vol. (Milano: Garzanti, 2008), p. 335.
[2] Gadda, *Anastomòsi*, p. 333.
[3] Gadda, *Anastomòsi*, p. 337; p. 336.
[4] F. Bertoni, *La verità sospetta. Gadda e l'invenzione della realtà* (Torino: Einaudi, 2001), p. 119.
[5] Gadda, *Anastomòsi*, p. 333.
[6] Gadda, *Anastomòsi*, p. 331.
[7] La prosa viene pubblicata in rivista col titolo di *Ablazione del duodeno per ulcera*. Una successiva versione del testo, dal titolo *Anastomosi*, era stata pubblicata presso la silloge de *Gli anni*, uscita a Firenze nel 1943. Per ulteriori notizie sulle varie destinazioni editoriali della prosa rimando alle 'Note al testo' di *Gli anni* e *Verso la Certosa*, entrambe curate da Liliana Orlando, in *SGF II*, rispettivamente pp. 1253-1267; pp. 1271-1295.

narrativa di Carlo Emilio Gadda esemplificandone, assieme, su un piano traslato e metaforico, il complesso itinerario ermeneutico e l'intima tensione cognitiva. Come il procedimento chirurgico interviene sul corpo 'molle' e 'viscido' del reale, tentando di apporre un senso e un ordine a una realtà caotica, avvolta in una tenebra altrimenti impenetrabile, così la scrittura di Gadda è animata da un bisogno intimo di comprensione dell'esistente che tenti di diseppellire il complesso di motivazioni e profonde significazioni che avvolgono i fenomeni, per catturare la verità multiforme e sfuggente delle cose. E se il chirurgo scava e fruga, con le sue mani inguantate, «nel buio segreto e intrinseco della persona»[8], «nel fegato macchinatore dell'universa realtà»[9], lo scrittore dal canto suo deve invece sforzarsi di scomporre, analizzare e riprodurre, anatomicamente, «il nefando pasticcio della vita» per scandagliarne gli strati che la compongono[10], ma anche per individuarne, fisiologicamente, proprietà e composizione. In altre parole: «navigare nella minestra, ma cercare di capire come è fatta», come esemplarmente sentenziato, con taglio ironico, da Gadda medesimo, nella pagina de *Il castello di Udine*[11].

Esiste nell'opera di questo scrittore lombardo, formatosi nella Milano dei primi decenni del Novecento, un profondo nesso tra poetica e gnoseologia. Il suo retroterra culturale, duplice, coniuga una formazione tecnico-scientifica maturata nel conseguimento della laurea in ingegneria idraulica al Politecnico di Milano[12], con l'orizzonte umanistico offerto da una «cultura nobilmente liceale», come Contini ebbe modo di definirla[13], e consolidata, negli anni tra il 1924 e il 1929, dal 'noviziato' in filosofia all'«Accademia Scientifico-Letteraria», un periodo in cui il «mondo logico-critico e filosofico» avrebbe

---

[8] Gadda, *Anastomòsi*, p. 338.
[9] Gadda, 'L'editore chiede venia del recupero chiamando in causa l'autore' in C. E. Gadda, *Romanzi e Racconti I* (d'ora in poi abbreviato *RR I*), a cura di D. Isella, V volumi (Milano: Garzanti, 2011), p. 761.
[10] Gadda, *Anastomòsi*, p. 336.
[11] Gadda, 'Il castello di Udine' (d'ora in poi abbreviato *CU*) in *RR I*, p. 130.
[12] Gadda frequenta il Politecnico di Milano per 8 anni, dal 1912 al 1920 (con l'interruzione della guerra), una scelta non personale ma materna, come il medesimo autore ebbe modo di sottolineare in una epistola a Guarnieri: «anni atroci dell'ingegneria i quali hanno reso felice mia madre». Si veda: Lettera a Guarnieri 5/2/1932, in «La Repubblica-Mercurio», 10/11/1990, citata da P. Antonello, 'Ingegneria', in *The Edinburgh Gadda journal of Italian Studies* (d'ora in poi abbreviato *EJGS*), 2 (2002) <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/resources/walks/pge/ingegneriaantonel.php>.
[13] G. Contini, *Letteratura dell'Italia unita 1861-1968* (Firenze: Sansoni, 1975), p. 1050.

irrimediabilmente compenetrato l'impeto e la vocazione estetici dell'autore[14]. Non stupisce pertanto che la pagina di Gadda si faccia punto di incontro di interessi intellettuali disparati e competenze vaste che toccano le diverse aree della storia, della psicologia, della biologia, il polo razionaleggiante delle matematiche, della meccanica applicata, della fisica quantistica, interessi che Gadda rinnova, estende, talvolta filtra attraverso il contributo della filosofia, le letture e le meditazioni sull'opera di Leibnitz e Spinoza, Kant e Mach, Darwin e Comte, Fetchner e Ribot, Baudelaire e Michelet, in un connubio che, ai suoi esordi, coinvolge empirismo, positivismo, psicologismo e empiriocriticismo[15], rami del sapere che, del resto, si integravano armoniosamente con i valori della tradizione illuministica lombarda acquisiti già dalla giovinezza, oltre che coincidere, sul piano delle idee politico sociali, con l'amore per la razionalità e per l'ordine tipici della borghesia imprenditoriale tra Ottocento e Novecento, ai cui ideali Gadda fu educato e che in lui diventarono tanto più forti quanto più instabile si fece la sua condizione familiare e sociale.

La rigida educazione materna, le premature morti del padre e del fratello Enrico, la devastante esperienza in trincea, la delusione post-bellica, il tardo riconoscimento artistico a chi come lui, dai letterati e intellettuali degli anni '30 e '40, veniva visto come un «outsider», un «eccentrico… arrivato tardi alla letteratura», un «umorista», uno che fa dell'«ironia oziosa», che produce «prose ricche, troppo ricche»[16]: tutto questo, insieme alle difficoltà economiche e la conseguente condizione di «umiliato e offeso»[17], la sensibilità acuta e la crescente fragilità psichica portano Gadda ad aggrapparsi ai solidi valori della tradizione, alla

---

[14] È lo stesso Gadda ad affermarlo, all'interno del *Cahier d'études* (1925). Si veda la citazione per intero: «L'impeto "poetico", veramente "poetico", della mia adolescenza, che, se fosse stata sana avrebbe prodotto "ogni virtù", si è attenuato. Il mondo logico critico e filosofico sta sovrapponendosi al mondo estetico», citato da G. C. Roscioni, *La disarmonia prestabilita. Studio su Gadda* (Milano: Einaudi, 1975), p. 205.

[15] Sulla formazione di Gadda, sulla quale ritorneremo nel corso del primo capitolo del nostro studio, si veda: A. Arbasino, *L'Ingegnere in blu* (Milano: Adelphi, 2014), pp. 20-24. Versione E-book. Manuela Marchesini, inoltre, sintetizza efficacemente le varie influenze filosofiche assorbite da Gadda negli anni trascorsi alla Statale, e corrispettivi studi della critica. Si veda: Marchesini, *La galleria interiore dell'ingegnere* (Torino: Bollati Boringhieri Editore, 2015), Nota 106, p. 249.

[16] A. Arbasino, 'Genius Loci', in *L'Ingegnere in blu*, pp. 6-19 (pp. 6-7).

[17] C. E. Gadda, 'Intervista al microfono', in *Saggi, giornali e favole I* (abbreviato d'ora in poi in *SGF I*), a cura di D. Isella, V vol. (Milano: Garzanti, 2008), p. 503.

certezza di un ordine razionale solido e rigoroso, salvo essere da questi stessi ideali miseramente e progressivamente travolto, tradito e deluso. Contro la borghesia milanese prima, il fascismo poi, ovvero contro chi ha condotto alla decadenza di quei valori, trasformandoli in apparenze esteriori e superficiali, si rivolgono la derisione e la critica di Gadda, i toni aspri e irritati della sua prosa, con un linguaggio che si spinge di sovente ai limiti della deformazione espressionistica e del grottesco, in una straordinaria contaminazione di registri e stili, di strutture e codici lessicali, fattori questi ultimi che hanno portato i commentatori, specie agli esordi critici — si pensi ai noti giudizi di Gianfranco Contini, Giuseppe De Robertis e Giacomo Devoto — a cristallizzare la sua scrittura entro clausole in prevalenza stilistico-espressive – *pastiche*, barocco, plurilinguismo, maccheronea, groviglio e garbuglio[18]. Oppure hanno condotto i critici ad attribuire alla sua prosa una finalità distintamente satirica o parodica, in cui l'ironia e il sarcasmo sarebbero i principali strumenti, per lo scrittore, per effettuare una conoscenza e una critica radicale della società e del mondo[19].

Per noi, la questione 'Gadda' deve invece essere posta in termini sostanzialmente più aperti. Risulta sotto molti aspetti ancora valido il giudizio emesso da Gian Carlo Roscioni al termine degli anni '60, sull'opera dello scrittore lombardo all'interno del saggio *La disarmonia prestabilita* (1969). L'intuizione di Roscioni, lo ricorda con efficacia Alberto Arbasino, fu quella di «individuare nel groviglio e nel pasticcio un'oscura tecnica conoscitiva e un'arcana fisiologia dell'Universo»[20], accomunando, per primo, la straordinaria ricchezza linguistica che trasuda dall'opera gaddiana con la complessa molteplicità dei significati profondi — sovente contraddistinti da reciproche interferenze — e con il complicato reticolo filosofico che la sua scrittura sottende, per la cui esplorazione integrale è necessario armarsi di filtri metodologici eterogenei, di un uso combinato e ampio di tecniche interpretative, che esulino dai circoscritti

---

[18] Arbasino rievoca le posizioni della critica gaddiana ai suoi primi esordi: *Genius Loci*, pp. 6-7.
[19] È Contini uno dei primi commentatori ad individuare nella satira uno dei motori principali della scrittura gaddiana: Contini, 'Carlo Emilio Gadda, o del «pastiche»', *Solaria*, 1. 9 (1934), 88-93. Successivamente pubblicato col titolo *Primo approccio al «Castello di Udine»*, in *Quarant'anni d'amicizia* (Torino: Einaudi, 1989), pp. 3-10. Ora disponibile su *EJGS*: <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/resources/archive/classics/continiudine.php>.
[20] Arbasino, *Genius Loci*, p. 8.

parametri di un'analisi univoca e monovalente e tentino di dare ragione, nelle parole del critico, di quell'«omnia circumspicere» attraverso cui Gadda intendeva sondare ed esprimere il reale[21]. «La sua formazione filosofica e la sua attività speculativa», affermava difatti Roscioni, si conciliano «fin troppo bene con un'interpretazione attenta ai valori astratti, di euristica gnoseologica, presenti e operanti nella sua scrittura»[22]: una asserzione questa che, d'altro canto, coincideva con quanto dichiarato da Gadda medesimo in una nota *intervista* rilasciata agli inizi degli anni '50 quando lo scrittore precisò come la «sognata memoria filosofica», accanto ai diversi moventi e obiettivi lirici e narrativi, avesse risposto «per gradi» al «suo desiderio di conoscere e approfondire»[23]: desiderio che lo avrebbe condotto ad ascrivere alla letteratura «precisi compiti noètici», vale a dire precise «responsabilità conoscitive», in quanto «epitome purificatrice della conoscenza»[24]. Un testo filosofico come *Meditazione milanese*, che, sebbene nato nel 1928, arriva al grande pubblico a quasi mezzo secolo di distanza dalla sua composizione (1974)[25], si è rivelato, d'altronde, prezioso per ricavare lumi sulla poetica dello scrittore, nel suo essere «un'etica, una metafisica, una teoria della conoscenza», o ancora una «ricerca del metodo» mediante il quale dipanare la «trama continua dei rapporti» che, «sull'ordito combinatorio del destino», costituiscono per Gadda il reale[26].

Non tenere in debita considerazione la rilevanza e l'essenzialità di certi luoghi filosofici sottostanti ai testi di Gadda, a nostro avviso, rischierebbe di rendere frammentaria l'opera di decifrazione esegetica, e non porterebbe che a esprimere una visione imperfetta e incompleta della sua scrittura. Tanto più che nel magma della letteratura critica successiva allo studio pioneristico di Roscioni i commentatori hanno per buona parte sostanzialmente accolto la sua intuizione iniziale avallando, ma altresì arricchendo e rielaborando, i termini di un'analisi che

---

[21] Roscioni, *La disarmonia prestabilita*, p. 57.
[22] Roscioni, *La disarmonia prestabilita*, p. 55.
[23] C. E. Gadda, 'I viaggi e la morte' (abbreviato d'ora in poi *VM*), in *SGF I*, p. 502.
[24] Gadda, 'Come lavoro', in *VM*, p. 434; Gadda, '«Amleto» al Teatro Valle', in *VM*, p. 540.
[25] La *Meditazione milanese* sarà al centro del primo capitolo della nostra indagine sul mito in Gadda.
[26] C. Benedetti, 'Gadda e il pensiero della complessità' in *Gadda. Meditazione e racconto*, a cura di C. Savettieri; C. Benedetti; L. Lugnani (Pisa: Edizioni ETS, 2004), pp. 11-14; E. Gioanola, *L'uomo dei Topazi. Saggio psicanalitico su Carlo Emilio Gadda* (Genova: Il Melangolo, 1977), pp. 162-163.

non fosse condizionata da giudizi astrattamente formalistici[27], e pronta anzi a confrontarsi con le diverse frequentazioni conoscitive, per lo più filosofiche, che affiorano dal testo gaddiano, in modo tale da poter rendere giustizia delle intenzioni epistemologiche dall'autore (consciamente o inconsciamente) previste.

Il cinquantennio che così segue *La disarmonia prestabilita* di Roscioni, se per un verso ha lentamente consacrato Gadda come uno dei massimi prosatori del Novecento Italiano[28], dall'altra ha testimoniato il rigoglio di riflessioni sulle implicazioni 'extra letterarie' e filosofiche cui la sua scrittura si apre[29]. E se Carla Benedetti è arrivata addirittura a proporre una «funzione Gadda per la filosofia» (2004), accanto alla «funzione Gadda per la letteratura» precedentemente formulata da Contini[30], Giuseppe Bonifacino ha invece riconosciuto nel progetto letterario e poetico gaddiano i tratti di una «aesthetica minor» (*Il groviglio delle parvenze*, 2002)[31], ovvero di una estetica gradualmente sottomessa a istanze ontologiche, relative all'essere e al suo rapporto con la realtà, confermando quella indissolubile compenetrazione tra poetica e gnoseologia già prospettata da Federico Bertoni nel suo studio su Gadda (*La verità sospetta*, 2001), ed in cui la filosofia viene per l'appunto impiegata come privilegiata e illuminante chiave interpretativa dell'opera dello scrittore lombardo.

---

[27] G. C. Ferretti, *Ritratto di Gadda* (Roma: Laterza, 1987), p. 170.
[28] Sulla grandezza di Gadda nel Novecento italiano, e su cosa lo renda grande, discute Giuseppe Stellardi nell' 'Introduzione' al suo studio: *Gadda: miseria e grandezza della letteratura* (Firenze: Cesati, 2006), pp. 7-19.
[29] Sui lavori relativi alla «memoria filosofica» di Carlo Emilio Gadda rimando alla dettagliata bibliografia di Giuseppe Bonifacino in *Il groviglio delle parvenze. Studio su Carlo Emilio Gadda* (Bari: Palomar Edizioni, 2002), pp. 7-8, che copre il periodo cronologico sino al 2001. Tra gli ultimi interventi: D. Esposito, *Il pensiero filosofico di Carlo Emilio Gadda*, Tesi di laurea discussa all'Università di Pisa, 2002; Carla Benedetti, *Gadda e il pensiero della complessità*, pp. 11-14. In una visione interdisciplinare: P. Antonello, 'Il mondo come sistema di relazioni: il pasticciaccio gnoseologico dell'ingegnere Carlo Emilio Gadda', in *Il ménage a quattro: scienza, filosofia, tecnica nella letteratura italiana del Novecento* (Firenze: Le Monnier , 2005), pp. 22-78. Sulla stessa linea il lavoro di M. Porro, 'Carlo Emilio Gadda o «la coscienza della complessità»', in *Letteratura come filosofia naturale* (Milano: Medusa Edizioni, 2009), pp. 159-217. Menziono inoltre *Il Pasticciaccio: Gadda e la filosofia. Riflessioni, ipotesi e sperimentazioni*, curato da L. Lo Marco (Roma: Kaiak Edizioni, 2014); F. Minazzi, 'Libere riflessioni su alcune voci gaddiane', in *Materiali di Estetica*, 4 (2017), 218-249.
[30] C. Benedetti, 'La storia naturale in Gadda', *Italies Narrative*, 7 (1995), 71-89. Ora disponibile online su *EJGS*: <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/resources/archive/filosofia/benedettistorianaturale.php>.
[31] Bonifacino, *Il groviglio delle parvenze*, p. 8.

Con questo in mente, intraprendere un discorso sul mito, oggetto primo del nostro studio, in un autore aperto a sollecitazioni conoscitive e stimoli esperienziali plurimi e articolati come Gadda, oltreché incline a una cospicua estroversione retorica, linguistica e metodologica, e a una sperimentazione a dir poco «verbosa», necessita che si vagli entro quali termini questa categoria estetica entri nel terreno ermeneutico predisposto dall'autore, e più estensivamente, quale ruolo rivesta nell'ambito di una più generale architettura epistemologica o visione del mondo.

Letture critiche precedenti il nostro studio si sono accostate all'armamentario mitologico di cui la scrittura di Gadda ampiamente dispone, utilizzando una chiave interpretativa in prevalenza ironico-grottesca[32]. Prose degli anni '30 e '40 quali *La Madonna dei Filosofi*, *Il castello di Udine* e in particolare *L'Adalgisa* conterrebbero difatti l'aspra e risentita polemica dell'autore verso quegli pseudo-valori intellettuali, spirituali o estetici divenuti stereotipi correnti del microcosmo borghese rappresentato, polemica mediante la quale Gadda esprime la sua critica morale verso la società contemporanea. In questa

---

[32] La bibliografia sul mito in Gadda comprende: G. Roscioni, *La disarmonia prestabilita,* limitatamente pp. 120-21; p. 186; P. Marinetto, 'Mito e parodia attraverso il linguaggio di C.E. Gadda', in *Profili linguistici di prosatori contemporanei. Quaderni del circolo filologico-linguistico padovano* (Padova: Liviana, 1973), IV, pp. 115-76; N. Lorenzini, 'Gadda, il mito, la "deformazione"' in *Mito e esperienza letteraria. Indagini, proposte, letture*, a cura di F. Curi; N. Lorenzini (Bologna: Ed. Pendragon, 1995), pp. 319-351; G. de Jorio Frisari, «Gli idoli, l'ineliminabile malvagità», in *Carlo Emilio Gadda filosofo milanese* (Bari: Palomar, 1996), pp. 147-157; F. Curi, 'L'umorismo italiano', in *La scrittura e la morte di Dio. Letteratura, Mito, Psicanalisi* (Bari: Laterza, 1996), pp. 97-108; M. Marchesini, 'L'elica e il sistema: I miti del somaro di Carlo Emilio Gadda', *Italica,* 74. 2 (1997), 235-248; F. Bertoni, 'Parvenze', in *La verità sospetta: Gadda e l'invenzione della realtà* (Milano: Einaudi, 2001), pp. 74-109; G. Zaccaria, 'Da Gadda a Pavese. Il dolore, la morte', in *Le maschere e i volti. Il «carnevale» nella letteratura italiana dell'Otto-Novecento* (Torino: Bompiani, 2003), pp. 153-175; P. Antonello, 'Il mondo come sistema di relazioni: il pasticciaccio gnoseologico dell'ingegnere Carlo Emilio Gadda', in *Il ménage a quattro*, limitatamente a p. 61; C. Benussi, 'Carlo Emilio Gadda. Narciso e Mussolini, Arianna e Richelieu', in *Il mito nella letteratura italiana. L'età contemporanea*, a cura di M. Cantelmo, vol. IV (Brescia: Morcelliana, 2007), pp. 315-323; P. Antonello, 'Mito', *EJGS*, 1 (2008) <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/resources/walks/pge/mitoantonello.php>. Si cita inoltre: P. Travaglini, 'Le metamorfosi di Gadda. Alcuni casi di parodia del classico tra I viaggi la morte ed Eros e Priapo', *Griseoldaonline*, 8 (2008), precedentemente disponibile in <http://www.griseldaonline.it/temi/metamorfosi/metamorfosi-gadda-travaglini.html>, ora consultabile al seguente indirizzo> <https://web.archive.org/web/20130619001258/http://www.griseldaonline.it/temi/metamorfosi/metamorfosi-gadda-travaglini.html>. Ringrazio la redazione di *Griseldaonline* e in particolare Riccardo Stracuzzi per la precisa delucidazione in merito. Tra gli ultimi interventi menziono: L. Monighetti Petit, *Mitologia e religione nel primo Gadda* (Hamburg: Diplomica Verlag, 2009); G. Genna, '"Recto e verso". Il mito in carlo Emilio Gadda', *Sinestesie*, XVI (2018), 115-27; B. Olla, '«L'arcano della favola bella». Gadda's re-writing of Narcissus myth', in *Ovid's metamorphoses in twentieth-century Italian literature*, a cura di A. Comparini (Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2018), pp. 239-255.

«ideologia dell'irrisione», come Zaccaria l'ha definita, il mito è inteso quale generico sinonimo di luogo comune, cliché, atto o comportamento, attitudine futile e maniacale, che l'autore depreca e ridicolizza[33]. Anche la deformazione parossistica e caricaturale cui viene sottoposto il vasto repertorio simbolico classico che affiora dalla sua prosa viene riletto dai critici, ad esempio Cristina Benussi, come reazione indignata e frustrata dell'autore davanti all'urto esistente tra il mondo dei suoi ideali – il sogno di una società antica corretta e eticamente valida — e la realtà, tra il rigore e l'immoralità, tra i principi della severa educazione ricevuta e la dolorosa constatazione di una corruzione etica diffusa all'interno della società borghese contemporanea con i suoi modelli fasulli e la sua morale ipocrita[34], in una modalità che tra l'altro accosterebbe Gadda alle «desublimazioni» del mito classico presenti nella letteratura italiana del Novecento: si pensi ad autori quali Filippo Tommaso Marinetti o Alberto Savinio, che rifunzionalizzano il patrimonio antico secondo modalità umoristiche, ironiche e parodiche[35].

Eppure dice bene Niva Lorenzini quando nella sua perlustrazione sul mito in Gadda (1995) afferma che modalità stilistico-retoriche come la parodia e il contrappunto grottesco appaiono come gli esiti più 'scontati', più immediatamente percepibili, tra le diverse tipologie di approccio al mito presenti nella scrittura di Gadda[36]. I miti, difatti, commenta la Lorenzini, entrano «nella narrativa gaddiana interessando molteplici altri livelli, in un tessuto linguistico e strutturale straordinariamente aperto alle interferenze e conflittualità, nel rispetto della complessità dei fenomeni e delle relazioni che li interessano»[37]. Ne sarebbe una perfetta esemplificazione l'ampia casistica di miti dalla Lorenzini presentata che, accanto ai vari «contrasti» o «scoronamenti» ironici largamente dibattuti – come abbiamo visto — dalla critica tradizionale, apre la sua analisi ad usi e accezioni del mito più o meno consuete[38]: dal

---

[33] Benussi, *Narciso e Mussolini, Arianna e Richelieu*, p. 316.
[34] Travaglini, *Le metamorfosi di Gadda*.
[35] Benussi, *Narciso e Mussolini, Arianna e Richelieu*, p. 316; oltre a: M. Cantelmo, 'Frantumazione e resistenza del mito nel Novecento', in *Il mito nella letteratura italiana. L'età contemporanea*, pp. 5-50.
[36] Lorenzini, *Il mito, la deformazione*, p. 320.
[37] Lorenzini, *Il mito, la deformazione*, p. 332.
[38] Lorenzini, *Il mito, la deformazione*, p. 320.

mito inteso come racconto o tradizione collettiva – si pensi ai vari richiami al «folklore locale» del Serruchon contenuti ne *La cognizione del dolore* — ad accezioni più «insolite» quale quella di mito «positivistico», o «mito razionalità» che sarebbe contenuta ne *I miti del somaro*, il trittico saggistico composto all'indomani della caduta del fascismo e pubblicato postumo nel 1988[39], sino a prospettare la presenza del concetto di mito «inteso come maniera di rappresentare il reale», con una specifica «funzione conoscitiva», quale apparirebbe nella recensione dell'autore all'*Ultimo libro di Gianna Manzini* (1932)[40].

Si tratta di osservazioni che, per quanto rilevanti nel cercare di disserrare una critica rigidamente ancorata agli strali parodici della scrittura gaddiana, mostrando la pluralità di usi e significati che Gadda attribuisce al mito, risultano su alcuni fronti ancora deficitarie. La commentatrice, ad esempio, non integra nella sua analisi il background culturale dello scrittore, non vi è menzione alla sua formazione intellettuale 'anomala', e specificatamente filosofico-scientifica, che pure offrirebbe ovvie sollecitazioni ermeneutiche addizionali in termini di analisi del 'mito', né tantomeno emerge un tentativo di contestualizzare storicamente determinate attribuzioni e concettualizzazioni della categoria, per valutarne una eventuale complementarità di usi e funzioni all'interno della narrativa gaddiana.

L'ipotesi che l'autore si serva della nozione di mito all'interno di un quadro teoretico più ampio di quello precedentemente delineato, arriva segnatamente dalle suggestioni esposte in materia nel saggio filosofico della *Meditazione milanese*, che, seppur rimaste a lungo distanti dal mirino della critica, costituirebbero un ottimo punto preliminare di partenza nel tentare di delineare le linee, tanto metodologiche quanto filosofiche, entro le quali scaturisce, ai suoi primissimi esordi speculativi, la riflessione di Gadda attorno al problema del 'mito', con l'obiettivo di valutarne poi plausibili implicazioni, modificazioni, deviamenti o evoluzioni sul terreno narrativo. Un intervento come quello di Fausto Curi (1996), poco conosciuto all'interno del cenacolo specialistico dei cultori gaddiani[41], abbozza un profilo critico del mito

---

[39] Lorenzini, *Il mito, la deformazione*, pp. 329-30.
[40] Lorenzini, *Il mito, la deformazione*, p. 328.
[41] Curi, *L'umorismo italiano*, pp. 97-98.

nella *Meditazione* che, sebbene ancora introduttivo e preparatorio, risulta in buona parte corretto nel circoscrivere il senso dell'ermeneutica proposta dal Gadda degli anni '20 entro un ambito di indagine empirico-razionalistico, che considera i miti come pregiudizi o errori, idee o atteggiamenti, più in generale concezioni della mente ritenute totalizzanti o disegni filosofici universalizzanti, che immobilizzano e fossilizzano l' apprendimento umano, soggetto, per sua natura, a una continua deformazione evolutiva.

> Gadda intende per «miti» quei precipitati o concrezioni del pensiero, o se si preferisce, quei principi e quelle categorie che, per decenni o per secoli, sono stati considerati dai «solenni maestri» immutabili e assoluti, mentre sono anch'essi, come parti di un «sistema» (il «sistema totale delle infinite relazioni della realtà»), destinati, sia pure più lentamente e meno visibilmente delle altri parti dello stesso «sistema», a «deformarsi» e a «decomporsi». Nella *Meditazione*, insomma, Gadda si propone (i termini sono sempre suoi) come «critico» e «negatore» di tutte le formulazioni di pensiero che hanno finito per irrigidirsi in «miti»[42].

È tuttavia Pierpaolo Antonello che, sulla scorta delle suggestioni scientifiche e filosofiche della vulgata positivista che emergerebbero tra le pagine del dialogo della *Meditazione*, estende a tutta l'opera di Gadda il mandato demistificatorio rilevato, arrivando a definire, senza riserve, il pensiero e il progetto narrativi dell'autore milanese come «anti-mitici»[43]. L'intervento saggistico dall'emblematico titolo di 'Mito', destinato ad arricchire nel 2008 le voci della *Pocket Gadda Encyclopedia* curata da Federica Pedriali, nella sua brevità e essenzialità è, a nostro avviso, per apertura di approccio metodologico e ricchezza dell'impianto ermeneutico generato, il commento critico più lineare e acuto prodotto sulla

---

[42] Curi, *L'umorismo italiano*, pp. 97-98. Avremo modo, nel corso del nostro studio, di penetrare più in profondità nei reticoli teoretici di un testo come la *Meditazione milanese*, cui il primo capitolo della tesi è dedicato, valutando più da vicino, quale funzione il mito assolva nell'impianto epistemologico e dottrinale proposto da Gadda. A questo stadio di rassegna preliminare ci limiteremo a osservare come l'impostazione critica di Curi di stampo positivista, peraltro sommariamente tratteggiata, non trovi un seguito nell'analisi condotta dal critico nell'emisfero più propriamente narrativo gaddiano, ancora tenacemente legato a una interpretazione satirica dell'opera dello scrittore: «Che dire del narratore, se non che, ogni volta che i "miti" gli si sono presentati, anziché in forma di dottrine filosofiche o scientifiche, come costumi, credenze, luoghi comuni, atti, comportamenti, tic, manie della vita quotidiana, li ha affrontati con la medesima lucidità e energie, con ironia tagliente e con inesauribile verve, ma spesso con un po' più di rancore, di acredine e di passione nevrotica, che è poi ciò che soprattutto accende di un fuoco febbrile e di più nero o ilare sarcasmo il suo linguaggio?». Curi, *L'umorismo italiano,* p. 98.

[43] Antonello, *Mito*.

diffusa fenomenologia mitica gaddiana. Questo perché l'analisi di Antonello, partendo dal retroterra culturale ibrido dello scrittore, allarga le considerazioni sul mito a possibili interazioni dialogiche tra scienza e filosofia e laddove altri (vedi la Lorenzini) vedevano pure accidentalità episodiche o anomale del mito, il critico cerca invece di rintracciare un senso, dispiegando i perché e ipotizzando i come, tentando di armonizzare gli esiti caotici della prosa gaddiana entro la lente di un'epistemologia empirica, che guarda al mito come a quell'orpello mentale che inibisce il funzionamento della ragione e ne distrugge la coerenza interna. Si veda la frazione iniziale dell'intervento:

> Concordemente con la sua formazione positivista e razionalistica (di un positivismo e di un razionalismo che potremmo definire critici), e con i suoi presupposti epistemologici (esplicitati nei vari saggi e brogliacci filosofici), il pensiero e il progetto narrativi di Gadda possono definirsi essenzialmente anti-mitici. Vi è nell'opera dell'ingegnere una coerente e programmatica propensione demistificatoria, accompagnata a un sostanziale e inalterato realismo e odio per le parvenze. La sua scrittura vuole essere, in senso generale, una restituzione al vero, sceverato da ogni passione ideologica o retorica, da ogni velame di bugia, di mitografia posticcia, personale o sociale.
> Il mito per Gadda è una fissazione arbitraria, grossolana, di una porzione della realtà, cristallizzatasi nelle menti umane per difetto logico o di conoscenze reali, ovvero per adeguamento a forme di iper-semplificazione linguistica o di mistificazione retorico-ideologica della realtà. Il mito è il linguaggio dell'affezione, della mancanza di disposizione ragionativa, che attecchisce con maggior vigore tra il popolino, tra i semplici: «il linguaggio affettivo cioè uterino, cioè mitologico e sbagliato che si usa comunemente» (Meditazione, SVP 721). Sono miti i vari parti della fantasia della gente, il «folklore locale» (Cognizione, RR I 574); «le dicerie dettata dall'invidia» (Palazzo degli ori, SVP 930). «Il palazzo degli ori» nel Pasticciaccio è, ad esempio, «costituente mito sulle bocche favoleggianti del popolo» (SVP 937)[44].

Tuttavia, nonostante il tentativo di allargare la rete di coimplicazioni disciplinari e discorsive all'interno della scrittura gaddiana, il confinamento della teoresi sul mito entro i rigidi parametri dell'intellettualismo scientista appare un limite non trascurabile dell'indagine esposta da Antonello. L'omologazione empirico-razionalista, in linea con una prospettiva filosofica orientata illuministicamente, chiude difatti inevitabilmente il dialogo a una potenziale esplorazione e conseguente valutazione del significato e della funzione del mito in termini più ampiamente speculativi, o comunque istituisce un ostacolo a una eventuale

---

[44] Antonello, *Mito*.

riconsiderazione della categoria nella sua autenticità simbolica, come portatrice di una qualche pregnanza veritativa. In definitiva risulta troppo sbrigativo l'assunto iniziale di base esposto da Antonello che opta per una (inverosimile) uniformazione del corpus saggistico e letterario gaddiano sotto l'egida del positivismo e della scienza, che poi è tesi che il commentatore aveva più estensivamente esposto nella sezione dedicata a Gadda del suo *Ménage a quattro* (2005), studio nel quale lo scrittore lombardo, associato ad altre personalità 'ibride' del Novecento come Italo Calvino e Primo Levi, veniva per l'appunto ritratto come il più positivo dei letterati positivisti italiani[45]. Oltre a ciò, bisogna aggiungere che troppo netto e semplicistico risulta, ad esempio, il trapasso dai moduli razionaleggianti della *Meditazione* — i quali necessitano ulteriore approfondimento e verifica — agli esiti narrativi del trentennio successivo; la metodologia impiegata da Antonello, inoltre, tende a procedere più per correlazioni e corrispondenze (rispetto al postulato razionalista fissato) che per conflitti e sfasature: un'integrazione in tal senso permetterebbe in sede valutativa di dispiegare meglio il mito in Gadda nel carattere proteiforme delle sue infinite variazioni. Anche il filo di raccordo genetico che il critico pare istituire implicitamente tra i vari «parti» o prodotti della immaginativa umana affioranti dalla scrittura gaddiana – e pienamente ravvisabile nella porzione dell'intervento che abbiamo in precedenza mostrato – ingabbia tali rappresentazioni all'interno di preconcetti riduttivi, che valutano il mito come una grezza, difettosa e ingenua risposta agli interrogativi dell'esistenza. Il fatto è che per valutare e comprendere il mito, come afferma Cassirer, non si può ridurre questa categoria «a certi elementi statici e fissi», ma, viceversa, è necessario «coglierlo nella sua vita intima, nella sua mobilità e versatilità, nel suo principio dinamico»[46]. Per compiere una analisi esaustiva in materia si tratterà di «individuare la struttura del pensiero mitico e di considerarne la genesi, il significato e la funzione nell'economia della vita culturale»[47].

---

[45] Antonello, 'Il mondo come sistema di relazioni', in *Il ménage a quattro*, pp. 22-78.
[46] E. Cassirer, *Saggio sull'uomo. Introduzione a una filosofia della cultura* (Milano: Modadori, 2004), p. 155.
[47] R. Cantoni, *Il pensiero dei primitivi* (Milano: Garzanti, 1941), p. 260

Una tale prospettiva di ricerca che tenti di costruire una più libera e aperta fenomenologia del mito sarebbe particolarmente utile, del resto, per illuminare quei luoghi della scrittura gaddiana in cui questa 'fisima' mentale, pur nella diversità, e nella molteplicità di rappresentazioni empiriche da Gadda considerate, convergenti nella sua pagina nel complesso di credenze, fedi, costumi, convinzioni, fanatismi e manie della vita quotidiana, più che apparire quale massa strana e grossolana di idee confuse pare invece affiorare come un insieme di strategie che, nell'insieme delle dinamiche intersoggettive, costituiscono la ricchezza e la varietà dell'esistenza umana. In altre parole, il mito inteso come «espressione della pratica quotidiana del vivere nell'insieme delle sue relazioni, come costruzione emotiva, affettiva, intellettuale, simbolica dell'esistenza»[48]. «L'esperienza del mito» – lo afferma Lotito – è anche «esperienza del simbolo» e la filosofia è tenuta a indagare gli eventuali «risvolti ontologici di quell'attitudine antropologica che è il pensare per simboli, per metafore». Significa valutare una interpretazione speculativa del mito nella sua simbolicità, nel suo essere potenzialmente una «via d'accesso ai misteri dell'essere» e non solo un «mero e indifferente elemento minimo di un certo codice tecnico-strumentale»[49].

Basandoci su questi presupposti la nostra analisi si propone di rivedere i termini di una tradizionale impostazione di critica gaddiana, intenta a vagliare il mito in quanto orpello stilistico e retorico, oggetto di una resa prevalentemente satirico-moraleggiante (Zaccaria; Benussi), o inteso quale incidenza anomala (Lorenzini) o unilateralmente mistificatoria (Antonello), e riconsiderarlo alla luce dell'investigazione filosofica e gnoseologica predisposta da Gadda nella sua prosa.

Nella fattispecie il presente lavoro si rivolge a due specifici obiettivi: riavvalorare il mito in quanto forma aprioristica del pensiero la cui natura, intimamente connessa alla soggettività umana, consente una sua riconsiderazione nel tessuto ontologico ed epistemologico, preordinato da Gadda nella sua scrittura. Secondariamente, accanto a un

---

[48] F. Papi, *Vita e filosofia. La scuola di Milano. Banfi, Cantoni, Paci, Preti (*Milano: Guerini e Associati, 1990), pp. 194-195.
[49] L. Lotito*, Il mito e la filosofia* (Milano: Mondadori, 2003), pp. 7-8.

orizzonte razionalistico tendenzialmente dissacratore, che reputa pregiudiziale ogni approccio ideologico al reale, si investigherà una attiva strumentalizzazione della categoria mitica all'interno di una progettualità nello specifico metodologica, nell'ambito della quale l'assurdità del mito non è più denunciata come scandalo della ragione, ma riconvertita in termini positivi e impiegata come integrazione teoretico-speculativa al procedimento scientifico.

È questo un approccio critico che si presenta già ai primi rilievi ermeneutici doppiamente complesso: per un verso a causa del carattere proteiforme che il mito stesso presenta in quelle che sono le sue infinite variazioni e definizioni, nel suo porsi «tra» discipline, ovvero «tra» disparate modalità interpretative, in un raggio d'analisi che, nel caso delle indagini moderne, può comprendere teorie filosofiche, antropologiche, sociologiche, etnologiche o psicologiche, ma essere inclusivo anche di ottiche o letture fenomenologico-religiose e politico-ideologiche; dall'altro è lo stesso Gadda che, come abbiamo anticipato, pare guardare al mito con una lente multifocale che non arrestandosi al vaglio delle sue ricorrenze mistificatorie, maggiormente sensibile alla pluridimensionalità delle forme culturali, si apre a una ricca fenomenologia che valuti il mito quale forza di cui l'uomo si gioverebbe nella quotidianità della sua esistenza.

Quale punto di partenza metodologico e forma di inquadramento generale è stato necessario pertanto delimitare, nell'immediato del nostro percorso, il vasto campo d'indagine degli studi critici sul mito — alcuni dei quali, si pensi alle disquisizioni presocratiche e platoniche, risultano antichi quasi quanto il mito stesso — e circoscriverli, convenientemente ai nostri fini, a quegli approcci analitici che nel XIX e XX secolo si sono costituiti propriamente come rami di studio delle cosiddette scienze sociali o umane (antropologia, sociologia, etnologia, psicologia, storia delle religioni), ed in cui la filosofia emerge quale ideale 'intermezzo' teoretico nella coordinazione di queste discipline e linguaggi eterogenei e diversificati[50]. Questa scelta ci ha fornito l'innegabile vantaggio di considerare un terreno speculativo contemporaneo all'autore, che ci permettesse di valutare plausibili intersezioni col

[50] R. Segal, *Myth: a very short introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2004), pp. 2-3.

suo profilo culturale e ideologico, all'interno di un percorso atto a identificare il significato che di volta in volta il mito acquisiva in Gadda.

Il presente studio ha ponderato la possibilità di un'analisi che considerasse la categoria mitica in quanto *terminus a quo*, ovvero punto preliminare della ricerca, attraverso la quale rileggere i lavori più teoretici dello scrittore, a partire dal 'brogliaccio' filosofico della *Meditazione milanese*, punto primo imprescindibile per un approccio che possa definirsi esaustivo nell'ambito della critica della *mens* gaddiana, proseguendo con l'esame di sillogi saggistiche come *I viaggi la morte* (1957), per poi esaminare l'evoluzione concettuale del mito riscontrato nel contesto propriamente estetico e narrativo, in un arco temporale d'indagine che ha coinvolto il vaglio di circa un quarantennio di produzione letteraria e saggistica dell'autore (1928- 1967).

Il lavoro si compone di due sezioni. La prima sezione, composta di due capitoli, si focalizza rispettivamente su due distinti momenti, due modi dell'attività teoretica condotta da Gadda nei confronti della categoria 'mito', con la *Meditazione milanese* (1928) quale spartiacque speculativo che evidenzia il trapasso dell'autore dai moduli tradizionali di orientamento illuminista e positivista, e in particolare di una branca dello psicologismo e kantismo italiani, a una maggior apertura di Gadda, già a partire dagli anni '30, al contesto epistemologico del Novecento: fattore reso possibile dalla frequentazione da parte dell'autore, nei medesimi anni, dell'ambiente intellettuale e accademico milanese. Nella fattispecie, il secondo capitolo si sofferma sulla relazione poco investigata tra Carlo Emilio Gadda e gli esponenti della cosiddetta «scuola di Milano», o intellettuali ad essa legati (L. Anceschi; R. De Grada; E. Paci; E. Vittorini; G. Ferrata; A. Vigevani), ed in particolare con il professore di filosofia Teoretica dell'Università Statale, Antonio Banfi, in anni successivi al supposto termine degli studi speculativi dell'autore all'Accademia Scientifico-Letteraria (1929), un fattore che, vista l'adesione della scuola a temperie filosofiche come il Neo-Kantismo o all'area della Fenomenologia, ci ha permesso di giustificare il crescente interesse di Gadda nei confronti di un'ermeneutica filosofica del mito. L'iniziale pregiudizio nei confronti della categoria mitica, intesa come alterità teorica di un razionalismo illuminista, cede quindi il

passo a una sua sostanziale reinterpretazione quale espressione e forma di un certo grado di conoscenza dell'esistenza umana, trovando una legittimazione teorica nell'ambito della prospettiva critica in quanto veicolo 'integrativo' di conoscenza. L'ipotesi di una tale relazione, che porrà altresì in questione alcune delle assunzioni a lungo condivise dalla critica circa il «fervido dilettantismo» filosofico di Gadda (Roscioni, 1975; Lucchini, 1993), è stata convalidata dallo studio di documenti, editi e inediti, preservati presso i fondi di interesse gaddiano all'Archivio della Biblioteca Trivulziana di Milano («Fondo Roscioni»; «Fondo Citati»; «Fondo Garzanti») e presso il «Fondo Gadda» all'Archivio contemporaneo «A. Bonsanti» di Firenze.

La seconda sezione del lavoro, comprensiva di due capitoli, intende appurare in quali termini, e secondo quali modalità e funzionalità, la peculiare categoria del mito, che si pone quale punto di convergenza di indirizzi e tradizioni culturali diversi, penetri l'orizzonte ermeneutico e speculativo offerto dall'autore all'interno segnatamente di due lavori: *L'Adalgisa. Disegni milanesi* (1944) e *Eros e Priapo* (1944-45; 1967). Sono questi due testi che per molti versi hanno sofferto di un destino in parte comune, risentendo entrambi di una fortuna critica discontinua e altalenante, intervallata da lunghi periodi di silenzio e sottovalutazione, e, ad uno sguardo complessivo, ancora largamente deficitari rispetto al più meditato interesse e entusiasmo critico che ha accolto i lavori 'maggiori' di Gadda, quali *La cognizione del dolore (*1938-41; 1963*)* e *Quer pasticciaccio brutto de via Merulana* (1946; 1957)[51]. Ciò considerando i giudizi critici talora discriminanti e parzialmente stereotipati da questi testi subiti, che hanno portato i commentatori a ricondurli a una prevalente finalità satirica o parossistica (ironia feroce verso la società borghese e i suoi detestabili miti in un caso, contro il fascismo e Mussolini nell'altro), negando loro in tal modo un ruolo più proficuo nel disegno epistemologico predisposto dall'autore nella sua prosa. La scelta di rivolgere la nostra analisi sul mito a prose come *L'Adalgisa* e *Eros e Priapo* è pertanto in parte giustificata

[51] Entrambi i lavori escono precedentemente sulla rivista *Letteratura*: nel 1938-41 *La cognizione del dolore*, nel 1946 *Quer pasticciaccio brutto de via Merulana* .

dalla volontà di voler rileggere entrambe con una più profonda presa di coscienza della loro importanza e influenza all'interno del corpus narrativo dello scrittore lombardo.

Altre motivazioni, più rigorosamente contenutistiche, sono, tuttavia, intervenute nella selezione testuale. In relazione al nostro discorso critico, le due opere si presentano difatti convenientemente complementari nel loro affrontare la questione del mito da diverse angolature o coordinate disciplinari: rispettivamente, socio-psico-etno-antropologiche in *L'Adalgisa*, in prevalenza politico-ideologiche in *Eros e Priapo*. Se per un verso il mito nel microcosmo culturale offerto dall'autore all'interno degli affreschi milanesi rimanda infatti a un ampio complesso di pratiche sociali di particolare interesse collettivo nel *milieu* lombardo degli anni '30, esplicando una funzione indispensabile nel contesto delle forme concrete del vivere, come forza attiva e operante che rinforza l'identità e regola le dinamiche di gruppo, dall'altro nel macrocosmo nazionale dell'Italia fascista delineato nelle pagine del pamphlet anti-mussoliniano, il mito interviene come strumento di adesione, emulazione, partecipazione, o mobilitazione in ambito politico e sociale, garantendo l'efficacia del rito fascista, e suscitando entusiasmo e fascino in una popolazione devastata dalla crisi storica e esistenziale post-bellica. Sono pertanto due testi altamente funzionali da cui estrapolare un insieme di coordinate che, pur nella loro diversità e varietà, permettono di tratteggiare una fisionomia riconoscibile di mito, come forma significante che rimanda a un significato condiviso e definibile.

Da una prospettiva prettamente metodologica, in entrambi i capitoli (terzo e quarto), c'è stato il tentativo di dispiegare o ipotizzare punti di contatto tra Gadda e il retroterra culturale a lui contemporaneo, con il fine di ricercare plausibili influenze teoretiche e concettuali assorbite dall'autore relativamente a un'ermeneutica filosofica del mito nel periodo di maturazione o elaborazione delle due opere in questione. In *L'Adalgisa. Disegni milanesi*, il suddetto tentativo, alla luce delle inedite informazioni acquisite nel corso del nostro studio, è convogliato in un decisivo contributo critico rispetto a letture e fonti interpretative tradizionali dell'opera, istituendo un filo di raccordo diretto tra il graduale accostamento di Gadda alle *querelle* epistemologica contemporanea degli anni '30 (in un lasso

temporale, dunque, coincidente col periodo di composizione della maggior parte dei quadri lombardi) e le documentate frequentazioni dell'autore con intellettuali e esponenti della 'scuola di Milano', e in particolare con Antonio Banfi, il quale si distinse quale personalità di eccezione nell'ambiente milanese nel promuovere il veicolamento di scienze autonome come l'etnologia o l'antropologia culturale – saperi al tempo severamente ostracizzati dal clima filosofico idealista crociano – e, secondariamente, nell'incoraggiare l'accoglimento, nei circoli accademici e intellettuali italiani, del dibattito filosofico occidentale sul mito.

Nel caso dello studio condotto su *Eros e Priapo*, che offre un contributo ugualmente originale rispetto alla stasi critica che ha colpito l'opera nell'ultimo sessantennio, le sollecitazioni concettuali e filosofiche da noi individuate (che Gadda plausibilmente deriva da teorici e intellettuali del nazifascismo, o di fenomeni ad esso associabili[52]) non sono state ricondotte a delle frequentazioni altrettanto esplicite e puntuali dell'autore con l'*intellighenzia* del tempo, o sostenute da una ricostruzione altrettanto meticolosa del background culturale che circonderebbe il pamphlet. Questo per una serie di ragioni che è utile esporre. Primo, per la storia editoriale del testo, maggiormente tortuosa e ancora per molti versi oscura rispetto alle meglio chiarite fasi di gestazione compositiva e editoriale che hanno accompagnato la nascita dei 'disegni milanesi'[53]. Abbozzato in una prima stesura nel biennio 1944-45 ma edito, in una versione altamente rivisitata e ampliata, soltanto nel 1967, *Eros e Priapo* è il frutto di un ventennio di pulizia, aggiustamenti, estensioni concettuali effettuate dall'autore, una volta 'raggelati' i furori antifascisti[54]: offrire una prospettiva culturale di un così lungo lasso temporale che ha coinvolto le fasi di incubazione e maturazione dell'opera sino alle sua versione ultima garzantina avrebbe esulato dai fini della nostra indagine sul mito. Secondo, una tale ricostruzione avrebbe imposto il coinvolgimento di uno studio comparatistico tra

---

[52] È il caso dell'antropologo, psicologo e sociologo francese Gustave Le Bon, ad esempio, il cui lavoro (in larga misura precedente l'era mussoliniana) può utilmente essere applicato al fascismo e al mito fascista. Se ne discorrerà nel capitolo quarto.

[53] Per maggiori dettagli editoriali sull'*Adalgisa. Disegni milanesi* rimando alle 'Note al testo' curate rispettivamente da Guido Lucchini per l'edizione Garzanti, in *RR I* pp. 839-850, e da Claudio Vela per l'edizione Adelphi (Milano: Adelphi, 2012), pp. 205-273.

[54] Per le notizie sulla ventennale vicenda editoriale di *Eros e Priapo* rimando alle 'Note ai testi' curata da Giorgio Pinotti per l'edizione Garzanti in *SGF II*, pp. 993-1023.

l'edizione canonica del testo (1967) e il manoscritto originale del '44- '45, recentemente ritrovato e pubblicato nel 2016 dalla casa editrice Adelphi[55]: le due versioni sarebbero difatti diverse non solo nello stile, maggiormente veemente e blasfemo nella bozza originale, ma anche per contenuti e concettualizzazioni teoretiche espresse[56], fattore che pertanto avrebbe imposto un doveroso confronto e valutazione delle reciproche fonti o ispirazioni in sede di analisi. Questo senza considerare che una valutazione in tal senso, dovendo ripercorrere altresì il ventennio di Gadda, avrebbe necessariamente coinvolto un dibattito critico tuttora aperto tra i commentatori sull'antifascismo/fascismo dello scrittore: un capitolo alquanto ostico della critica gaddiana fatto di ipotesi e congetture e dal cui esito – a seconda che si consideri un Gadda fascista, o antifascista, o viceversa prima fascista poi antifascista, e così via — dipende anche l'eventuale ridimensionamento ideologico di parte delle sue composizioni narrative, specie per la produzione notoriamente antifascista (o tradizionalmente considerata come tale) tra cui si menziona il romanzo *La cognizione del dolore* e, non ultimo, *Eros e Priapo*.

Come precedentemente esplicitato, inizieremo pertanto il nostro percorso di indagine tra i meandri teoretici di un testo peculiare, unico per complessità e profondità dell'impianto ermeneutico e filosofico sviluppato, come *Meditazione milanese*. Lo scenario storico e culturale in cui questo scritto matura e prende forma è quello della Facoltà di Filosofia presso l'Ateneo di Milano, in cui Gadda inizia il suo noviziato di studente nei primi anni '20, un percorso che consentirà all'autore l'accesso a quell'orizzonte logico-critico e filosofico che alimenterà, senza posa, i diversi moventi e obiettivi lirici e narrativi della sua opera, e durante il quale prenderà gradualmente corpo in lui l'idea di una letteratura intesa quale «indefettibile strumento per la scoperta e la enunciazione della verità»[57]. È questo il primo incontro di Gadda col mito: come il chirurgo di *Anastomòsi*, l'autore lo osserva, lo studia, tenta di carpirne

---

[55] C. E. Gadda, *Eros e Priapo. Versione originale* (abbreviato in *EP44/45*), a cura di G. Pinotti e P. Italia (Milano: Adelphi, 2016).
[56] Questo se si considera corretto il commento offerto da Paola Italia all'edizione Adelphi, la quale parla del manoscritto originale del '44/'45 come di una versione dell'opera maggiormente «freudiana». Si avrà modo, nel capitolo dedicato e *Eros e Priapo,* di approfondire tali dinamiche. Per ora si rimanda a P. Italia, 'Lo schema del capitolo II', in *EP44/45,* pp. 379- 385.
[57] Gadda, *«Amleto» al Teatro Valle*, p. 541.

l'intima struttura e natura, auspicandone in prima battuta, come il più illuminista degli illuministi, la repentina, necessaria dissoluzione.

PARTE PRIMA. TEORESI DI UN METODO: DALLA «NOTAZIONE LOGICA» AL MITO

CAPITOLO 1. MEDITAZIONE MILANESE

> «Inviterò (il lettore) a una spiacevole agape durante lo svolgimento della quale io farò sparir dalla mensa, una dopo l'altra le succulente vivande e gli artistici piatti e i nitidi vasi d'oro e d'argento che egli vide primariamente sfolgorar sulla mensa. E non solo queste cose pesanti ed estese dissolverò li eroi e le armi e tutto ciò che è nell'anima e nell'amor nostro. Li eroi si dissolveranno come li dissolve la nera 'oblivione' dei poeti neoclassici e così le loro dedàlee: sun entesi daidaleoisin»
>
> C. E. Gadda, 'La dissoluzione dei miti' *in Meditazione milanese* (1928)[1]

1.1 Un «apprenti sorcier»[2]

Fin dagli anni della sua formazione culturale, in Gadda è sempre stata riconoscibile una certa fiducia intellettuale nei confronti delle correnti filosofico-scientifiche di matrice razionalista, che, in un'Italia di inizio secolo dominata dalle derive neo-idealiste crociane, costituiscono per lui un ancoraggio contro sterili ipostatizzazioni, e un sostegno teorico attraverso cui soddisfare le sue ambizioni conoscitive[3]. Le frequentazioni, ancora diciottenne, al 'Circolo Filologico', la «biblioteca milanescamente organizzata» sede privilegiata dei primi studi[4], consentono a Gadda di interagire con un ambiente ancora devoto alla tradizione scientifica ottocentesca e aperto ai suoi più fecondi progressi nell'ambito delle scienze umane, in cui la questione dell'uomo veniva posta «al centro di un'inchiesta in cui, con la filosofia, venissero coinvolte la fisiologia, la biologia, la psicologia e l'antropologia»[5]. Durante tali

---

[1] C. E. Gadda, *Meditazione milanese* (abbreviato *MM*), in *Scritti vari e postumi*, curato da D. Isella (Milano: Garzanti, 2009), V, p. 675. D'ora in poi abbreviato: *SVP*.

[2] Così Gadda si riferirà a se stesso quando discorrerà con Alberto Arbasino degli anni del suo apprendistato filosofico all'Accademia Scientifico-Letteraria. Si veda: A. Arbasino, *Certi romanzi* (Torino: Einaudi, 1977), pp. 339-371.

[3] Antonello, *Il ménage a quattro,* p. 23.

[4] Arbasino, *Certi romanzi*, p. 352.

[5] L'apertura delle scienze positive ottocentesche a diverse interferenze disciplinari è sottolineata da Girolamo De Liguori, *Materialismo inquieto. Vicende dello scientismo in Italia nell'età del positivismo 1868-1911* (Firenze: La Nuova Italia, 1988), p. 12. Relative letture «psicologiche, biologiche, storiche» cui Gadda si rivolse negli anni della sua formazione sono riportate da Gian Carlo Roscioni, dal quale

incontri, come dirà anni più tardi nelle pagine de *I miti del somaro*, Gadda dà sfogo alle prime «collazioni psicologistiche»[6] attraverso la lettura di esponenti noti della psicologia di area positivista, quali il neuropatologo francese Jean-Martin Charcot e il fisiologo e medico austriaco Joseph Breuer, o esponenti italiani di rilievo come lo psicologo e antropologo Tito Vignoli, storico direttore del Circolo filologico che ricoprì un ruolo chiave nell'ambiente culturale milanese del tardo ottocento e primo Novecento[7]. Se l'avvicinamento agli studi dei grandi «precursori» del discorso psicanalitico, quali furono Charcot e Breuer, permise allo scrittore di familiarizzarsi con un patrimonio concettuale e teoretico che più avanti nella sua formazione avrebbe poi approfondito mediante un proficuo confronto con l'opera freudiana[8], con Vignoli Gadda fa luce «su alcuni temi "forti" al centro dell'attenzione in quegli anni,

---

attingere per notizie inerenti alla sua educazione e formazione: *Il duca di San'Aquila*: *infanzia e giovinezza di Gadda* (Milano: Mondadori, 1997), p. 92; oltre a *La disarmonia prestabilita*, in particolare pp. 201-207. Tra i lavori più recenti: Antonello, *Il ménage a quattro*, pp. 51-52; lo studio di Alberto Arbasino, *L'ingegnere in blu* (Milano: Adelphi Edizioni, 2008), e parzialmente Manuela Marchesini che interviene sulle varie influenze disciplinari — psicanalisi, positivismo, empiro-criticismo — assorbite da Gadda negli anni della sua formazione: *La galleria interiore*, in particolare cap. I, p. 35. Per un approfondimento del clima pluralista nella Milano Universitaria di inizio Novecento si veda invece Enrico I. Rambaldi, 'Gli insegnamenti filosofici nella Facoltà di Lettere (1924-1968)' in *Per una storia dell'Università di Milano* (Bologna: CLUEB: CISUI, 2008) <http://digital.casalini.it> [accesso: 10 agosto 2020].

[6] C. E. Gadda, 'I miti del somaro' (d'ora in poi abbreviati con *MDS*), in *SVP*, p. 913. Si avrà modo di discorrere con maggiore dettaglio di questo importante trittico gaddiano realizzato nel 1944, sebbene pubblicato postumo nel 1988 dall'editore Scheiwiller, col proseguire del nostro studio.

[7] Si riporta la citazione per intero: «Avevo già frequentato a Milano come socio di una biblioteca molto bene — e milanescamente — organizzata (il Circolo Filologico) i precursori: appunto Charcot, Breuer...molti altri...e anche gli psicologi positivisti; ricordo *L'intelligenza del regno animale* di Tito Vignoli, psicologo lombardo». Arbasino, *Certi romanzi*, pp. 339-71 (p. 352). La conoscenza dell'opera di questo «filosofo-psicologo» di adozione milanese (di fatto livornese) da parte di Gadda è una tesi che viene inoltre convalidata anche dalle ricorrenze testuali disseminate nell'opera dello scrittore. Si veda un estratto de *I miti del somaro*: «Mi sovvien d'un certo libro: un po' tosto a leggerlo, ma pieno d'un veridico succo. Ch'io diciottenne lo lessi, nell'ambito delle mie collazioni psicologistiche: "L'intelligenza nel regno animale". L'autore Tito Vignoli, era un filosofo-psicologo milanese: fu il primo presidente del Circolo Filologico Milanese», in *MDS*, p. 913. L'opera di Vignoli — la cui figura è stata recentemente riscoperta dalla critica grazie ai lavori di Elena Cadelli, eserciterà una influenza considerevole nel lavoro di alcuni importanti teorici del tempo come Hermann Usener, Aby Warburg e Ernst Cassirer. Si vedano: E. Cadelli, *«Più positivo dei positivisti». Antropologia, psicologia, evoluzionismo in Tito Vignoli* (Pisa: Edizioni ETS, 2013); E. Canadelli, 'Man and Animal. The Evolutionary Aesthetics of Tito Vignoli (1824-1914)', *Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico*, 6 (2013), 205-218. Sulle connessioni tra il Vignoli darwinista e il pensiero di Carlo Emilio Gadda interviene brevemente P. Antonello, *«Opinò Cartesio» Monismo cognitivo e materia pensante in Gadda*, *EJGS*, 3 (2003) <www.gadda.ed.ac.uk/Pages/journal/issue3/articles/antoncartesio03.php>.

[8] Dell'apertura di Gadda a Sigmund Freud e alla psicanalisi si discuterà nel paragrafo conclusivo del suddetto capitolo: *Oltre il positivismo*.

riguardanti l'origine e l'antichità del genere umano in rapporto al regno animale, le culture dei popoli cosiddetti "primitivi", il progresso della civiltà, il funzionamento della mente»[9].

Al tempo in cui intraprese l'"apprendistato' filosofico all'Accademia Scientifico-Letteraria nel 1922, le propensioni razionalistiche e le iniziali curiosità per l'indirizzo 'psicologistico' trovarono un terreno fertile nel clima «pluralista» e «non allineato» dell'università milanese[10].

Al passaggio del secolo, l'idea di una invincibilità della scienza, che miseramente si era chiusa in una assolutezza metafisica che non contemplava la possibilità di errori, si avviava sul territorio nazionale a un lento declino e con essa l'intero mandato materialistico-empirico, considerati inadeguati al metodo della conoscenza, pertanto declassati rispetto a tendenze irrazionalistiche che giustificassero aspetti della realtà dell'individuo quali l'intuizione, la morale o la fede[11]. Contrariamente a tale conversione idealistica e fideistica che si propagava nella cultura italiana di inizio secolo, l'Accademia aveva sostenuto negli anni una continuità teoretica tra scienza e filosofia di cui la psicologia sperimentale rappresentava il connubio più vitale e fiorente. Come esemplificato dalle parole di Francesco Novati, che ne fu storico preside, tale orientamento di studi aveva sensibilizzato il dibattito critico universitario a un «più diretto contatto con i grandi problemi della vita interiore» — il mondo dei processi mentali e le loro relazioni psichiche — mantenendo un doppio canale d'accesso: quello propriamente ontologico-speculativo offerto dalla filosofia e quello empirico-materialistico

---

[9] Cadelli, *Più positivo dei positivisti,* p. 13.
[10] Rambaldi, *Gli insegnamenti filosofici,* p. 103.
[11] B. Croce, *Prefazione ai Primi Saggi*, pp. VII-XV, citato da S. Cingari in *Benedetto Croce e la crisi della civiltà europea* (Soveria Mannelli Catanzaro: Rubbettino, 2003), nota 21, p. 17. L'ostracismo crociano ai danni di una cultura scientifica è trattato da Pierpaolo Antonello in vari lavori, tra cui *Contro il materialismo. Le «due culture» in Italia: bilancio di un secolo* (Savigliano: N. Aragno, 2012); in particolare si veda il capitolo *Contro positivismo e positivisti* (pp. 3-19) dove la funzione Croce è descritta come l'equivalente di un «tappo culturale» che precluderà le intersezioni tra filosofia, scienza e letteratura. L'ambiente culturale e intellettuale sviluppatosi in Italia nei primi decenni del Novecento, soprattutto durante il ventennio fascista, viene definito satiricamente da Gadda «magnanima accademia»: l'attributo è ironico e fa riferimento alla chiusura mentale e all'estremo moralismo bigotto che contraddistingueva gli esponenti della classe accademica e intellettuale italiana. Vedi: C. E. Gadda, 'Psicanalisi e Letteratura', in *VM*, p. 457.

dell'indirizzo scientifico[12]. All'ingresso all'Accademia, una sollecitazione di tal sorta viene offerta a Gadda dai corsi universitari di Casimiro Doniselli, docente di Fisiologia e filosofo «fuori dai sentieri battuti», nelle sue audaci sperimentazioni che coniugavano i risultati del criticismo kantiano con gli esiti della psicologia sperimentale wundtiana[13]. L'avanguardismo delle scienze naturali, col quale Gadda entrò in contatto mediante l'indirizzo fisio-psicologico promosso da Doniselli, si innestò su una formazione teoretica di stampo razionalistico-illuministico coltivata attraverso la lettura di esponenti classici della filosofia moderna quali Gottfried Wilhelm von Leibniz, Baruch Spinoza e Immanuel Kant, fondamentali punti di riferimento di quegli anni di formazione, cui del resto Gadda dichiarerà sempre una certa fedeltà speculativa, che culminerà nella volontà di finalizzare il progetto 'leibniziano' di tesi con la supervisione di Piero Martinetti[14]. Relativamente a quest'ultimo, maestro insigne di filosofia teoretica e cultore di amplissimi interessi e studi, sembra che gli echi di natura idealistica e spiritualistica che contraddistinsero le posizioni del docente milanese abbiano avuto scarso seguito in Gadda[15]. L'«incalzante spiritualismo religioso» e la metafisicizzazione della posizione kantiana sul reale[16] sono gli indici di un trascendentalismo radicale che mal si coniuga con la antitetica fede gaddiana in un «estremo religioso empirismo»[17], la quale emerge ampiamente già nei primi anni del suo tirocinio intellettuale. L'aderenza a un «certo rozzo realismo» che si può tradurre come una fedeltà al dato e fenomeno empirico, una conformità alla realtà esperibile[18], rappresenta per l'autore lombardo un criterio irrinunciabile per avviare

---

[12] Francesco Novati fu docente di storia comparata delle letterature neolatine, preside dell'Accademia Scientifico-letteraria e fondatore dell'«Associazione per lo sviluppo dell'Alta Cultura», progetto continuato da Luigi Mangiagalli, diventato rettore dell'Università di Milano nel 1923. La storia dell'associazione è ricordata da Gadda in un saggio del 1943: 'All'insegna dell'Alta Cultura' in *SGF I*, pp. 874-881. Si veda inoltre: E. Canadelli, 'La rete del grande Politecnico', in E. Canadelli, P. Zocchi (a cura di) *Milano scientifica, 1875-1924* , 2 vol. (Milano: Sironi Editore, 2008), I, p. 249.
[13] Canadelli, *Milano scientifica,* p. 292.
[14] Bonifacino, *Il groviglio delle parvenze,* p. 10; Bertoni, *La verità sospetta,* pp. 85-86.
[15] Riguardo la relazione Gadda-Martinetti la critica appare sostanzialmente divisa, oscillando tra la secca smentita di Roscioni che parla di «scarsi echi» martinettiani nel pensiero dello scrittore (*La disarmonia prestabilita*, p. 187), e studi quali quelli di Bertoni che, sotto l'influenza della precedente riflessione di Calzolari (1985), ne rivalutano l'influenza (*La verità sospetta*, p. 187).
[16] Relativamente allo spiritualismo metafisico-religioso di Martinetti rimando al lavoro di De Liguori, *Materialismo inquieto*, p. 190, da cui cito. Si veda inoltre R. Longo, 'L'idealismo critico di Piero Martinetti: un itinerario filosofico-religioso' in *Segni e comprensione*, 53 (2004), 68-78.
[17] *MM*, p. 724.
[18] *MM,* p. 828.

l'indagine cognitiva del mondo, evitando il ricorso a controproducenti semplificazionismi o «accensioni mistiche» che deprivano di materialità la realtà[19]. Tale parametro che conduce Gadda, in queste battute iniziali, a una sistematica «operazione di fisicizzazione» dell'intero esistente — previa la riuscita di una sua effettiva conoscenza — coinvolge anche la cosiddetta «realtà mentale, psicologica»: come ha sottolineato Angelo Guglielmi, in Gadda «pensieri, sentimenti, sensazioni, tutto assume [...] la concretezza di una cosa»[20], ridotto a fenomeno primo dell'esperienza, pertanto valutabile entro le leggi logico-analitiche delle scienze sperimentali. Un simile approccio teoretico, chiaramente desunto dallo scientismo e psicologismo di matrice positivista, è comprovato parzialmente dalla realizzazione negli anni universitari di uno scritto come la *Meditazione milanese,* sebbene, come vedremo, sollecitazioni filosofiche di diversa natura penetrano l'emisfero concettuale del testo.

Questo primo tentativo filosofico dell'autore, la cui stesura venne abbandonata nell'estate del 1928, e che mai riceverà la dicitura di opera compiuta[21], è una esposizione sommaria dei suoi pensieri, «un taccuino di viaggio» privo di «pretensioni o speranze», se non quella di riservare alla memoria idee e riflessioni frutto di una attenta disamina del reale. Il trattato, in realtà, a causa della 'bizzarria' e della 'irregolarità' dei contenuti, risulterà letterariamente «confuso e incomposto» all'occhio severo del suo autore, necessitante di una revisione critico-organizzativa e contenutistica, che non sarà mai ultimata[22]. Sebbene il saggio,

---

[19] *VM*, p. 580.
[20] A. Guglielmi, *La risposta di C.E. Gadda negli anni sessanta*, p. 25, citato da Bertoni, *La verità sospetta*, p. 44.
[21] Le citazioni appartengono alla «Nota Finale dell'Autore», posta a conclusione della *Meditazione prima,* titolo provvisorio della futura *Meditazione milanese*. Vedi *MM*, pp. 850-851. L'opera venne composta in due stesure frammentarie tra il maggio e l'agosto 1928. Il 'brogliaccio filosofico' sarà considerato doppiamente fallimentare da un Gadda che, al tempo della stesura, era intento ad ultimare la laurea all'Università Statale di Milano. La *Meditazione* difatti sottrae tempo prezioso ai suoi studi, e la «forma bizzarra e irregolare» dei suoi contenuti risulta del tutto inutilizzabile per la stesura della tesi di laurea leibniziana concordata con Piero Martinetti e che Gadda avrebbe dovuto concludere in quegli anni. Il prossimo capitolo – 'La scuola di Milano: tra *scepsi* e mito' – chiarirà ulteriori dettagli sulla volontà dello scrittore di ultimare il suddetto progetto di tesi e così concludere il percorso di laurea in filosofia. Per notizie inerenti alla stesura della *Meditazione milanese*, si veda la *Nota al testo* curata da Paola Italia, in *SVP*, pp. 1299-1365.
[22] Gadda, in realtà, palesa velleità editoriali, come si evince chiaramente dalla *Nota finale* della *Meditazione*: «Credo che, pubblicata in volume, la «Meditazione prima» potrà richiedere circa 200 pagine a stampa formato medio». *MM*, p. 850. L'opera sarà invece destinata a suo uso personale e pubblicata postuma solo nel 1974 da Gian Carlo Roscioni che ne acquisì il manoscritto, un anno dopo la morte dello scrittore.

all'interno del clima filosofico e culturale del Novecento crociano e gentiliano appaia un «frutto assolutamente atipico di interessi razionali applicati al problema della conoscenza»[23], esso, per converso, risulta, in parte, un prodotto estremamente peculiare delle inclinazioni intellettuali maturate e coltivate dallo scrittore negli anni di frequentazione dell'Accademia Scientifico-Letteraria, e prima ancora del 'Circolo filologico milanese', in una vivace compenetrazione di istanze genericamente illuministe, kantiste e psicologistiche[24]. Il fine era, per Gadda, quello di mettere a punto un accurato criterio di indagine filosofica che predisponesse una corretta conoscenza dei fenomeni e della realtà tutta, depurati da quei pregiudizi o modalità soggettive del pensiero umano ricadenti sotto la categoria del 'mito', e che l'autore, secondo il più tipico e altisonante dei programmi illuministici, intendeva sottoporre a un sostanziale «esorcismo di natura logica» e, conseguentemente, a una risoluta 'dissoluzione'[25]. Procederemo ora col chiarire più nel dettaglio le modalità entro cui il mito emerge nel contesto teoretico-speculativo di un testo così unico come la *Meditazione milanese*.

1.2 Per una «dissoluzione dei miti»: illuminismo, kantismo e psicologismo

[23] La condizione di 'atipicità' della *Meditazione milanese*, tra gli altri, è ribadita da E. Gioanola, *Topazi e altre gioie familiari*, p. 147.

[24] Tra gli studi dedicati alla *Meditazione milanese*: G. C. Roscioni, 'Introduzione', in *Meditazione milanese* (Torino: Einaudi, 1974), inclusa successivamente in Roscioni, *La disarmonia prestabilita* (1974), pp. 175-211; de Jorio Frisari, *Gadda filosofo milanese*; F. Bertoni, 'Le bateau ivre', in *La verità sospetta,* pp. 94-100; segnalo gli interventi di C. Benedetti, 'Gadda e il pensiero della complessità' e S. Casini, 'La Meditazione milanese e il modello dell'ingegneria', entrambi nel già citato volume *Gadda. Meditazione e racconto*, pp. 11-30; pp. 31-41; C. Mileschi, 'Carlo Emilio Gadda: un precursore retrogrado', *EJGS*, 5 (2007) <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/journal/issue5/articles/mileschiprecursore05.php> [accesso: 10 agosto 2020]; F. Minazzi, 'Libere riflessioni su alcune voci gaddiane', in *Materiali di Estetica*, 4 (2017), 218-249; M. Iofrida, 'Le disarmonie di Gadda: una lettura della Meditazione milanese', in M. Bresciani Califano (a cura di), *Paradossi e disarmonie nelle scienze e nelle arti* (Firenze: Olschski, 2008), pp. 115-130. Tra i commentatori della *Meditazione* segnalo inoltre: Gioanola, *Topazi e altre gioie familiari*, in particolare si vedano: pp. 147-151; Antonello, *Il ménage a quattro*, specialmente alle pp. 24-25; 33-34; Porro, *Letteratura come filosofia naturale,* pp. 159-217*;* F. Pedriali, 'Il vettore, la cartolina, lo stemma. Da «Meditazione» a «Pasticciaccio»', *EJGS*, 1 (2001) <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/journal/issue1/articles/pedrialispazio.php>. Segnalo nuovamente il volume curato da L. Lo Marco, *Il Pasticciaccio: Gadda e la filosofia,* in cui si moltiplicano i riferimenti e le analisi che hanno per oggetto la *Meditazione* gaddiana.

[25] Gioanola, *Topazi e altre gioie familiari*, p. 147.

La *Meditazione milanese* si configura come quello che Gian Carlo Roscioni ha definito un «discorso, o dialogo, sul metodo», ovvero un «principio organizzativo del reale»[26], il quale obbedisce a criteri che possono essere definiti estensivamente illuministico-razionalistici. L'illuminismo di un autore e pensatore quale Gadda non è ascrivibile tanto all'adesione a una determinata temperie storica o movimento o personalità filosofica, ma si può espletare come una dimensione mentale in cui si avverte il predominio della *ratio* o *logos*, più in generale una fiducia nelle possibilità intellettive umane di «dipanare la matassa», attraverso l'inclusione di pattern logico-deduttivi[27]. La realtà, puntualizza Gadda, è un insieme di sistemi soggetti a una «perenne deformazione "de se ipsis"»[28], con annessa la polivalenza di cause, la quale deve essere vagliata attraverso criteri logico-analitici per non ricadere nel facile riparo di speculazioni idealistico-immaginative. Questa tendenza dell'intelletto alla facile evasione è, per lo scrittore, una fuga verso l'irreale, ovvero un «errore», e depriva di realistica confutabilità l'esistente. Per teorizzare un corretto metodo finalizzato alla conoscenza o verità, per l'autore della *Meditazione* l'azione preliminare da compiere è pertanto rimuovere dalla mente la possibilità dell'errore. L'intelletto deve prevalere su una natura incantata, senza scorciatoie, abbandonando i residui barbarici di un pensiero che prospetta una facile traiettoria di comprensione mediante la determinazione di «punti ignoti»[29]. «L'errore – afferma Gadda – non è realtà per la ragione che lo conosce ma è realtà per chi se ne inviluppa»[30]; la mente non è esente da falli o deviazioni o miti e come tale deve rendersi consapevole dell'imperfezione

---

[26] Roscioni, *La disarmonia prestabilita,* p. 175. Gli anni della composizione della *Meditazione* (1928) e del saggio solariano «I viaggi, la morte» (1927) sono quelli in cui, secondo Roscioni, Gadda non è ancora pervenuto alla sfiducia nelle capacità umana di far fronte al «groviglio esistenziale». *La disarmonia prestabilita*, p. 201.
[27] Roscioni, *La disarmonia prestabilita,* 36. Per concettualizzare l'illuminismo gaddiano usiamo la nota definizione teorizzata dai filosofi della scuola di Francoforte Theodor W. Adorno e Max Horkheimer all'interno de *Dialettica dell'illuminismo* (titolo orig. *Dialektik der Aufklärung*), traduzione di R. Solmi, (Torino: Einaudi, 2010 [orig. 1947]). Si veda nella fattispecie il capitolo 1, 'Concetto di illuminismo', pp. 11-50.
[28] *MM*, p. 752. La realtà è per Gadda una «maglia o rete a dimensioni infinite. Ogni anello o grumo o groviglio di relazioni è legato da infiniti filamenti o grumi o groviglio infiniti, soggetti a una continua deformazione». *MM*, p. 650. Quest'ultimo è un concetto non strettamente positivista, ma appare altamente significativo di una concezione del reale che penetra il territorio della filosofia del Novecento.
[29] *MM,* p. 627.
[30] *MM*, p. 848.

del suo apparato, per avviare un suo successivo perfezionamento[31]. La teorizzazione stessa di un metodo presuppone l'applicazione di una conoscenza, che se non adeguatamente convalidata, è nozione falsa, nessuna verità o realtà è data come a priori, tutto deve essere analizzato e investigato alla luce di un ragionevole dubbio. «Non inridere sed recognoscere» l'errore implica infatti per l'autore mettere a processo la stessa relazione che il soggetto imbastisce con la realtà circostante, il modo in cui egli apprende, stabilire se vi siano effettivi limiti alla sua conoscenza. Ad essere posto a giudizio e critica nelle pagine del saggio filosofico è la medesima intenzionalità umana e la sua attitudine malsana a categorizzare, dunque semplificare, il complesso di relazioni insito nel mondo attraverso accorgimenti e stratagemmi propriamente mitici. Ciò trasmette una miopia mentale che, sebbene dia l'illusoria parvenza di un mondo intelligibile e dotato di senso, stabilisce le barriere di comprensione del fenomenico, con l'obiettivo ultimo di definire una «univoca realtà»[32]. Questi «malcostumi» o *idola o miti* della mente, nell'opinione di Gadda, devono dunque essere necessariamente sospesi per ottenere una pittura vera, non artefatta, della natura, scevra da quelle illusioni del pensiero che costituiscono i «temibili fortilizi» in cui la ragione umana incespica durante il suo cammino[33].

Il pensiero che sottende la speculazione teoretica della *Meditazione* aderisce a un progetto che richiama vistosamente, nelle sue linee concettuali di partenza, il presupposto illuminista e la sua lotta spregiudicata verso idoli, superstizioni e credenze fideistiche, che relegarono l'uomo in un impietoso stato di minorità o asservimento della ragione[34], in una visione in cui tra «mito e filosofia non poteva esserci alcun punto di contatto»: «il mito finiva

---

[31] La questione preliminare al metodo è trattata nel capitolo primo della *Meditazione*: 'Il dato e l'inizio dell'attività relatrice', *MM*, p. 627.
[32] *MM*, p. 627.
[33] *MM2*, p. 865. Con la sigla *MM2* intendiamo la sezione comprensiva dei primi quattro capitoli che Gadda sottopose a una seconda stesura, una volta ultimato l'abbozzo della *Meditazione prima* nei mesi di luglio e agosto del 1928 nella villa di Longone al Segrino. Si veda la sezione contenuta in *SVP*, pp. 859-994. de Jorio Frisari, *Gadda filosofo milanese*, pp. 7-8 .
[34] Uscire dallo stato di minorità mentale è possibile per Gadda mediante un riconoscimento conscio degli errori del ragionamento, evadendo le certezze assolutistiche mediante l'accesso a una più vasta ragione procedurale, n +1: «L'universo dei noti viene indicato da Gadda con il simbolo «n»(..) «N+1» è invece il simbolo dell'insieme completamente deformato dall'emergere di un fattore nuovo e quindi ignoto». de Jorio Frisari, *Gadda filosofo milanese*, p. 96.

dove la filosofia cominciava»[35]. Tuttavia Gadda va oltre il rifiuto del feticcio mistificatore di cui fu protagonista la temperie illuminista e, innestandosi in una controversia kantiana, pone il soggetto umano al centro del processo cognitivo, e quale parte integrante responsabile dell'attecchimento «bugiardo»[36]. Si evidenzia in sostanza come schematismi o categorie prodotti dalla mente siano parte di un meccanismo intimo di cui Gadda analizza supposte origini e cause. L'interesse è rivolto al centro stesso di astrazione e irradiazione mitica, l'«eterno tolemaismo dell'io», che si pone in termini *egoistici* o *egotistici* nei confronti della realtà, imprimendo ad essa una matrice che ne permetta una interpretazione o discernimento[37]. Questo è per Gadda *il terminus a quo* o limite da cui l'indagine deve partire. Nelle *Postille* e *Note d'autore* della *Meditazione prima* si legge:

> Noi abbiamo una realtà per noi: la tolda traballante del pazzo naviglio. Siamo consci che ciò che a noi sembra l'eterno e l'assoluto non è questo assito mobile che al rullio e al beccheggio ci fa parer l'oceano sollevarsi fino alle stelle e precipitare sino agli abissi. Il mar si leva e quasi il cielo attinge. È già meritevole quel povero empirico che scopre il rullio e scopre il beccheggio. Eterno tolemaismo e inguaribile dell'indagatore. È il primo tema della nostra meditazione[38].

Questi *eterni* e *assoluti* rappresentano un persistere inalterato del dato nell'ambito di un «traballante» flusso diveniristico, delle relazioni che permettono di intravedere una «continuità» o «unità» in cui riconoscersi e per mezzo dei quali avviare il procedimento della conoscenza[39]. «Ciò che non ha limite (πέρας)», del resto per lo stesso Aristotele, «non è rappresentabile esaurientemente nel nostro pensiero ed è perciò inconoscibile»[40]; l'acquisizione mentale dei dati è possibile dandosi ciò che Italo Calvino ha definito «zone d'ordine, porzioni d'esistente che tendono verso una forma, punti privilegiati da cui sembra di

---

[35] E. Cassirer, *Il mito dello stato* (originale: *The myth of the state)*, trad. ital. di C. Pellizzi (Milano: Longanesi, 1950 [postumo: 1946]), p. 259.
[36] *MM*, p. 880.
[37] La terminologia 'egoistico' o 'egotistico' appartiene a saggi posteriori come *Emilio e Narcisso* (1950) e *L'Egoista* (1954), ora entrambi raccolti in *VM*.
[38] Italia*, Nota ai testi,* in *SVP,* pp. 1320-21. Si tratta delle *Postille e Note d'autore*, recuperate da Giancarlo Roscioni, ora disponibili nell'edizione Garzanti diretta da Dante Isella. L'appunto in questione è notazione al margine del V capitolo - prima stesura - *La materia e la molteplicità*.
[39] *MM*, p. 631.
[40] P. Zellini, *Breve storia dell'infinito* (Milano: Adelphi, 2001), p. 17.

scorgere un disegno, una prospettiva»[41]. Per il Gadda della *Meditazione* la questione è differente; queste «stazioni» o «pause» che si stabiliscono come un persistere inalterato in balia del divenire, di cui l'uomo dispone per una rassicurante traversata, non sono altro che 'miti', grossolane «astrazioni o finzioni del pensiero» che è pertanto necessario annichilire[42]. Dissolvere il mito, «li eroi e le armi loro e tutto ciò che è nell'anima e nell'amor nostro»[43] – così si legge nell'incipit dell'omonimo capitolo *La dissoluzione dei miti* – diventa parte in causa del procedimento alla base della conoscenza e sua prerogativa essenziale. Con esso viene coinvolto il suo diretto responsabile: l'io e la coscienza individuale[44]. Per arginare un fenomeno complesso quale il mito Gadda si rifà agli esiti prodotti dallo psicologismo sperimentale, dove lo studio dei diversi processi mentali viene ricondotto a un"empiria' rigorosamente positivista nella quale attività, atti, operazioni della psiche, sottoposti a un sistematico riduzionismo monistico, vengono ricondotti a funzioni organiche indagate secondo criteri associativi e relazioni causative[45]. Nell'abbracciare una simile impostazione speculativa, il mito, inteso quale categoria del pensiero o della psiche, viene dunque indagato da Gadda nelle sue causali naturali, risalendo a una legge unitaria o unità logico formale che ne dispieghi origine e funzione, come e perché esso si manifesti, uniformandolo all'analisi meccanicista e quantitativa delle scienze sperimentali. L'obiettivo è la sua repentina 'dissoluzione' mediante una acuta sceverazione del fenomeno nelle singole componenti. Con dovizia analitica, l'autore dà dunque le coordinate speculative di un discorso finalizzato alla suddetta demolizione dei

---

[41] I. Calvino, *Lezioni Americane* (Milano: Mondadori, 2014), p. 70.
[42] *MM,* p. 870.
[43] *MM*, p. 675.
[44] Il capitolo *La dissoluzione dei miti*, posto a *incipit* della seconda parte (VIII, *MM*, pp. 675-680), è anticipato da punti chiave del dialogo sviluppati precedentemente dall'autore. A darci le coordinate speculative del dialogo preparatorio è lo stesso Gadda che rinvia il lettore ai seguenti concetti e pagine: «Gli accenni di pag. 57 [VII, pp. 668-69] e di pag. 32 [V, p. 651] e di pag. 3 [I, pp. 628-29] e 5 [I, pp. 629-30] hanno già dato al lettore l'oscura sensazione che io lo inviterò a una spiacevole agape». Gadda rimanda rispettivamente ai capitoli *I sensi* (VII), *Il carattere dei sistemi* (IV), *Il dato e l'inizio* (I). Da attenti lettori, seguiamo lo sviluppo teoretico consigliato da Gadda, il quale rimanda ai seguenti concetti: annichilimento degli idola attraverso il processo deformativo (VII); esistenza kantiana di una attività nucleante (IV); rapporto con l'ignoto sistema esterno e attività della fantasia (I). *MM*, p. 675; *Postille e Note*, in *SVP*, p. 1335.
[45] A tal riguardo: P. Di Giovanni, *Filosofia e psicologia nel positivismo italiano* (Milano: Laterza, 2003); E. Cassirer, *La filosofia delle forme simboliche,* 3 vol. (titolo orig: *Philosophie der symbolischen Formen*), trad. E. Arnaud (Firenze: La Nuova Italia, 1961 [1923-1929]), II, in particolare il capitolo introduttivo, ' Il problema di una filosofia della mitologia', pp. 3-40.

miti attraverso l'acuta *mise en relief* del procedimento soggiacente l'attività mitopoietica umana, termine col quale si intende, per l'appunto, l'ideazione astratta di miti e idoli da parte dell'uomo e, al medesimo tempo, un suo percepire e «vedere il mondo in termini mitici»[46]. Di questo procedimento 'mentale' Gadda chiarisce rispettivamente: il centro propulsore (l'io o coscienza individuale), la causale (il tolemaismo o egoismo del soggetto), strumenti addetti all'astrazione mitica (i sensi umani e l'attività della fantasia), la funzione innescante la creazione mitica (il soddisfacimento primario di un bisogno).

Il ragionamento imbastito ruota attorno a criteri speculativi che rimandano vistosamente al trascendentalismo e criticismo kantiano[47], ma l'analisi denuda altresì gli echi delle indagini sperimentali mosse da figure del positivismo italiano come Tito Vignoli e Casimiro Doniselli con cui Gadda, come abbiamo visto, entrò in contatto negli anni della sua formazione intellettuale e universitaria. Nella fattispecie, Tito Vignoli nel suo studio *Mito e Scienza* (1879), indirizza l'analisi alla ricerca di un'unità formale, una legge dello spirito entro la quale comprendere e giustificare nell'uomo quanto egli arrivò a definire una «attività subiettiva» o «fisio-intellettuale», una «funzione necessaria e spontanea dell'intelligenza, e intrinseca quindi e inevitabile»: il mito[48]. Per Vignoli, «nella sua natura più generale e comprensiva, il mito è la spontanea e fantastica forma nella quale, l'umana intelligenza, e le umane emozioni raffigurano e sentono sé, e le cose tutte: è l'obiettivazione psicofisica dell'uomo nei fenomeni tutti, che egli può apprendere e percepire»[49].

Gadda, che si confrontò col pensiero di Vignoli negli anni di frequentazioni e incontri al 'Circolo filologico milanese', nella *Meditazione* parte dal medesimo interrogativo e finalità

---

[46] Riprendiamo la definizione di 'mythopoeia' o 'myth making' data da Michael Bell: «mythopoeia is the underlying outook that creates myth; or, more precisely again, sees the world in mythic terms». In *Literature, modernism and myth: belief and responsibility in the twentieth century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 1-2. (La traduzione della citazione è mia).

[47] Il filosofo di Königsberg approfondisce il suo concetto di «soggetto trascendentale» all'interno della *Critica della ragion pura* (*'Kritik der reinen Vernunft'*, 1781-1787) nell'ambito della «dialettica trascendentale» — una delle due parti della *Logica* — la quale prende in esame le strutture della ragione. I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, (Milano: Bompiani, 2004), p. 533. Vedremo a breve che il concetto di 'attività nucleante' teorizzato da Gadda deriva dalla lettura di Kant, come dallo scrittore precisato (*MM*, p. 651).

[48] T. Vignoli, *Mito e Scienza* (Milano: F.lli Dumolard, 1879), p. 2.

[49] Vignoli, *Mito e Scienza*, p. 1.

epistemologica, rivolti a comprendere la persistenza di quanto lui reputa però una falla del sistema, il mito, riscoprendone i primi balbettii antropomorfici, e, più a ritroso, la matrice sua prima. Per Gadda, come per Vignoli, evidenziare l'estrazione originaria primordiale del mito implica scavare nei «segreti meandri psichici» dell'essere e ricavare l'unità formale dal quale esso ha origine, il soggetto[50]. In ciò che Vignoli definisce come attività di «umanazione o personificazione»[51] si riconosce la «attività di enucleazione» descritta da Gadda nell'ambito del processo mitopoietico, dove il soggetto, è, per entrambi, il protagonista di una proiezione egoistica della realtà che gli permette di instaurare una volontà o dominio su di essa, riplasmandola a suo piacimento. La prospettiva d'indagine si sposta da un fenomenalismo del dato, ovvero il «garbuglio» o «groviglio» del reale, a ciò che è il suo diretto responsabile, il soggetto, la sua inesauribile capacità di rimodellare il reale davanti al non noto, sottovalutando la natura egoistica dei suoi atti psichici. In altre parole, si presenta una netta prevalenza del momento soggettivo che kantianamente influenza la conoscenza dei dati esterni: «la relazione è influenzata dal nostro sistema»[52]:

> La 'semplicità' io chiamo aggruppamento. Esiste (kantianamente) una attività nucleante che crea queste idee e dispone il reale raggrumandolo. Ma tale attività ordinatrice è una funzione storica del pensiero, non un assoluto. Nei millenni futuri l'applicazione del principio di causa apparirà una grossolana superstizione, come a noi Encelado soffiante lava e lapilli. La teoria della molteplicità dei significati ci spinge ad ammettere una 'invenzione' continua, se pur lenta e non apparente in psicologia; e questa invenzione è modo di collegare, provvisorio, ecc.[53].

In questo procedere storico dove tutto è soggetto a una continua deformazione, si incontrano idee o teorie cardine del pensiero che, nella *Meditazione,* sono oggetto di discredito, deprivate del valore assolutistico destinato loro dagli avi, e riposizionate come

---

[50] Vignoli, *Mito e Scienza*, p. 33.
[51] « La umanazione e la personificazione delle cose e dei fenomeni della natura, delle loro immagini e dei tipi specifici furono insieme la sorgente e l'altissima vena donde sgorgarono le superstizioni, le mitologie e le religioni e – come vedremo poi – gli errori scientifici stessi on tutte le razze onde si compose e compone l'umanità». Vignoli, *Mito e Scienza*, p. 76.
[52] de Jorio Frisari riporta i marginalia a *Postille Spinoza Esthetica*: «Prevalenza del momento soggettivo», «Kant» e «deformazione che il sistema opera». In: *Gadda filosofo milanese*, p. 94. Il lavoro più completo sulla relazione Kant-Gadda, riletta attraverso un filtro 'martinettiano', è quello di Federico Bertoni, *La verità sospetta*, in particolare si veda il capitolo III, *Parvenze*, pp. 74-109.
[53] *MM*, p. 651.

momenti sostituibili del pensiero nel percorso evolutivo della ragione. Tutto quindi appare prendere le sembianze del grossolano mito di Encelado, che nella mente moderna è espressione della pre-logicità e non conoscenza degli antichi. All'origine di una tale appercezione mitica l'autore riconosce un malsano e secolare funzionamento della mente che, tramite i sensi, rielabora i dati attinti dall'esterno secondo inclinazioni soggettive.

> l'organo del senso è un complesso di funzioni che 'lavorano' un determinato aspetto o attributo (spinozianamente) della realtà, p. e. l'attributo dei fatti della luce. Questo 'lavorare' è adoperato in prima istanza[54].

Dietro il desiderio di ridurre a un'«unità apparente» delle relazioni complicate del reale si dischiude pertanto per lo scrittore l'attività di filtraggio svolta dai sensi umani che predispongono il reale secondo categorie interpretative, attraverso le quali la mente possa avviarne la comprensione e conoscenza. Contrariamente alla psicologia wundtiana che ravvedeva in essi dei semplici registratori di dati attinti dal fenomenico[55], i sensi per Gadda attraverso il filtro 'kantiano' vengono eretti a rielaboratori di «un determinato aspetto o attributo» del reale[56], e resi parte integrante del procedimento mitopoietico. Tale operazione che consente ai dati della realtà esterna di essere «(kantianamente) portati nel più vasto sistema della coscienza»[57] è convalidata dall'analisi di funzioni organiche e cerebrali dalle quali traspare l'eco degli studi sperimentali condotti da Doniselli.

> Così l'occhio umano si occupa dei fatti o relazioni luce elementarmente; dei fatti o relazioni colore, che sono la tonalità onde ogni luce si manifesta (sono 'attributi' del Dio luce, cioè attributi dell'Attributo); dei fatti o relazioni della stereometria, in cui è potentemente coadiuvato dall'orecchio e particolarmente dal labirinto; e attraverso ciò fornisce alla coscienza ogni genere di determinazioni. Cioè introduce relazioni nel sistema di relazioni della nostra persona sia in senso fisico sia in senso che dirò simbolico o ultrafisisco. Come quando vedendo il nero serpe nell'erba, stringiamo il bastone tra mano; o se vediamo passare le belle[58].

---

[54] *MM*, p. 662.
[55] D. Antiseri, 'La nascita della psicologia sperimentale', in *Storia della filosofia*, a cura di G. Reale; D. Antiseri, 10 vol. (Milano: Bompiani, 2014), VIII, pp. 439-443 (p. 440).
[56] *MM*, p. 662.
[57] *MM*, p. 661.
[58] *MM*, p. 665.

Un compromesso speculativo di tal tipo, che coniugasse gli esiti del trascendentalismo kantiano con le conclusioni filosofico-sperimentali raggiunte da Doniselli, era del resto già stato prefigurato da Gadda in anni antecedenti la scrittura della *Meditazione*. Un documento del '23 che contiene notazioni relative all'esame di Fisiologia dell'Accademia, preservato nel fondo Garzanti alla Trivulziana di Milano, dà evidenza di come Gadda avesse prospettato la volontà di far convergere, «collimare», nella sua metodologia tali esiti:

> Esame di Fisiologia di prof. Casimiro Doniselli, *medico, (anti Crociano, non 'anti Kant', fisiologo, con matematica e filosofia)*. Istituto di pedagogia: (civico) ora sarà aggregato all'Università di Milano. 'ergografo' di sua invenzione. [...]
> Materia di preparazione — Mosso Angelo: La fatica. Doniselli: Orientamento professionale: (Bollettino Medico della Città di Milano). Settembre 1922.
> Argomento (Descrizione dell'ergografo)
> Argomento. La fisiologia del labirinto auricolare e i sensi generali matematici: (spazio, tempo, numero).
> 4 pubblicazioni Doniselli- Il libro di Elia de Cyon: Bologna, organo di orientamento nel tempo e nello spazio.
> Wundt-Principi di Psicologia
> *NB. Collimiamo le conclusioni metafisiche del Kant con le conclusioni sperimentali di Doniselli. Categorie,* ecc. — Eventualmente: farsi dare gli appunti di fisiologia da qualche studente[59].

Queste note mettono in evidenza l'interdisciplinarità della formazione culturale del docente lombardo, il suo 'anticrocianesimo' e l'adesione a principi 'Kantiani' — fatto non scontato considerando le accuse di dogmatismo mosse al filosofo tedesco dallo psicologismo wundtiano [60]. La fruttuosa 'collimazione' tra le due metodologie, per certi versi necessaria per

---

[59] Biblioteca Trivulziana di Milano, Fondo Garzanti: Gar.Cl.13. Il documento era stato precedentemente trascritto da Guido Lucchini, nell'articolo 'Gli studi filosofici di Carlo Emilio Gadda (1924-1929)', *Strumenti critici*, 75.2 (1994), 223-45 (p. 241), ora disponibile online su *EJGS* <http://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/resources/archive/filosofia/lucchinistudifilosofici.php>. Il fondo Citati preserva, inoltre, due dei testi che furono donati a Gadda dallo stesso Casimiro Doniselli, tra cui *La fisiologia del labirinto e i sensi generali matematici (spazio, tempo, numero)* (1913), estratto da «Archivio di filosofia», XI (1913), con firma e data: «10 giugno 1924»; nello stesso Fondo è presente inoltre lo studio *Problemi di psicofisiologia dell'udito e della fonazione*, estratto da «Atti della Società Italiana di Scienze Naturali», IX (1921), con firma e data: «Milano, 10 giugno 1924». I due testi doniselliani preservati al Fondo Citati sono tra i più ricchi di postille e notazioni, dalle quali traspare nettamente l'interesse di Gadda per la fisiologia kantista e le teorie relative al ruolo svolto dai sensi nel processo della conoscenza. Si veda a titolo esemplificativo l'estratto di una postilla: «sono appunto le sensazioni fornite dal sistema dei canali che conferiscono alla nostra psiche l'attitudine, la tendenza a ricevere le impressioni dei sensi sotto la forma dello spazio e che provocano l'esercizio di tale tendenza col presiedere ai movimenti degli occhi (Cyon) non solo, ma pure del capo e del tronco (Flourens) entro le tre direzioni cardinali dello spazio». In Doniselli, *La fisiologia del labirinto,* p. 221.
[60] Vedi: P. Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology* (New York: Oxford, 1990).

mediare attraverso più appropriate basi empiriche gli entusiasmi trascendentali del filosofo tedesco, veniva ribadita da Gadda in una tardiva intervista con Alberto Arbasino:

> Col comprendere la fenomenologia dell'inconscio mi è sembrato di fare un passo avanti nella mia struttura di apprenti sorcier. E devo dire che ho incontrato negli studi di filosofia fatti presso l'Università di Milano (nel '25, nel '28, nel '30, allora si chiamava ancora Accademia scientifica e letteraria, però conferiva lauree regolari) un docente di psicologia, Casimiro Doniselli, che mi ha condotto alla possibilità di pensare a una specie di traduzione in termini psicologici di molte posizioni di filosofia teoretica: alcune posizioni teoretiche kantiane potrebbero essere oggi registrate in chiave psicologica, per esempio[61].

La volontà di mediare tra i moduli tradizionali dell'ontologia kantiana e gli studi psicofisici condotti da Doniselli, nonostante i giudizi talora discriminanti espressi dalla critica gaddiana[62], costituiscono per lo scrittore della *Meditazione* un felice connubio disciplinare, un approccio metodologico ideale non solo per avviare l'analisi della percezione umana, ma per chiarire concettualmente la legge spirituale governante il mondo delle rappresentazioni della coscienza, col presupposto di decretare l'annichilimento dei miti. Ci inoltreremo ora più nel dettaglio a chiarire il procedimento di 'apprensione mitica' che coinvolge l'intelletto, soffermandoci sulla facoltà della fantasia e il ruolo di filtraggio dei dati desunti dal reale da essa esercitato.

---

[61] Arbasino, *Certi romanzi,* p. 353.

[62] Risultano troppo affrettati, ad esempio, i risoluti giudizi di Guido Lucchini sul Gadda filosofo (sul quale avremo modo di discorrere più in profondità nel prossimo capitolo) e la sua ricercata 'collimazione' metodologica tra i risultati della branca dello psicologismo lombardo e il trascendentalismo kantiano. Si veda un estratto dallo studio di Lucchini: «La nota finale, involontariamente comica e grottesca nell'accostamento, racchiude in nuce tutto il Gadda *filosofo*, questo strano individuo permeato di ambrosiane, politecnicali virtù, cui si devono meditazioni non prive di una loro genialità, talora forse preterintenzionale. I risultati della metafisica kantiana sono inverati dalle indagini empiriche e dagli esperimenti dell'oscuro Casimiro Doniselli, successore del non meno oscuro Tito Vignoli, direttore dell'istituto civico di Pedagogia, sito in viale Lombardia (anche l'onomastica e la toponomastica sembrano congiurare)! Parrebbe un racconto tratto dagli *Accoppiamenti giudiziosi*. Ma l'agenda gaddiana riserba ancora delle curiose sorprese in fatto di *fisiologia*. Il sopraricordato studio *La fatica*, dovuto al genero di Emilio Treves, è in assoluto uno dei più fittamente postillati e sottolineati». Lucchini, *Gli studi filosofici,* p. 241. Un simile pregiudizio non tiene minimamente conto della popolarità di tali studi all'Accademia Scientifico-Letteraria nel quinquennio di frequentazione universitaria da parte di Gadda (1924-1929): basti pensare che oltre il menzionato Doniselli, il medesimo Piero Martinetti si avvicinò alle sperimentazioni portate avanti dallo psicologismo e dal materialismo empiriocritico (De Liguori, *Materialismo inquieto*, pp. 187-189). Si veda inoltre Carla Benedetti che mostra altresì perplessità sull'analisi di Lucchini sottolineandone la sommarietà, in *Gadda e il pensiero della complessità*, pp. 11-14.

1.3 Verso una 'dialettica della ragione': Ens rationis, horror vacui e l'Erklären

Presentata tra le pagine della *Meditazione* come una «cattiva matrice che genera i mostri dell'Assurdità»[63], la fantasia o *ens rationis* gioca per Gadda un ruolo fondamentale nell'ambito del discernimento dei fatti da parte del soggetto, in quanto interviene nell'atto di fissare nell'attività mentale le immagini provenienti dal sistema esterno, presiedendo di fatto all'attività conoscente dell'individuo. È tuttavia una funzione verso la quale, nell'opinione dello scrittore, bisogna adottare un atteggiamento precauzionale, dal momento che risponde a degli istinti alquanto capricciosi e in sé inattendibili, rimodellando di continuo, e a suo diretto piacimento, i contenuti acquisiti dal mondo fenomenico. Il fine, come è stato già sottolineato, è prettamente egoistico, rendere la visione più attraente e piacevole all'occhio dell'osservatore:

> la nostra fantasia, (la nostra ragione, se volete) viene plasmando e riplasmandolo (l'inconosciuto sistema), così come il fotografo pone schemi e superfici riflettenti dietro al suo dato (il fotografando) perché i giuochi di luce siano sempre migliori e più giusti, e consentano un ritratto staccato, vivido[64].

È una facoltà che rivela difatti nientemeno che un io soggetto a facili evasioni oniriche operante oltre le sfere di contenimento della ragione umana:

> il sistema esterno è ignoto e lavoriamo per esso con amore e con fantasia; che son due che spesso ci dimentichiamo di tener d'occhio: e così generano un gramo lor figlio: il sogno: il quale, raggiungendo una sua infelice pubertà, si trasforma in Demenza[65].

Nel sogno la fantasia opera ciò che non è consentito alla ragione, e elude un «io centrale coordinatore» che stabilisce i rapporti con il reale. Una simile attività immaginifica è totalmente viziosa nel suo implicare una sospensione del giudizio razionale, «un migrare» verso «nuove conoscenze e nuove sensazioni», che eludono l'impulso coordinatore dell'io e

---

[63] *MM*, p. 678.
[64] *MM*, p. 629
[65] *MM*, p. 629, in nota al punto c.

insieme i vincoli ristretti di ogni teleologia[66]. Si tratta, in altre parole, di un processo di dissolvimento nell'irreale, in cui il soggetto risulta impotente rispetto ai contenuti sognati o vaneggiati, in cerca di un soddisfacimento che la realtà vera non offre[67]. Questa attitudine del cervello a usufruire di una fantasia libidica è del resto per Gadda un 'malcostume' secolare che se da una parte consente una conoscenza *sine exceptione* del fenomeno, dall'altra ne pregiudica la verità, essendo superstiziosa e errata, e presupponendo un uso incorretto della mente:

> La complessità strutturale dell'organo di senso che influisce potentemente sulla apprensione mitica del nostro cervello, è ragione che spinse gli antichi a immaginare degli individui, dove non vi sono che relazioni in atto, come diciamo o pensiamo 'clinica' o 'laboratorio' od opificio' come oggetti (pacchi postali) dove non v'è che una trama di relazioni in atto[68].

Qui è doveroso effettuare alcune considerazioni. Nell'ambito del ragionamento riportato sinora da Gadda: i sensi influiscono sull'apprensione mitica del cervello umano; il mito appare dunque essere connaturato e congenito all'uomo, e, in quanto tale, presente tanto presso gli antichi quanto residualmente presso i moderni. L'attività dei sensi è altresì responsabile della funzione collaterale ai miti: fissare arbitrariamente e grossolanamente la realtà. Per sopperire a una mancanza di *ratio*, gli antichi dettero vita a una copiosa parata di divinità umanizzate, espedienti allegorici e simbolici attraverso i quali i primitivi circoscrivevano, entro concetti singoli e monolitici, una realtà sensibile, molteplice e diversificata. La medesima abitudine corrotta si riscontra tra i moderni, creatori di schematismi astratti e concettualismi mentali, dietro la cui presunta autorità Gadda intravede il residuo superstizioso dei demoni mitici. Gli idola gaddiani sono quanto de Jorio Frisari ha

---

[66] *VM*, p. 581.
[67] *VM*, p. 362. L'attacco alla fantasia viene effettuato anche nel saggio *I viaggi, la morte* (1927). Gadda definisce 'simbolistico' un procedimento retorico capace di andare oltre i limiti categorizzanti di un «io dittatore», «costruttore di realtà». In questo modo il procedimento compiuto è simile a quanto avviene nel sogno: «il sogno sottrae i suoi eventi alle riprove categoriche della realtà. Nel non essere del sogno ci è consentito dimenticare i vincoli onde la realtà grava ogni singolo fatto: per infiniti riferimenti essa gli assegna invece una posizione unica, e diremo una figura individua». *VM*, p. 562. Il saggio è menzionato nella *Meditazione* a riferimento dell'evasione simbolista intesa come fuga dalla coordinazione dell'io: *MM* p. 767.
[68] *MM*, p. 666.

definito «posizione fittizie», finalizzate a «tamponare le falle del sistema»[69]e, tra essi, ricorrono idee cardine della conoscenza, concetti-mito venerati nel corso della storia del pensiero umano. Queste concezioni guida, considerate valide rotte nel cammino dell'esistenza, si fanno avanti nella mente come *fari certi nella tenebra*, concetti che i grandi maestri del pensiero hanno definito assoluti, *polus firmus in fuga phaenomenon*[70]. Questi miti provvisori, come ad esempio nella storia del pensiero umano il ruolo assunto dal concetto di «massa», si dissolvono dunque con l'evolversi della ragione, ed emergeranno in questo processo deformativo come semplici modi primitivi di conferire senso e sostanza al reale. Il cambiamento è solo nella forma, mentre la dinamica procedurale sottostante è la medesima:

> La casa non è una casa (pacco postale): ma è grumo o convergenza di complessi di relazioni [...]. Soltanto il cervello pleistocenico della borghesuccia pensa la casa come un oggetto (pacco postale), avulso dalla coesistenza infinita[71].

Al di là dei riferimenti satirici alla classe sociale selezionata dall'autore a esemplificazione della stupidità e frivolezza maniacale del mondo, si rivela nell'attitudine moderna la medesima predisposizione antica ad 'avellere' l'infinito mediante la costruzione di orpelli mentali che distolgano lo spettatore dall'*horror vacui*, cui l'uomo reagisce mediante la ricerca di una spiegazione, l'*Erklären*[72]. Dietro tale tentativo di avulsione dell'infinito si cela quella minaccia di impotenza che l'uomo prova quando non controlla le condizioni della

---

[69] de Jorio Frisari, *Gadda filosofo milanese*, p. 56.
[70] Tali concetti assoluti sono «mummie: o fichi secchi, indeformabili, tanto secchi li concepiscono». *MM*. p 677.
[71] *MM*, p. 666. La critica verso un approccio errato del reale rivolta al cervello borghese viene ribadita con insistenza all'interno della *Meditazione*: «Ma poi è assolutamente impossibile pensare Carlo come persona, come uno, come pacco postale, di materia vivente e pensante. Ciò vien praticato su larga scala: eppure è cosa grottesca, puerile, degna di mentalità pleistoceniche» (*MM*, p. 650); «Ritengo cosa puerile, e degna di una mentalità pleistocenica, il pensare una automobile come un nucleo di relazioni definitivo in sé ed avulso dal mondo; (separato, strappato) come un gnocco, come pacco postale» (*MM*, p. 886). «Naturalmente quelli che credono nell'automobile pacco postale, credono anche nelle «Georgiche» pacco postale, nato per sé, vivente in sé, avulso da tutto, chiuso nella scatola buia del singolo. Ma ogni poema è nelle latebre delle stirpi profonde, e nelle genti e nel mondo infinito» (*MM*, p. 889).
[72] Per Max Horkheimer e Theodor W. Adorno esiste una sorta di complicità segreta tra mito e illuminismo: il mito nel suo voler «raccontare, nominare, dire l'origine: e quindi anche esporre, fissare, spiegare», è un degno antecedente della *ratio*, che esprime compiutamente il desiderio umano di dominio della natura. Il mito, rispetto alla magia, contribuisce all'allontanamento della paura rispetto alla natura, mediante una spiegazione, l' *Erklären*. M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, p. X; pp. 16-17.

propria esistenza e che Blumenberg chiama «assolutismo di realtà»[73]. Il sentimento di *Angst* o *angoscia* correlata all'assolutismo, è una condizione associata a un sentimento di non familiarità nei confronti della natura, sulla quale l'uomo cerca di imporre il proprio controllo. Da qui la definizione di uomo come *tool maker* ovvero come creatore di immagini, o miti, mediante i quali assegna la sua impronta personale alla realtà. Il mito diventa per Blumenberg la condizione di possibilità al di là del terrore di un'esistenza non controllabile.[74]

Lo stesso procedimento di 'discretizzazione' dell'esistente – sebbene in quanto condizione di semi logicità – viene riconosciuto anche da Gadda, il quale accredita ai greci e al mito antico la tendenza viziosa qui sottoposta a critica. Si insinua nel soggetto un tentativo di eliminazione dell'ignoto, di quanto avvertito come negativo, una situazione in sé scomoda su cui l'individuo cerca di imporre il proprio dominio e controllo. Dietro questa attività intellettiva Gadda riconosce una «pulsazione logica» che si esplica mediante la creazione di parametri finalizzati a una comprensione del mondo, e che rivelano una volontà di esporre e fissare rapporti che «miticamente chiamiamo effetti», diversamente da «quelli appariti a noi come precedenti che miticamente chiamiamo cause»[75]. Il dare un nome alle cose, creare un'armonia che renda intellegibile una realtà altrimenti abbandonata ai suoi vortici entropici, è in sé un mito ed esprime la paura umana di abbandonarsi a una «coesistenza infinita» dei fenomeni. In sostanza, è corretto il fine, dipanare il «groppo, o nodo, o groviglio»[76], ma non il mezzo, la *reductio ad unitatem*, la quale devia l'immersione nella coscienza ultima della complessità dei fenomeni[77].

---

[73] Rimando alla parte prima dello studio di Hans Blumenberg, «Archaic Division of Power», specialmente il primo capitolo *After the Absolutism of reality*, in *Work on Myth*, tradotto da Robert M. Wallace (Cambridge; Massachusetts; Londra: MIT Press: 1985), pp. 3-32. Per Blumenberg il concetto di «absolutism of reality» si esplicita quando «man came close to not having control of the conditions of his existence and, what is more important, believed that he simply lacked control of them». *Work on Myth*, pp. 3-4.
[74] Blumenberg*, Work on Myth*, pp. 3-4.
[75] *MM*, p. 661.
[76] Gadda, 'Come lavoro', in *VM*, p. 428.
[77] *MM*, p. 668.

L'uomo è affranto dall'«aspetto simbolico delle cose» e, dinanzi a questo, la mente introduce un «indugio bruto» che si frappone nella esecuzione del pensiero[78]. Questo indugio conduce alle misinterpretazioni della realtà, che hanno origine nelle rappresentazioni e «tendenze grosse, antropomorfiche» tipiche della filosofia e mitologia greca antica le quali, in quanto frutto di una mente pre-logica, devono essere estromesse dall'attività pensante, evitate come «fiori spinosi»[79]. La ragione deve essere liberata dalla costumatezza di quanto Gadda definisce «pleistocenico temno»[80], ovvero di quella attività teoretica improntata alla definizione del limite, una procedura della mente che comporta la delimitazione concettuale di ogni elemento della realtà per cingere porzioni di esistente che siano comprensibili all'intelletto. Il mito è «degno di Anassimandro, non degno di Lord Kelvin»[81], dunque l'attitudine moderna deve sorvolare per lo scrittore su queste pratiche degne di menti ataviche e affidarsi alla «coscienza della complessità» del mondo[82], relegare, in pratica, il mito e le sue fittizie manipolazioni a uno stadio primitivo della mente. Solo abbracciando la dinamica deformativa e includendola nell'approccio epistemologico il mito si annichilirà:

> Così io penso al conoscere come ad una perenne deformazione del reale, introducente nuovi rapporti e conferente nuova fisionomia agli idoli che talora dissolve e annichila: sicché il loro volto che ieri ci appariva divino è oggi una sciocca smorfia. E nel progresso del conoscere il dato si decompone, altri dati sorgono dai cubi neri dell'ombra e quelli da cui siam partiti non hanno più senso, non esistono più[83].

La «potente analisi», scandita da una «preziosa tautologia», che in sé è la verità, attenuerà, sino alla scomparsa, la forza dei miti, riducendo questi capricci della mente a «smorfie provvisorie»[84].

---

[78] *MM*, p. 636.
[79] *MM*, p. 714.
[80] *MM*, p. 714. Il verbo greco *tèmno* significa tagliare, cingere, conchiudere, filosoficamente delimitare un campo.
[81] *MM*, p. 714.
[82] *MM*, p. 668.
[83] *MM*, p. 668.
[84] Rispettivamente: Gadda, 'Un testimone' in *SGFI* p. 948; *MM*, p. 671: «gli idoli, dell'attuale stato p.e. della mia conoscenza, quelli che domani la potente analisi deformerà e ridurrà a smorfie provvisorie e poi annichilerà e non saranno più neppure il ricordo di una lontana tenebra».

Ora accade che difficilmente questi «labenti spetri» o «mostella labentia»[85] del nostro pensiero siano eliminabili dalla nostra mente così come sembra prospettare Gadda nelle battute del dialogo meditativo. Sorretto da una fede e entusiasmo in uno stadio vichiano o comtiano positivo della ragione, Gadda dichiara la percorribilità di questo itinerario attraverso la redenzione dell'anima dall'errore speculativo. Ma il problema emerge laddove il soggetto cede, sovente, il passo alle lusinghe dell'astrazione e semplificazione, rimanendo avvinghiato al mito, a quel microcosmo di «bambinesche certezze»[86] che si profilano come una sua necessità interiore, a tratti fisiologica. È un dubbio che si profila gradualmente nell'autore il quale, davanti alle istanze velleitarie dell'anima umana, le pretese del suo *deus interior* di riparare al non senso dell'esistenza mediante la costruzione di «decenti parvenze»[87], non può che constatare una crisi dell'atto cognitivo, una aporia del ragionamento, che poggia le basi sul sottile e vizioso legame tra mito e conoscenza. Se esiste una macchia che deturpa l'intento morale e epistemico di un autore come Gadda questa è rappresentata dall'insidia della parvenza, cui i sensi «magnanimamente» provvedono in un atto di difesa istintiva, inconscia, dell'individuo[88]. Emerge una dialettica della ragione la quale appare cinta tra due antitetiche modalità. Per un verso, nell'analisi presentata da Gadda la ragione umana è intimamente consapevole dei propri errori, è in grado di riconoscere e criticare il suo incorrere nella costruzione di miti fittizi. D'altra parte, la risoluzione di questo 'errore' appare controversa, causa la medesima connaturalità di tali implicazioni mitiche nella natura umana.

È questa una cruda verità che appare delinearsi lentamente nella *Meditazione* e che viene maggiormente esplicitata nella parziale riscrittura dei quattro capitoli iniziali del saggio, operata tra il luglio e l'agosto 1928. Quando Gadda pone termine alla redazione della *Meditazione prima*, nei mesi successivi riavvia una seconda stesura, nella quale il discorso

---

[85] *MM*, p. 675.
[86] Gadda, 'Come lavoro', in *VM*, p. 440.
[87] C. E. Gadda, 'Quer Pasticciaccio brutto de via Merulana' (abbreviato d'ora in poi *P*) in *Romanzi e Racconti II*, curato da D. Isella (Milano: Garzanti, 2007), p. 75.
[88] «Parvenze, d'altronde, che la magnanimità del nostro apparato sensorio, aiutata da onorevole addobbo di circostanze, non può far altro, in verità, se non fingere di non aver percepito». C. E. Gadda, 'La cognizione del dolore', in *Romanzi e Racconti I* (abbreviato *RRI*), curato da D. Isella, (Milano: Garzanti, 2011), p. 713.

inerente a un'appercezione mitica individuale, congenita alla natura umana, viene ulteriormente contestualizzato[89] . Nella revisione del primo capitolo, il rimodellamento di forme idolatriche è azione attribuita all'uomo, al suo bisogno intimo di imporsi delle costruzioni che stabiliscono una intrinseca *volontà d'indagine*. La «ragione dell'incespicarvi», dice Gadda «non è in esse, ma in me», non è in sé il groviglio di cui il mondo si compone a costituire il problema, ma la modalità attraverso la quale il soggetto si rapporta ad esso[90]. In sostanza si assiste a una «coimplicazione costruttiva tra il soggetto e l'oggetto della conoscenza»[91]:

> Ho voluto designare con il nome di sistema esterno o sistema integrante l'ignoto intravisto o supposto o asserito, imprecisamente asserito: ché a volta a volta li umani lo vestono di forme diverse: e la 'religio' di idoli e la scienza di 'hypotheses', che alcuno troppo securamente forse dicendo di sé, asseverò per suo conto 'non fingere'. La fede o l'entusiasmo o la fantasia o la paura o l'amore o la prassi etica o politica od altro, o tutto ciò insieme, costituiscono insomma la trama della volontà e del bisogno di proporci questo sistema integrante e talora una motivazione meramente fisiologica penso sia sufficiente ad esigerlo e a delinearlo, il che accadrà, decedendo verso forme biologiche inferne o verso la cosiddetta materia per esempio verso i gatti; o verso gli uomini immersi appunto nella tenebra d'una quasi assoluta fisiologia[92].

Il soggetto dà vita a una intelaiatura dogmatica che lo preservi dall'ignoto, costituita nello specifico dalla costruzione di *idola* religiosi o ipotesi scientifiche che affermino verità incontrastabili, chiuse in una fissità metodologica, ricercata dall'individuo. A questa ingabbiatura mitologica Gadda associa diverse afflizioni che rappresentano quel «viluppo di

---

[89] Come già menzionato, la seconda stesura o redazione della *Meditazione milanese* è composta di soli 4 paragrafi, scritti nell'estate del 1928. .

[90] Bertoni, *La verità sospetta*, p. 65.

[91] Bertoni, *La verità sospetta*, p. 65.

[92] *MM2*, pp. 863-864. Il passo è contenuto in una forma sintetizzata nella prima versione: «Ho chiamato sistema esterno l'ignoto supposto e costruito a volta a volta dagli idoli della superstizione, dalle hypotheses della scienza, che alcuno disse, forse troppo sicuramente giudicando, per conto suo «non fingere»; dalla fede, dall'entusiasmo, dalle costruzioni insomma che costituiscono la volontà d'indagine». *MM,* p. 629. La questione del ruolo dell'immaginazione nelle ipotesi scientifiche fu popolare tra gli studiosi positivisti quali Claude Bernard, John Tyndall e Justus Von Liebig, e non sempre viene etichettata negativamente. Il pedagogista molisano Giovanni Antonio Colozza, nell'opera *L'immaginazione nella scienza* (1899) afferma che la fantasia sia una *conditio sine qua non* del progresso di ogni area del sapere. Mentre la relazione tra idolatria religiosa e ipotesi scientifiche come prodotti della stessa modalità «subiettiva» o intellettiva viene trattata dal positivista, filosofo, antropologo Tito Vignoli nell'opera *Mito e scienza* (1879), della quale si è discusso.

pulsioni o fantasmi»[93] attraverso le quali l'uomo intraprende una sistematica esorcizzazione dell'ignoto per il noto. «La fede o l'entusiasmo o la fantasia o la paura o l'amore o la prassi etica o politica», sono i criteri che congiungono l'effetto (il mito) alla sua causa (l'ignoto). Il repertorio prende in considerazione le «potenti inibitive della fede»[94], la fantasia attivatrice delle «palingenesi chimeriche» — già menzionata come direttamente relazionabile al discernimento dell'esistente, o ancora la prassi etica e politica, in particolare laddove travestita «di nobile parvenza»[95]. Ad essere prese di mira sono le «forme biologiche inferne» dell'individuo[96], quegli impulsi primordiali che interagiscono nella rappresentabilità del reale avviando un processo di assolutizzazione della realtà. L'infinità delle combinazioni di cui il reale si compone, può dunque essere rappresentata dalla mente solo attraverso una semplificazione, l'adozione di schemi ideologici o astratti precostituiti.

Viene a mente l'amara constatazione del calviniano Palomar, che concluderà suggerendo l'inevitabile soggettività di qualsiasi osservazione del mondo, volta a una fatidica riduzione. Si tratta del *protagonismo di un io egocentrico, megalomane*, parziale e dubbioso, che nel mondo percepisce solo ciò che è stato appreso mediante le sue categorie: «l'illusione dei sensi e della mente ci tiene tutti prigionieri»[97]. «Forse l'io non è altro che la finestra attraverso la quale il mondo guarda il mondo» — dice Palomar — nel quale si riconosce l'intimo bisogno, anche e soprattutto umano, di attaccarsi a qualcosa, «mentre tutto sfugge», un qualcosa che plachi l'angoscia, lo sgomento del vivere.

1.4 Oltre il positivismo

Tra le righe della *Meditazione* si riconosce la compresenza di due momenti speculativi, intrinsecamente consequenziali. Le premesse teoretiche a fronte del dialogo meditativo

---

[93] *P*, p. 26.
[94] *P*, p. 106.
[95] «La manìa fantastica delle palingenesi chimeriche, tipica del secolo scorso e del nostro. È la cocaina dello spirito. È indice di impotenza morale. L'uomo morale vuole nella realtà, il frenetico si masturba nel sogno». C. E. Gadda, 'Cahier d' études', in *SVP*, p. 566.
[96] *MM*, p. 864.
[97] I. Calvino, *Palomar* (Milano: Mondadori, 2012), p. 14.

riflettono un'aderenza di Gadda al canone e pensiero illuminista, il quale, riallineandosi con Descartes e l'idea di una categorizzazione mitica intesa come 'pregiudizio'[98], depreca il mito e ne adduce il repentino annichilimento. Aderendo di volta in volta a moduli razionalistici, empiristi, positivisti, o psicologisti, Gadda assume una presa di posizione negatoria nei confronti di un orpello mentale che ostruisce progressivamente il vaglio della conoscenza. È un fastidio, primariamente etico, per una forma di pensiero che imbriglia l'entropia fenomenica in classi di pensiero totalitarie, e si innalza tra i suoi adepti a verità-portabandiera del pensiero. Ciò conduce il filosofo milanese all'analisi delle causali prime del fenomeno, alla radice delle quali risiede un malsano funzionamento dei sensi, accanto a un'egoistica «attività subiettiva» del cervello umano. Questo «bambolotto della credulità tolemaica», come lo chiamerà nelle pagine di *Come lavoro*[99], porta Gadda progressivamente nei binari di una problematica legata alla coscienza individuale, entro la quale visionare e valutare criticamente i meccanismi mentali, creati dal soggetto, *homo pictor,* in quanto «connaturati e legati e necessari»[100]. Ciò è avvertibile sia negli esiti primordiali dell'antropomorfismo antico, sia nei moderni antropomorfismi — narcisistici — prodotti dall'individuo moderno. Se dunque «in qualche modo bisogna pur cavarsela» perché «non si può pensare di non cavarsela: ché ciò equivarrebbe al non-essere: ma siamo»[101], l'uomo non è immune dal fallo, che è visceralmente avvinghiato alle sue strutture mentali. Ne consegue una inevitabile dialettica della ragione la quale, kantianamente, «anche dopo aver smascherato il suo miraggio», sedotta continuamente dall'inganno, non sarà mai preservata e immunizzata dall'errore, il quale rende necessaria una eliminazione *ad infinitum*[102]. È una «naturale» e «inevitabile illusione», un imbarazzo che la mente si porta dietro, imprigionata nei suoi principi soggettivi[103]. Svestiti i miseri abiti dell'empirista, e collaudata una «più lata possibilità» investigativa[104],

---

[98] Blumenberg, 'Introduction', in *Work on Myth*, p. VII .
[99] Gadda, 'Come lavoro', in *VM*, p. 431.
[100] *Note e Postille*, in *SVP*, p. 1321.
[101] *MM2*, nota 3, p. 863.
[102] Kant, *Critica*, p. 533.
[103] Kant, *Critica*, p. 533.
[104] *Note e Postille*, in *SVP*, p. 1321.

l'*indagatore-filosofo* procede al vaglio di sentieri tortuosi, incanalandosi per gli «anditi neri» della coscienza dove la *ratio* incespica ad ogni passo. Il finale della *Meditazione* è segno di un perdersi della ragione «nei viali funebri», lì dove risiedono il «silenzio» e «invisibili mali» ed è, di per sé, una confessione di impotenza procedurale che ravvisa i suoi stessi limiti, la sovrastimata fiducia in un approccio che «ha scambiato la persona o residuo umano con la operazione eroica, il guadagno con l'operaio, il sudore e il sangue con la disperata battaglia»[105].

> Il filosofo, indagatore ed escogitatore, è e deve essere la ragione pacatamente ed eroicamente integrantesi: non vanità, non grido cieco di dolore o di fame o di libidine, non piaggeria del pensiero comune e nemmeno preconcetta repulsa di esso, non ornatezza di atteggiamenti, ma quasi intrinseca concatenazione e flusso di posizioni reali, che interpreta e lega, che vede e ricerca, che constata e costruisce, che accumula e perfeziona. Egli, immerso nella buia notte cava dall'ombra le cose con il getto luminoso della potente analisi: ivi sono le porte paurose degli anditi neri, e sono immobili e chiuse. Strane bestie vi dormono nello strame della pigrizia e della sensualità loro e sono li umani. Ma neri cubi di ombra si sfaldano, come blocchi enormi da una rovinosa frana: e appaiono e si creano forme nuove e distinte e concatenazioni infinite nel flusso e della deformazione infiniti[106].

Causalmente connessa a queste premesse, è l'idea di una fallibilità «fisiologica» della ragione, la quale determina per Gadda due necessità complementari: riconvertire i termini e i presupposti primi del ragionamento iniziale e insieme i suoi risvolti metodologici.

Lo scrittore della *Meditazione* è cosciente dei limiti insiti nel povero schematizzare del razionalismo classico e dei processi di astrazione concettuali contenuti in esso, che troppo semplicemente avevano scandito la permeabilità del reale. Il dominio logico procede per costruzioni, elaborazione e riordinamento di fatti, in classi o concetti 'astratti', che pregiudicano la comprensione di quegli elementi in sé effimeri, transitori dell'esistenza, dominati dalla casualità. Per eludere il feticismo positivistico del «fatto», il compromesso a «soluzioni multiple» indicato nella *Meditazione*, abbracciando una variabile *ad infinitum*, avrebbe dovuto dar ragione della complessità dell'esistente, il *garbuglio di concause*, la cui accidentalità evade una circoscrizione vincolante. La coscienza di una complessità del mondo

---

[105] *MM*, p. 849.
[106] *MM*, p. 849.

e la teorizzazione di un *sistema di sistemi,* nelle intenzioni del filosofo, doveva costituire il compromesso procedurale tra le istanze positivo-naturalistiche e l'entropia del 'garbuglio' esistenziale. Tuttavia, le forme della causalità empirica — come afferma Cassirer — sono rivolte a definire relazioni unilaterali e deterministiche che partono da un presupposto ontologico errato, ritenere l'essere passibile di discretizzazione e quantizzazione[107]. È la medesima designazione di 'concetto' desunto dalla sfera scientifica, per il filosofo tedesco, a non poter «esaurire l'esistenza e l'accadere intuitivo» umano[108].

L'assunto di un metodo che si basasse su definizioni e archiviazioni di parte dell'esistente è anche per Gadda inadeguato e incompleto: l'«imbecillità del concetto» funge da «limite, e siepe, e rete»[109] dell'esistenza, e coglie aspetti puramente superficiali e apparenti, senza incanalarsi in oscure e controproducenti 'collazioni psicologistiche' dell'essere. È necessario andare oltre il fenomenalismo di superfice — Gadda lo sa — convinzione che in lui si traduce nella volontà di esplorazione di una realtà altra, che oltre un materialismo bigotto, sveli la fede in una dimensione metafisica o spirituale, quella che si erge dai vincoli della ragione. Il metodo empirico-razionalistico — che ostinatamente si continua a definire «certezza» — presenta molteplici falle nel suo sistema[110], prima fra tutte, l'aderenza a un mondo fenomenico, che è un susseguirsi di «equivoci e falsità»[111] di una costruzione soggettiva, che è già di per sé la negazione di qualsiasi sforzo conoscitivo imbastito dall'uomo.

---

[107] Lotito, *Il mito e la filosofia,* p. 30.
[108] Cassirer, *La filosofia delle forme simboliche,* II, p. 71. Kurt Hubner (1921-2013), filosofo tedesco specializzato sull'analisi del mito, su un terreno tra ermeneutica ed epistemologia, effettua una differenziazione tra un'interpretazione 'qualitativa' dell'essere, cui si rivolge il mito cogliendone gli elementi di mutevolezza; e una interpretazione 'quantitativa' cui si volge il pensiero scientifico. Vedi *La verità del mito,* trad. ital. di P. Capriolo (Milano: Feltrinelli, 1990 [1985]), specialmente alle pagine 291-313.
[109] *VM*, p. 496.
[110] Ad esempio, all'interno del capitolo primo della *Meditazione milanese* sono le 'hypotheses della scienza' a essere negate di validità: «hypotheses» della scienza, che alcuno disse, forse troppo securamente giudicando, per conto suo 'non fingere'» (*MM*, p. 629); nell'ultimo capitolo, teorizzante un supposto metodo di indagine, l'errore non è dominio dell'ipotesi ma della scienza: «E quanti errori sono contenuti forse nella nostra povera scienza» (*MM*, p. 848).
[111] Bertoni, *La verità sospetta*, p. 75.

La visione sinottica della realtà è una compresenza di entrambi i moduli, quelli fenomenico-empiristici[112], oggetti dell'intuizione sensibile, direttamente esperibili dal soggetto, e quelli che inconsciamente rimangono nelle zone d'ombra dell'essere, non direttamente attingibili mediante gli ordinari strumenti della ragione positivista. Il «groppo, o nodo, o groviglio» dell'esistente è costituito di entrambi «rapporti fisici e metafisici»[113], dove 'metafisico' è antitesi di realtà immediata, quella umanamente percepibile, mentre è direttamente ascrivibile a ciò che si erge dietro le parvenze di superficie.

È una convinzione che prende piede lentamente tra le linee della *Meditazione,* dove una fin troppo circoscritta sfera razionalistico-empirica, è lungi dal costituire una «certezza procedurale»[114], uno scetticismo che Gadda aveva, del resto, già espresso nel saggio solariano del 1927, *I viaggi, la morte,* nel quale sottolineava come le «acute dottrine» avessero trascurato in definitiva «i fatti del sentimento», ovvero «l'indice della funzionalità teleologica»[115]. In una discussione tardiva con Garboli, Gadda inoltre arrivò a lamentarsi dell'inesattezza teoretica affiorata durante i dialoghi con i 'professoroni' positivisti, i quali evitavano caldamente di discorrere quei riferimenti «ai valori dello spirito, alla realtà dello spirito e simili»[116]. Del resto Gadda, come ricorda la Lorenzini, «vive come traumatico il motivo della continuità, della traiettoria ininterrotta»[117], e questo si converte in una intolleranza per gli eccessivi riduzionismi o assolutismo del metodo razionalistico, che avevano deprivato di considerazione aspetti qualitativi dell'essere e dell'esistenza, cercando di compenetrarli in una intelaiatura logica e dogmatica, regolare e definitiva.

---

[112] Termine della critica kantiana, «fenomeno» viene dal greco 'phainómenon' «ciò che appare, si manifesta».
[113] Gadda, *Come lavoro*, in *VM*, p. 428.
[114] *MDS*, p. 913.
[115] *VM* p. 581. Il saggio contenuto nell'omonima silloge *I viaggi la morte,* viene pubblicato per la prima volta su *Solaria*, 4 (1927) 21-49, mentre – lo ricordiamo — la prima redazione della *Meditazione milanese* risale al 1928.
[116] L'intervista di Garboli a Gadda (1967) è citata da Manuela Marchesini, *La galleria interiore*, p. 35.
[117] Lorenzini, *Il mito, la "deformazione"*, p. 131

In questo panorama la *Meditazione* è quindi un attestare possibilità e limiti insiti nell'istituzione di un metodo di indagine del reale, ed insieme un amaro constatare la finitudine dei mezzi considerati, i quali mostrano sempre un «punto maligno» o «difettoso»[118].

In un contesto post-*Meditazione*, post-fallimentare, è necessario per Gadda riconvertire gli assunti ontologici offerti dalla scienza e dalla temperie positivista, per svelare, in definitiva, e combattere il recidivante punto maligno dell'indagine critica. Bisogna trovare un metodo d'indagine che, attraverso la dovizia e l'esattezza procedurale del razionalismo dia ragione di quell'*hic et nunc* che l'indagine scientifica non riesce a sollecitare.

L'assunto riguardante l'eccessivo riduzionismo nozionistico del pensiero scientifico viene esplicitato in un saggio pubblicato negli anni '50 sulla rivista «Ca balà», *Emilio e Narcisso*. In esso l'autore predispone le linee teoriche di una metodologia che compensi la procedura investigativa di stampo scientifico mediante l'inclusione di quegli aspetti contingenti e 'qualitativi' dell'esistenza precedentemente esclusi o semplificati dall'indagine. Oggetto di queste pagine è la rilettura del mito ovidiano di Narciso di cui tali «cogniti spiriti» del razionalismo occidentale offrirono una empirica rivisitazione inglobando gli elementi della fabula entro concetti desunti da teorie fisico-matematiche[119]. Di contro a tali sintesi dogmatiche, Gadda contrappone l'acuta disamina e «cognitiva dei fatti psichici»[120] emersa dal simbolismo ovidiano mediante il quale il poeta latino traspone allegoricamente nel testo la condizione dell'essere e l'infinita trama relazionale che contraddistingue il suo rapporto con la realtà circostante. Nel finale del saggio Gadda afferma che l'«esegesi positiva, jonicizzante», che costituisce la coscienza critica del pensiero razionalistico, debba essere coniugata con la componente «psicologistica» e «orfica» offerta dal mito: l'esattezza disciplinare di entrambe

---

[118] «Ogni sforzo conoscitivo integratore della realtà ha un punto maligno o punto difettoso ove i nodi della costruzione vengono al pettine della critica». *MM*, p. 740.
[119] «L'opinione era ferma. E cioè: che la ragazza Eco l'è nient'altro che il simbolo del suono riflettuto ovvero sia rimandato (da una parete plana ed elastica avente a contropiano un'altra elastica): e Narcisso l'è lui pure il nocciolo, il fàntasma d'una ipotiposi allegorica, e cioè il trasposto psicologico d'un fatto fisico, la riflessione della luce: per cui vale il ben noto principio secondo cui l'incidenza, l'angolo della incidenza (il bacio di Narcisso) eguaglia la riflessione, l'angolo della riflessione (il controbacio a vuoto di quell'altro macaco)». *VM*, p. 653.
[120] *VM*, p. 662.

le procedure investigative converge nel simbolismo mitico greco[121]. La scienza deve rivalutare l'esattezza delle sue assunzioni di base e rivolgersi all'istanza del mito mediante il quale recuperare nell'analisi elementi soggettivi, «metafisici», 'spirituali' etichettati come 'alogici' dagli eccessi della ragione strumentale. Il cospicuo uso nella scrittura gaddiana di allegorie simboliche quali *Eros*, *Priapo* e *Narcisso*, si spiega in questi termini: in quanto «sintesi di contenuti psichici» e «precipitato di interferenze affettivo-conoscitive»[122], come a ragione le ha definite Pierpaolo Antonello[123], esse assumono nell'opera di Gadda una valenza euristica, come metafore intelligibili che delineano nuove prospettive in cui investigare l'uomo e la sua relazione con il reale.

In questa strumentalizzazione funzionale del simbolismo classico e nella volontà dello scrittore di far luce sui «meccanismi realmente operanti negli strati invisibili, latenti, forzosamente occultati della vita umana», è facile scorgere il contributo disciplinare offerto dalla sfera psicanalitica freudiana cui Gadda si accostò, negli anni fiorentini tra il '26 e il '40[124]. L' avvicinamento a Freud e alla psicanalisi avvenne del resto — come dichiarato dall'autore medesimo — «per estrarre da precise conoscenze dottrinali e sperimentali, un sovrappiù moderno della vecchia etica, della vecchia psicologia e della cultura che potremmo chiamare parruccona e polverosa di un certo tardo illuminismo lombardo»[125]. Molto rimane escluso dalla «designazione quantitativa e meccanicistica» della realtà designata dalla scienza[126], cui Freud pone riparo gettando «sotto il riflettore spietato dell'analisi» quell'«aggrovigliato complesso di cause e concause biologiche e mentali», quel viluppo di pulsioni inconsce che costituiscono, nel profondo, l'intimità della natura umana, la verità buia dell'essere.

---

[121] Si veda per intero il passo che chiude il saggio: «Io, vermiciattolo, condivido pienamente il criterio di quei sommi: il loro punto di vista' de' più profondi e de' più veridici che sieno. Ma credo che la esegesi positiva, jonicizzante, non debba escludere la psicologistica, e direi orfica. La sovrapponibilità delle due interpretazioni, semmai può testimoniare del genio di quel popolo che intuì e divinò e di poi descrisse e di poi celebrò i di molti moti della psiche, con una libertà che risulta impraticabile alla nostra cachettica prudenza; e vereconda stitichezza». *VM*, p. 653.
[122] Antonello, *Mito*.
[123] Antonello, *Mito*.
[124] Arbasino, *Certi romanzi*, p. 353.
[125] Arbasino, *Certi romanzi*, p. 353.
[126] C. E. Gadda, 'L'Adalgisa. Disegni milanesi', in *RR I*, nota 13, p. 559.

Se l'apporto 'freudiano' si rivela, in definitiva, assolutamente cruciale per lo scrittore milanese nel dispiegare parte delle sue sottese aspirazioni speculative, di quella incontenibile esigenza di capire e di ragionare che contraddistingue la scrittura di Gadda in genere, come, del resto, variamente e ampliamente sottolineato dai commentatori dello scrittore nel corso dell'ultimo trentennio critico[127], è tuttavia necessario puntualizzare che sono diversi i fattori che vanno annoverati nell'ambito di un plausibile cambiamento di fondamenta metodologiche e gnoseologiche nel pensiero gaddiano post-*Meditazione*, tra cui una decisiva vicinanza dell'autore a certe varianti prettamente milanesi dell'epistemologia novecentesca.

Sebbene sia opinione comune sostenere che Carlo Emilio Gadda abbia abbandonato gli studi filosofici alla Statale di Milano al termine degli anni '20, convinzione che ha portato taluni critici a ridimensionare drasticamente i medesimi apporti filosofici, per certi versi innegabili[128], emergenti nel contesto estetico dell'autore, lo studio di documenti, editi e inediti, preservati presso gli Archivi gaddiani alla Biblioteca Trivulziana di Milano (Fondi Roscioni, Citati, Garzanti) e al Fondo Bonsanti di Firenze, prospettano l'ipotesi, come si avrà modo di dimostrare nel procedere del nostro studio, di una continuità degli interessi filosofici e

---

[127] Gli studi critici 'freudiani' sull'opera dello scrittore milanese comprendono: G. Lucchini, 'Gadda lettore di Freud' in *L'istinto della combinazione* (1988), pp. 109-121; F. Amigoni, *La più semplice macchina: lettura freudiana del «Pasticciaccio»* (Bologna: Il Mulino, 1995); Gioanola, *Topazi e altre gioie familiari*; V. Baldi, *Reale invisibile: mimesi e interiorità nella narrativa di Pirandello e Gadda* (Roma: Marsilio, 2010). La ricca bibliografia di testi freudiani cui Gadda ebbe accesso dal termine degli anni '20, classificata, per la prima volta completa, nello studio di Amigoni (1995), è oggi consultabile al Burcardo di Roma, dove è preservata la biblioteca personale di Carlo Emilio Gadda. L'elenco di testi 'freudiani' è oggi disponibile per consultazione anche presso il catalogo redatto da A. Cortellessa e G. Patrizi, *La Biblioteca di Don Gonzalo. Il fondo Gadda alla biblioteca del Burcardo*, 2 vol. (Roma: Bulzoni, 2001). Si menziona inoltre l'ipotesi psicoanalitica di Federico Bertoni che nel suo articolo '«Un grido nella tenebra». L'ombra del tragico nel Pasticciaccio', parla specificatamente di influenze junghiane nel romanzo gaddiano, basandosi, anche, sulla precedente affermazione di Amigoni che in seguito a una ricognizione al Burcardo nei tardi anni '90 appura la presenza del libro di C. G. Jung, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, trad. di A. Vita, G. Bollea (Torino: Einaudi, 1971 [I ediz. 1942]). Un'affermazione che, tuttavia, allo stato attuale, non è verificabile, in quanto il libro non è, ad oggi, presente alla biblioteca gaddiana di Roma. L'articolo è contenuto in: *Un meraviglioso ordegno. Paradigmi e modelli nel «Pasticciaccio» di Gadda*, a cura di M. A. Terzoli, C. Veronese, V. Vitale (Roma, Carocci Editore, 2013), pp. 113-132. Si specifica, inoltre, che si avrà modo di approfondire questo importante sostrato psicanalitico e i segni rilevanti lasciati nell'opera dello scrittore lombardo, col proseguire dell'analisi: nello specifico nel corso della seconda parte dello studio dedicata rispettivamente alla silloge *L'Adalgisa. Disegni milanesi* (1944) e al pamphlet antifascista *Eros e Priapo. Da furore a cenere* (1944-45; 1967).

[128] I capiscuola di questa tendenza 'anti-filosofica' sono Gian Carlo Roscioni e Guido Lucchini, di cui si avrà modo di discutere nel prossimo capitolo: *La scuola di Milano: tra scepsi e mito*.

speculativi dello scrittore sino ad inoltrati anni ’30, principio degli anni ’40, fattore che permette in tal senso di giustificare il crescente interesse di Gadda nei confronti di un’ermeneutica filosofica del mito.

CAPITOLO 2. LA «SCUOLA DI MILANO»: TRA *SCEPSI* E MITO

2.1 Gadda e la filosofia: i colloqui banfiani del 1932

Durante il periodo intra-bellico il dibattito filosofico, reagendo agli eccessi causalistico-deterministici del neo-illuminismo, si apre a una sistematica riflessione su fondamenti, metodi e limiti della scienza, un fattore che, comportando un ampliamento degli ambiti di indagine da riconsiderare in corso di valutazione critica, apre il terreno a una riabilitazione del mito nell'ambito della modernità. Tale critica al fattualismo positivistico non significa rifiuto della razionalità *tout court*, ma si appoggia su un interrogativo comune, se cioè il *logos* effettivo non fosse «più ampio del logos teoretico» precedentemente formulato[1], presupposto che comporta tra gli esponenti delle disparate teorie neo-kantiste, esistenzialiste o fenomenologiche del Novecento un ampliamento dei limiti della razionalità concettuale mediante il confronto con l'alterità del mito. Il sistematico *Myth-Debatte* che si sviluppò negli ambienti tedeschi tra gli anni '20 e '30, ribalta il pregiudizio, quasi inestirpabile, di un mito inteso quale fede metafisica nel trascendente, inaccessibile all'esperienza, mediante una riflessione sul significato che il mito stesso possiede al di là della critica che lo dissolve, e predisponendo un'indagine delle implicazioni ontologiche, sociologiche, psicologiche e

[1] Il filosofo tedesco Martin Heidegger (1889 — 1976) è citato da Lotito, *Il mito e la filosofia*, p. 163. I risultati d'archivio raccolti nel suddetto capitolo sono l'esito della ricerca da me svolta nei maggiori fondi archivistici di interesse gaddiano (Fondi Roscioni, Citati, Garzanti e Bonsanti), e generosamente finanziata dalla 'Isaiah Berlin Fund Scholarship' dell'Università di Oxford, aggiudicata per due anni (2015; 2018), e dalla 'Christina Drake Fund' per gli studi di italianistica, alla stessa università (2015). Ringrazio la dott.ssa Isabella Fiorentini, per la consultazione dei fondi Roscioni, Citati, e Garzanti presso l'Archivio storico civico della Trivulziana (Milano) e la dott.ssa Gloria Manghetti per la consultazione del Fondo Gadda preservato all'Archivio contemporaneo A. Bonsanti (Firenze). Il mio ringraziamento va inoltre al dott. Arnaldo Liberati, erede di Carlo Emilio Gadda, alla dott.ssa Stefania Salustri, erede di Bonaventura Tecchi e al prof. Giovanni Anceschi, erede di Luciano Anceschi, per avermi accordato l'autorizzazione di riprodurre materiale inedito nel mio lavoro di tesi. Da questo capitolo è inoltre nato un articolo in inglese, dal titolo 'Towards a hermeneutics of myth: Carlo Emilio Gadda's unexplored philosophical relationship with Antonio Banfi and his Milanese entourage', di imminente pubblicazione sulla rivista di studi di italianistica *The Italianist*.

antropologiche cui esso si apre[2]. «L'assurdità del mito», sottolinea Vernant «non è più denunciata come uno scandalo logico, ma è sentita come sfida all'intelligenza scientifica, che è tenuta ad accettarla per comprendere quel 'diverso' che è il mito e incorporarlo nel suo sapere antropologico»[3].

L'Italia vede proseliti di questi indirizzi di pensiero nella cosiddetta «scuola di Milano», termine con cui si fa riferimento all'orientamento speculativo di alcuni esponenti di rilievo dell'Università Statale di Milano, ex-Accademia Scientifico-Letteraria, accomunati da una sostanziale impermeabilità al crocianesimo, e da una attenzione nei confronti della filosofia tedesca contemporanea intesa quale valida alternativa teoretica per reagire agli eccessi del dogmatismo di matrice positivista e spiritualista[4]. La 'scuola' ruotò attorno alla personalità di Antonio Banfi e l'*entourage* di «grandi allievi» al suo seguito — filosofi come Remo Cantoni e Enzo Paci o letterati quali Vittorio Sereni o Luciano Anceschi — dopo che il filosofo ottenne l'incarico di Storia della Filosofia nel 1931 per intercessione di Piero Martinetti, eccelso maestro di Filosofia teoretica e, come abbiamo già avuto modo di menzionare nel corso del nostro studio, storico relatore di tesi di Carlo Emilio Gadda, che seguì

---

[2] G. Carchia, 'Mito. Esperienza del presente e critica della demitizzazione', *Aut Aut*, 241 (1991), 3-9 (p. 4) . Per il dibattito sul mito nel Novecento si vedano gli utili contributi di *Aut Aut,* rivista di filosofia e cultura fondata nel 1951 da Enzo Paci. In particolare: E. Paci, 'Il simbolismo e la possibilità dell'errore', *Aut Aut*, 84 (1964), 100; E. Paci, 'L'archeologia del soggetto', *Aut Aut*, 92 (1966), 91-93; A. Dal Lago; J.P. Couliano, 'I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno', *Aut Aut,* 231 (1989), 152-156; G. Carchia; M. Pezzella (a cura di) 'Il mito in questione', *Aut Aut*, 243-244 (1991),

[3] J. P. Vernant, 'Myth Today', in *Myth and Society in Ancient Greece* (New York : Zone Books, 1990), p. 235. Ho citato il passaggio dalla traduzione italiana del paragrafo disponibile sulla enciclopedia Treccani. Si veda <http://www.treccani.it/enciclopedia/mito_%28Enciclopedia-del-Novecento%29/> [accesso: 10 agosto 2020]

[4] Il nome «Scuola di Milano» viene utilizzato per la prima volta da Fulvio Papi nel lavoro: *Vita e filosofia. La scuola di Milano. Banfi, Cantoni, Paci, Preti (*Milano: Guerini e Associati, 1990). Vedi inoltre: M. Ferrari, 'La filosofia all'Università Statale e la cultura milanese', Rivista di filosofia, 91.1 (2000), 47-92 (pp. 53-78). Sempre per notizie relative all'attività accademica e editoriale di Antonio Banfi si veda l'utile sito curato dall'Università degli studi di Milano dal titolo: «Banfi a Milano, l'università, l'editoria e il partito». In particolare le interviste video a tre studiosi 'banfiani': Fulvio Papi (Università di Pavia); Gabriele Scaramuzza (Università di Milano); Emilio Renzi (Politecnico di Milano), <http://www.filosofia.unimi.it/mostrabanfi/index.php/le-interviste> [accesso: 10 agosto 2020].

lo scrittore nei travagliati anni del percorso di laurea sino alle dimissioni dall'incarico di docenza nel 1931 in seguito al mancato giuramento prestato al regime[5].

Rispetto a Martinetti — un «provinciale piemontese» come dirà anni più tardi nel tentativo di puntualizzare gli angusti limiti dei suoi 'idealismo trascendentale' e metafisica religiosa — Antonio Banfi procede per una via della 'ragione', aderendo a una «fenomenologia della vita e dello spirito»[6] da cui avranno origine nella sua scuola, sulla scorta di una rivalutazione del razionalismo critico, interessanti risvolti in termini di epistemologia del 'mito'. Nell'ambito degli studi svolti da Gadda all'Università di Milano, ad eccezione di una relazione, per molti versi sopravvalutata[7], con colui che fu il suo relatore di tesi, Piero Martinetti, la critica gaddiana ha sorvolato sulle ammissibili influenze teoretiche degli esponenti della 'scuola' milanese sul pensiero gaddiano, rilevanti per comprendere, in un contesto post-*Meditazione,* possibili canali di apertura di Gadda al dibattito critico epistemologico del Novecento.

Le ragioni di tale scarso interesse sono da ricercare verosimilmente nella comune convinzione che Gadda abbia abbandonato i suoi studi filosofici nel 1929, un accantonamento che i critici spiegano attraverso la supposta marginalità di un'opera come la *Meditazione milanese* nel sistema espressivo complessivo gaddiano, e di un'ancora più supposta vocazione filosofica dell'ingegnere. In *La disarmonia prestabilita* (1969), Gian Carlo Roscioni,

---

[5] Ad esemplificazione di tali anni turbinosi, si veda la lettera di Piero Martinetti del 24 febbraio 1926 indirizzata a Gadda: «Caro ingegnere non si preoccupi del ritardo degli esami e della laurea: questa cosa è secondaria [...] non se ne impensierisca: con la Sua volontà e la Sua intelligenza Ella non deve disperare». La lettera è citata da F. Minazzi, 'Sull'abbozzo di una (non ordinaria) tesi di laurea', *I quaderni dell'ingegnere: testi e studi gaddiani*, 4 (2006), 219-245. Si veda, inoltre, la missiva che Piero Martinetti indirizzò ad Adelchi Baràtono che evidenzia il proposito del docente di indicare Antonio Banfi come suo successore, dopo essere stato costretto alle dimissioni: «perciò appunto non ho dimenticato i tuoi interessi e sarei lieto che fossi tu a succedermi, In questo senso ho scritto, richiesto da Castiglioni stesso, che ora è preside, a Castiglioni. Ho consigliato lui e con lui la facoltà ad accaparrarsi te per la Filosofia e Banfi per la Storia della Filosofia»: Lettera n. 108 Piero Martinetti a Adelchi Baratono, 21 dicembre 1931, in P. Martinetti, *Lettere (1919-1942)*, a cura di P.G. Zunino (Firenze: Olschki, 2011), pp. 107-108. Antonio Banfi fu studente dello stesso Martinetti col quale si laureò nel 1909 con una tesi sul pensiero di Émile Boutroux, Charles Renouvier e Henri Bergson.

[6] Banfi si trasferisce a Berlino tra il 1910-1911; segue le lezioni di Georg Simmel, si interessa a un crescente Neokantismo e alla Fenomenologia di Edmund Husserl, nonché alle tendenze irrazionalistiche e filosofie della crisi che furono assenti nel panorama italiano dominato dal crocianesimo. Vedi *Filosofi contemporanei*, a cura di R. Cantoni (Milano: Parenti, 1961), pp. 51-66.

[7] Si è già avuto modo di discorrere degli «scarsi echi» martinettiani nel capitolo precedente.

esemplificando la *Meditazione* quale termine della più intensa attività contemplativa gaddiana[8], accusava lo scrittore lombardo di un «fervido dilettantismo» filosofico, il quale avrebbe inevitabilmente condizionato il definirsi in lui di una matura «vocazione teoretica»:

> Certo è che nello studio delle scienze fisiche e matematiche come in quello della filosofia recente e contemporanea – si intende al di fuori del curriculum universitario – Gadda non è mai uscito dai limiti di un fervido dilettantismo che ha senza dubbio condizionato l'esplicarsi della sua seria, sicura vocazione teoretica. E ciò non soltanto per le note ragioni biografiche (necessità economiche, pesante lavoro ingegneresco, continui spostamenti, ecc.), ma per la sua incapacità o impossibilità a scegliere anche nel momento di massimo impegno speculativo, tra filosofia e letteratura[9].

Un parere che, se per un verso entra in aperto conflitto con talune osservazioni riportate dal medesimo Roscioni nel corso del suo studio, in cui il critico, nell'esporre, ad esempio, le «teoretiche idee» di Ingravallo all'interno del *Pasticciaccio* non può che affermare che Gadda, in realtà, non rinnegò mai i suoi studi filosofici[10], dall'altro fa evincere un giudizio per certi versi pregiudizioso ponendo «in opposizione drastica» letteratura e filosofia, come ha notato, a ragione, Carla Benedetti: è una distinzione questa che, infatti, «non rende giustizia non solo a Gadda ma neanche al pensiero in generale che non sempre è stato, e per fortuna, così nettamente distinto e recintato dentro a due specializzazioni alternative»[11].

Tuttavia, i giudizi nettamente più categorici appartengono, a Guido Lucchini, che in un fondamentale contributo del 1993, in seguito alle indagini pionieristiche svolte presso l'Archivio della casa editrice Garzanti[12], offriva maggiori ragguagli sulla cultura filosofica di Gadda: «La sua», ribadiva il critico, «è una vocazione prepotentemente letteraria e non speculativa»:

---

[8] «Con la Meditazione milanese si chiude infatti il periodo della sua più intensa attività speculativa: la redazione di questo saggio ha anche liberato lo scrittore, che potrà ora dare corpo ai fantasmi della sua immaginativa senza più rischiare di vederli, come nel racconto italiano del Novecento, sopraffatti dai problemi e dalle obiezione della sua coscienza». La vicenda dello studio dei rapporti tra Gadda e la filosofia inizia per l'appunto con la pubblicazione della *Disarmonia prestabilita* di Roscioni nel 1969 e il ritrovamento del manoscritto del saggio della *Meditazione milanese*. Vedi Roscioni, *La disarmonia prestabilita,* p. 187; pp. 204-211.
[9] Roscioni, *La disarmonia prestabilita*, p. 188.
[10] Roscioni, *La disarmonia prestabilita*, pp. 205-206.
[11] Benedetti, *Gadda e il pensiero della complessità*, pp. 11-14.
[12] Benedetti, *Gadda e il pensiero della complessità*, pp. 11-14.

> Ora che si è recuperata la maggior parte degli inediti di quegli anni (1924-1929), si può dirlo con certezza: Gadda era nato soltanto alla letteratura, anzi soltanto alla prosa. Senza deprimere troppo un testo per tanti versi significativo come la *Meditazione*, risulta difficile stimarla l'opera di un pensatore in proprio, soprattutto se si tiene presente l'ambiente universitario a Milano[13].

La riprova di quanto affermato consisterebbe, per Lucchini, principalmente nella rinuncia da parte di Gadda di portare a compimento il progetto di tesi convenuto con Martinetti intitolato *Teoria della conoscenza nei «Nuovi saggi» di G.W. Leibniz,* etichettabile come un «estremo tentativo filosofico» che precederebbe il definitivo abbandono della laurea da parte di Gadda nel maggio del 1929[14].

L'analisi da noi condotta sui materiali preservati nel Fondo Roscioni agli Archivi della Trivulziana permette di rivalutare parte delle convinzioni condivise finora dalla critica ridefinendo i limiti cronologici della vocazione filosofica di Gadda e, al contempo, delineando i presupposti di una influenza speculativa della scuola milanese di area banfiana nel pensiero gaddiano.

In un frammento contenuto all'interno di un *Quaderno Filosofico,* Gadda trascrive le date di due incontri avvenuti con Antonio Banfi, tra il giugno e il luglio del 1932, al tempo in cui il filosofo milanese ricopriva la cattedra di 'Storia della Filosofia' all'università milanese. L'oggetto di tali incontri riguardava lo sviluppo del progetto di tesi di laurea su Gottfried Wilhelm von Leibniz*,* tema precedentemente concordato, come già menzionato nel nostro studio, con Martinetti e che si crede essere stato abbandonato nel 1929. Si riporta l'*incipit* del frammento[15]:

Laurea in Filosofia

---

[13] G. Lucchini, 'Gli studi filosofici di Carlo Emilio Gadda (1924-1929)', *Strumenti critici*, 75 (1994), 223-45 (p. 229).
[14] Lucchini, *Gli studi filosofici*, p. 230.
[15] Il documento è preservato presso il Fondo Roscioni all'interno dell'Archivio della Trivulziana [dicitura: Ros.6.12.70r; Ros.6.12.70v; Ros.6.12.71r], oggi disponibile all'interno del volume curato da C. Vela e M. Marchi, *Meraviglie di Gadda: seminari di studi sulle carte dello scrittore* (Pisa: Pacini, 2014), pp. 64-66. Si veda nello specifico l'intervento curato da F. Venturi, 'Nel Fondo Roscioni: sinopie, indici, piani di lavoro', pp. 47-72. Il contenuto del documento, del quale è presente anche la copia autografa, è trascritto per intero in Allegato 3.

- Prof. Banfi = (Storia della Filosofia) Corso Magenta n. 50 — Milano-telefono:81178
- Prof. Adelchi Baratono. — Filosofia teoretica. -Vedi: indirizzi

Tema di laurea e limiti della trattazione di laurea

Colloquio con il prof. Banfi del 30 giugno 1932 in Milano — (Corso Magenta 50- piano 3) ore 21.
«La teoria della conoscenza nei Nouveaux Essais di G.G. [sic] Leibniz: (tema già convenuto con Martinetti accettato da Banfi.)

Durante il primo «colloquio» del 30 giugno 1932, oltre alla ridefinizione, come emerge dalla notazione, del «tema di laurea e i limiti della trattazione», la discussione verté attorno alla nuova «disposizione delle parti» della tesi[16]:

Disposizione delle parti:

1° Una parte segnante le derivazioni e i contrasti con Locke. (Riassunta)
2° Una parte segnante l'influsso spinoziano-Cartesiano. (Riassunta. Per Spinoza "Etica„ ma soprattutto "De Emendatione Intellectus.„)
3° Una parte centrale, (se disposta prima o poi si vedrà), in cui è approfondita la dottrina della conoscenza dei Nuovi Saggi — Parte principale, interpretativa.-
4° Una parte che mostri il collegamento con la Critica Kantiana e la germinazione di idee leibniziane in Kant. (Critica e Prolegomeni) -»
Questi i limiti di estensione della tesi, per quanto occorrerebbe segnare anche le importanti derivazioni leibniziane dalla mistica degli scolastici e dagli italiani, ecc.ecc.-
- (Eventualmente accenno al gruppo mistico, agli italiani e a Platone)
5° Una parte critica in cui si sottopone a critica negativa e positiva il sistema conoscitivo dei Nouveaux Essais. (Parte caduca -Sviluppi possibili, filosofia realistica.) = Tale capitolo dovrà seguire o il Cap. centrale o l'intera trattazione secondo i casi: cioè secondo si riferirà al secondo al puro Leibniz o al Leibniz e predecessori. — . 4 luglio 1932: Longone-

Plausibilmente in un secondo incontro, posteriore alla data indicata — 4 luglio 1932 — Gadda incontrò Banfi per una delucidazione delle «prime indicazioni bibliografiche»:

=1° D. Mahnke: Leibnizens Synthese von Universal mathematik und Individual

[16] Della tesi esiste una redazione anteriore databile «marzo 1928» dal titolo provvisorio *'Leggendo i «nuovi saggi» di Leibniz*, nella traduzione di Emilio Cecchi. – Collezione di Laterza: «Classici della filosofia moderna» VIII, 1 e 2. Vedi Lucchini, *Gli studi filosofici*, p. 231. La parte centrale della nuova impostazione del lavoro di tesi riecheggia il contenuto speculativo che Gadda aveva precedentemente elaborato in tali note preparatorie.

metaphysik
=2° (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung — Halle, Niemeyer 1925)
=3° Léon Brunschvicg (Lettura piacevolissima)
=4° Russel= "Leibniz„= Trad. francese. Alcan Paris.-
=5° Schmalenbach : "Leibniz„
=6° Cassirer — Leibniz *Das Erkenntnisproblem* – Vol. 2 : e studio particolare su L.–

Dall'elenco critico traspaiono le inclinazioni filosofiche del docente milanese e la predisposizione per un'area di studio riconducibile all'esperienza della Fenomenologia e del Neo-kantismo[17] cui appartengono il menzionato Dieter Mahnke, il quale fu studente di Husserl[18], Léon Brunschvicg[19], e in particolare Ernst Cassirer, del quale Banfi consiglia un testo su Leibniz del 1906, sebbene il filosofo tedesco fosse estensivamente noto al tempo in ambito europeo per quello che fu il suo lavoro più illustre, *Philosophie der symbolischen Formen,* opera in tre volumi (1923-1929), che offrì un contributo determinante al dibattito critico sul mito[20]. A tal riguardo, l'attenzione di Banfi all'epistemologia neo-kantiana e fenomenologica, che emerge ampiamente in quello che è tradizionalmente riconosciuto come il lavoro più importante del filosofo, *Principi di una teoria della ragione* (1926)[21], costituisce una assoluta novità del tempo e non permette di «inquadrare» Banfi «in nessuno degli orientamenti allora presenti in Italia», fattore che lo rese un «caso eccentrico» rispetto al clima filosofico degli anni '20 e dei primi anni '30[22].

---

[17] Antonio Banfi è notoriamente considerato il divulgatore in Italia di correnti di pensiero neo-kantiste e fenomenologiche. Vedi G. Reale; D. Antiseri 'Il neocriticismo', in *Storia della filosofia*, *Da Nietzsche al Neoidealismo*, 10 vol. (Milano: Bompiani, 2014), IX, pp. 60-81 (p. 64); Ferrari, *La filosofia all'Università Statale*, pp. 53-78.
[18] Il recente studio su 'Leibniz' del filosofo tedesco Dieter Mahnke (1884-1939), che Antonio Banfi consiglia in bibliografia a Gadda, venne pubblicato nel 1925 per la rivista «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», fondata, per l'appunto, da Edmund Husserl nel 1912, la quale svolse un ruolo chiave nella diffusione del pensiero fenomenologico in Germania.
[19] Anche nel filosofo francese Léon Brunschvicg (1869-1944) «è rinvenibile un analogo processo di allargamento del neokantismo nella direzione di una filosofia della cultura» Vedi M. Ferrari, 'Il Neokantismo', in *La filosofia e le sue storie: l'età contemporanea*, a cura di U. Eco e R. Fedriga (Roma: Laterza, 2014), pp. 408-416 (pp. 410-412). Google e-book.
[20] Ernst Cassirer (1874-1945) pubblicò la sua opera più rilevante, in 3 volumi *Philosophie der symbolischen Formen* tra il 1923–29. Il filosofo entrerà a piccoli passi nella cultura italiana: nel 1926 Rinaldo Nazzari cura la recensione ai primi due volumi dell'opera in *Bilychnis*, XXVIII (1926), 156-57; nel 1941, Remo Cantoni ne *Il pensiero dei primitivi* (Milano: Garzanti, 1941) si avvicina precocemente alla teoria cassireriana delle *Forme Simboliche*. Sul contributo fondamentale di Ernst Cassirer allo studio del mito si veda inoltre: F. Jesi, *Mito* (Torino: Nino Aragno Editore, 2008), pp. 89-91.
[21] A. Banfi, *Principi di una teoria della ragione* (Firenze: La Nuova Italia, 1926).
[22] Ferrari, *La filosofia all'Università Statale*, p. 55.

Il documento preservato nel Fondo Roscioni oltre a estendere i limiti cronologici della «stagione filosofica»[23] gaddiana e la sua vocazione speculativa ad anni successivi all'accantonamento della *Meditazione* nel 1928 e dell'abbozzo di tesi leibniziana nel 1929, e a riporre in questione una plausibile «funzione Gadda» nell'ambito della filosofia contemporanea, come prospettato da Carla Benedetti[24], è indizio di una frequentazione dello scrittore con la cultura filosofico-accademica milanese in un contesto *post*-Doniselli, *post*-Martinetti, dal quale l'ingegnere raccoglie plausibilmente sollecitazioni di ordine estetico ed epistemologico[25] in materia di ontologia mitica.

2.2 I circoli intellettuali milanesi e *Corrente di Vita giovanile* (1938-41)

L' assunto che convalidi una continuazione degli interessi speculativi dello scrittore milanese lungo il corso degli ani '30 è rafforzato da diversi fattori. La relazione intellettuale con Antonio Banfi non si limitò agli sporadici 'colloqui' accademici del '32 ma perdura, quanto meno, sino agli anni '40, come si evincere da un estratto dagli «Appunti di viaggio» preservati presso il Fondo Garzanti (Milano) e il carteggio, parzialmente inedito, che documenta gli scambi epistolari intercorsi tra Carlo Emilio Gadda e l'amico dei giorni di prigionia, lo scrittore e critico germanista Bonaventura Tecchi[26]. Nel marzo del 1937, nello stilare un accurato elenco di impegni, tra cui il completamento di *La casa* e *Viaggio in Italia*[27], Gadda pianifica di mettersi in contatto con Antonio Banfi per il completamento della laurea in filosofia:

Finire Novella 2.a –

---

[23] Roscioni, *La disarmonia*, p. 207.
[24] Benedetti, *Gadda e il pensiero della complessità*, pp. 11-30.
[25] A tal fine risulterebbe utile la consultazione dell'«Archivio Segreto» di Antonio Banfi di recente scoperta e ancora in fase di inventariazione, preservato presso il Centro Internazionale Insubrico di Varese, e contenente oltre 5000 missive private tra Banfi e noti personaggi del tempo. Il centro è sotto la direzione del prof. Fabio Minazzi.
[26] Insieme a Ugo Betti, Bonaventura Tecchi fu compagno di prigionia di Carlo Emilio Gadda a Rastatt e a Celle durante il primo conflitto mondiale. Ripercorre i momenti della loro relazione d'amicizia Riccardo Stracuzzi in 'Tecchi', *EJGS*, 3.1 (2008) <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/resources/walks/pge/tecchistracuzzi.php>.
[27] Per ulteriori dettagli sulla produzione narrativa gaddiana a cavallo degli anni '20 e '30, rimando a F. Venturi, 'Da «Novella 1a» a «Novella 3a». Percorsi sommersi della narrativa di Gadda tra gli anni '20 e '30', *Strumenti critici* , 152 (2020), 107- 133 (pp. 130-131).

> Finire Novella 3.a –
> Finire Viaggio in Italia. –
> Finire Novella Casa. –
> Finire Novella 1.a
> –Farmi prestare l'Egoiste di Meredith da Pellegr. –
> _____
> A Milano: prof. Banfi. Laurea di filosofia – Università. – Letteratura – Sentire se sono ancora validi gli esami. –[28]

Proposito che viene ribadito, un anno dopo, in una lettera indirizzata a Bonaventura Tecchi del maggio del 1938. In un periodo in cui è intensamente impegnato nella scrittura della *Cognizione*, Gadda, giunto a Milano, esprime all'amico la volontà di incontrare il professore milanese:

> Qui [Milano] ho visto Piero e Anna, che ti ricordano molto: ho visto Bacchelli, Bàzlen, Ferrata, che ora si è sposato. Cercherò di vedere il prof. Banfi, di Storia della Filosofia»[29].

In un altro scambio epistolare avvenuto sempre con Tecchi tra il febbraio e il maggio del 1940, in vista della possibilità di un posto di lettore in Germania, il nome di Antonio Banfi riemerge per questioni accademiche relative al conseguimento della laurea, titolo di accesso necessario per la posizione di docenza. Si veda la risposta di Gadda alla missiva di Tecchi del 23 maggio del '40, che mostra evidenza di come il docente di 'Storia della filosofia' fosse ancora per l'ingegnere un referente e punto di contatto all'interno dell'Università di Milano:

> Ti ringrazio molto della tua affettuosa e veramente amichevole lettera del 23 corr.te, trovata qui oggi, al mio ritorno. Domani stesso, o lunedì 27, cercherò di informarmi all'Università e di telefonare a Banfi[30].

---

[28] Il documento è citato da F. Venturi, *Percorsi sommersi della narrativa di Gadda*, pp. 130-131.
[29] C. E. Gadda, *A un amico fraterno: lettere a Bonaventura Tecchi*, a cura di M. Carlino (Milano: Garzanti, 1984), p. 131.
[30] Gadda, *A un amico fraterno,* p. 144. La lettera del 25 maggio 1940, da cui è stato citato l'estratto, è la risposta a due precedenti missive inedite che Bonaventura Tecchi indirizzò a Gadda, rispettivamente il 17 febbraio e il 23 maggio 1940, preservate nel «Fondo Bonsanti» presso il 'Gabinetto Viesseux' di Firenze. Tecchi espone a Gadda la possibilità di un posto di lettorato in Germania per intercessione del germanista Giuseppe Gabetti, al tempo docente di lingua e letteratura tedesca all'Università di Roma: «Ho visto Gabetti. Il posto di lettore mobile in un'università importante, Heidelberg, Erlangen, Halle. Gabetti dice che ci vuole la laurea» [Segnatura: IT ACGV CEG.I.658. 160]. L'argomento è ripreso nella lettera successiva del 23 maggio dove Tecchi ribadisce a Gadda l'«occasione unica» di laurearsi e la

A rafforzare l'ipotesi di un chiaro legame personale e accademico tra Gadda e Banfi sino agli anni '30 inoltrati, si aggiunge la condivisione dell'esperienza editoriale di *Corrente di Vita giovanile*, una rivista di opposizione politicamente e ideologicamente orientata verso la «fronda intellettuale», alla quale entrambi contribuirono attraverso una discreta attività saggistica nel biennio 1938-40[31].

La partecipazione a 'Corrente' risulta particolarmente degna di nota per il ruolo di primo piano, svolto 'dietro le quinte' del «giornaletto di opposizione», da Banfi e dai suoi allievi[32]. Artisti come Raffaele De Grada, i filosofi Remo Cantoni e Enzo Paci o il critico Luciano Anceschi, tutti legati all'ambiente 'banfiano', contribuirono a trasformare il 'foglio' milanese, ai suoi esordi alquanto modesto, con direttore un appena diciottenne Ernesto Treccani, in una rivista in cui si radunò l'eccellenza della cultura del tempo e nomi che negli anni '50 avrebbero tracciato le linee critiche di rilievo nella letteratura e nelle arti italiane. La rivista accomunava critici, pittori, scrittori ispirati alla libertà espressiva, alla pluralità e eteronomia delle dimensioni artistiche in aperto dialogo con le altre sfere della cultura, espressioni per certi versi «intinte di anarchismo» o, comunque, indice di una posizione «reattiva» rispetto al regime politico dominante[33].

---

disponibilità di Gabetti a contattare Antonio Banfi: «Se sei a Roma, va subito da Gabetti, che scriverà a Banfi, o telefonami qui: numero 3, Bagnoregio» [Segnatura: IT ACGV CEG.I.658. 161]. Del medesimo periodo cronologico l'Archivio di Arnaldo Liberati, erede dello scrittore, a Villafranca di Verona preserva una missiva che Giuseppe Gabetti inviò a Gadda.

[31] Su *Corrente* Gadda pubblicò: 'Il pozzo numero quattordici', 20 (1938), 3; 'Sul Neptuna. Crociera dopo lavorativa', 4 (1939), 4; '35 favole', 17 (1939), 3; 'Le bizze del capitano in congedo', 1 (1940), 3; 'Le bizze del capitano in congedo', 2 (1940), 3. Tra le varie pubblicazioni di Antonio Banfi ricordiamo quella che è considerato il Manifesto artistico di *Corrente*: 'Poesia', 17 (1939), 1. Altre pubblicazioni includono: 'Per le vie dell'arte', 17 (1939), 10. Si veda G. Desideri, *Antologia della rivista «Corrente»* (Napoli: Guida Editori 1979), in particolare pp. 8- 20.

[32] Fin dall'inizio *Corrente* appare come quanto Raffaele De Grada, allievo di Antonio Banfi, definisce «un giornaletto di opposizione rispetto a quello che era l'ufficialità dei GUF». In una conversazione con Ernesto Treccani riportata da Giovannella Desideri, il giovane fondatore di *Corrente* afferma che la svolta del giornale avvenne con l'attenzione riversata nella rivista da un gruppo di allievi di Banfi tra cui De Grada, i quali «capirono che una rivista come la nostra, che pur portava l'emblema dei fasci ma non era 'ufficiale', costituiva una buona sede, per certi discorsi che altrove forse sarebbero stati difficili da fare. Ci fu una riunione nello studio di Bruni, e decidemmo di allargare la redazione. La 'svolta' pertanto ci fu con il n. 5.» (Desideri, *Antologia della rivista «Corrente»*, pp. 7-8.; p. 25).

[33] Papi, *Vita e filosofia*, p. 102

Parteciparono a questa «piccola rivoluzione» culturale — per quanto pertiene all'ambito letterario — oltre a Gadda, Giansiro Ferrata, Elio Vittorini, Eugenio Montale, nomi accomunati da una «avversione» o «allergia» a quelle che erano al tempo le «regole del gioco» fascista, la cui insofferenza si traduceva, tra le pagine del foglio milanese, in una posizione critica o velatamente militante[34]. Le 'favole' che Gadda destina a *Corrente* costituiscono, in tal senso, il risvolto più evidente di questo clima 'inquieto', avvolto nell'«amarezza»[35], e sono l'espressione da parte dell'autore di un tentativo, sebbene celato dietro «spessa cortina allusiva», di imporre un proprio giudizio morale sul presente[36]. Il sospetto di un implicito dissenso teorico o ideologico è del resto confermato dalla censura che una parte consistente dei pezzi favolistici indirizzati alla rivista di Treccani subirà a scopo preventivo, per «ammonimento» e «minaccia» della «Contrada del Monforte», al tempo sede milanese della censura sulla stampa. Nella *Nota bibliografica* redatta nel '52, Gadda sottolinea come gli interventi di poeti e scrittori sulle pagine di 'Corrente' fossero nient'altro che «simulata paravola, o gioco» che oltre la facciata di un consenso simulatorio nascondeva una critica mordace e serrata alla direttiva vigente.[37] Il sotteso frondismo che contraddistingue gli interventi destinati alla rivista è ribadito in una lettera a Tecchi del '39:

---

[34] La citazione è di Giansiro Ferrata in 'Il movimento milanese di «Corrente di vita giovanile» e l'ermetismo'. Dibattito letterario tenuto al Gabinetto Vieusseux di Firenze il 6 marzo 1968 tra De Grada, Dino Del Bo, Alberto Lattuada, Vittorio Sereni, Ernesto Treccani, Giansiro Ferrata, pubblicato su: *L'approdo letterario*, 43 (1968), 79-100 (p. 79).

[35] A pochi mesi dalla pubblicazione delle 'favole', così Gadda scrive a Bonaventura Tecchi il 22 marzo 1939: «Gli avvenimenti internazionali di questi ultimi tempi mi causano inquietudine e amarezza». *A un amico fraterno*, p. 136.

[36] Le notizie sulla composizione, data e luogo di pubblicazione su rivista vengono date da Gadda medesimo nella *Nota Bibliografica* composta nel '52 per l'edizione delle *Favole* in volume (ora in *SGF II*, pp. 63-84) nella quale l'autore afferma che la data di composizione delle medesime risalirebbe all'autunno del 1938. Nel 1939 comincia la pubblicazione su rivista per *Il Tesoretto*, *Campo di Marte* e in particolare *Corrente di Vita giovanile*, alla quale è indirizzata la parte più corposa della produzione con 45 favole, 10 delle quali subiranno quanto Gadda definisce la «censoria verecundia». *SGF II*, pp. 63-84; relativamente all'episodio di 'Corrente' pp. 70-72. Per ulteriori notizie sulle 'favole' gaddiane si veda inoltre l'intervista rilasciata da Gadda a Massimo Franciosa, pubblicata su «La fiera letteraria» col titolo *Gadda cerca il giallo*, pp. 1-2 del n. 49 (a.VI — 16 dicembre 1951); oltre alle *Note ai testi* curate da Claudio Vela in *SGF II*, pp. 901- 956.

[37] «E pur tuttavia sendo valorosissimi omini, e cittielli di grande animo e pittori e poeti, che 'n sì trista coniunzione de le duo spere e de'funesti lor lumi, e'ntanto ragghiare del Somaro-in tromba facevino e davino da sotto al tarcolino loro quel meglio, o quel meno peggio, che 'n tanto suspetto si potessi dare per istampe, e poi che per avventura era la «Corrente» per imago, ciò è simulata paravola, o gioco, sì

> Qui [Milano] vedo Ferrata; e ora Vittorini si è portato con mobili, moglie e bimbi. [...] Sergio Sorelli è un giovane celta vigoroso e combattivo e organizza il quindicinale «Corrente», dove ha accolto la pattuglia Manzini-Falqui-Montale-Gadda C.E. Bonsanti, ecc.ecc. oltre i critici[38].

L'elenco che compare nella missiva descrive, sebbene non in modo esauriente, l' 'agguerrito' organigramma critico-letterario di collaboratori e redattori di «Corrente» con cui Gadda fu maggiormente in contatto, gli amici solariani, tra cui si evidenziano Elio Vittorini, Giansiro Ferrata e Eugenio Montale, a cui si devono aggiungere, perlomeno, i nomi di Carlo Bo, Alberto Vigevani, Raffaele De Grada e Luciano Anceschi, esponenti chiave di quel processo di rinnovamento sociale e culturale promosso dalla rivista, con cui Gadda strinse un sodalizio artistico e intellettuale[39]. All'interno di tale circolo risulta particolarmente degna di nota la relazione che lo scrittore intrattenne, a partire dagli ultimi anni '30, con Luciano Anceschi, il filosofo e critico letterario formatisi alla scuola di Antonio Banfi, che oltre all'attività redazionale svolta all'interno della rivista, si distinse quale curatore dell' 'Almanacco Letterario' *Luna nel corso. Pagine milanesi* pubblicato, per le Edizioni di Corrente, nella primavera del '41[40]. Vale la pena riportare il testo di una missiva, parte di una esigua e inedita corrispondenza intercorsa tra Gadda e Anceschi durante il ventennio 1939-1962, relativa alla

---

che 'l Somaro vi legghiessi che li assentiano, quand'e' voliano avanti schioppasse, che di suo core, ch'era in contradio, darli veritiera pace e concordia». *SGF II*, p. 71. In riferimento alla sua partecipazione sulla rivista «Corrente» Alberto Lattuada riporta come la rivista fosse «diventata, rapidamente, un magnete che attirava verso di sé, per affinità. [...] Usavamo una certa mistificazione, cioè una facciata che non desse sospetti, la sostanza era invece contraria — e questo era necessario perché la polizia ci guardava molto da vicino». Desideri, *Antologia,* p. 34.

[38] Gadda, *A un amico fraterno*, p. 133.

[39] I contatti o collaborazioni con la lista di intellettuali menzionata dureranno sino agli anni '50, periodo in cui Gadda collabora al Terzo programma RAI, di cui si discorrerà più avanti. Per le relazioni dei tardi anni '30 e primi anni '40 vedi le missive indirizzate da Gadda a Bonaventura Tecchi, in *A un amico fraterno*: Carlo Bo (CXVII, 3 marzo 1939); Giansiro Ferrata (CXXII, 29 ottobre 1939) e Luciano Anceschi (CXXIV, 5 dicembre 1939). Per gli incontri con Vittorini, Ferrata, Montale e De Grada a Bocca di Magra, località turistica di ritrovo di intellettuali si veda l'edizione delle *Lettere a una gentile signora*, a cura di G. Marcenaro (Milano: Adelphi, 1983). In particolare le missive: 31 (2 agosto 1938); 32 (5 agosto 1938); 79 (25 agosto 1940); 82 (15 settembre 1940). Relative al medesimo periodo cronologico sono preservate al 'Fondo Bonsanti' le corrispondenze inedite con Giansiro Ferrata (4 missive), Elio Vittorini (16 missive), Luciano Anceschi (4 missive); Alberto Vigevani (1 missiva all'Archivio Contemporaneo Viesseux di Firenze; 1 missiva preservata all'Archivio Liberati di Villafranca di Verona. Dello scambio tra Gadda e Aberto Vigevani inoltre rimangono 6 missive inedite preservate presso il Centro Apice dell'Università di Milano.

[40] L. Anceschi, L.; G. Ferrata; G. Labò; E. Treccani (a cura di), *La luna nel corso: pagine milanesi* (Milano: Corrente, 1941), p. 322.

partecipazione dello scrittore al volume editoriale 'Luna nel corso'. La menzione, da parte del critico, di Antonio Banfi è ulteriore riprova dello scambio intellettuale che si consumava nei medesimi anni tra Gadda e il professore milanese:

> Caro Gadda,
> Grazie della cartolina. Vorrei pregarti di non dimenticarti di passare da me quando verrai a Milano. Ho molte cose da chiederti, e anche dovrai davvero «biografissarti»: il saggio che ti riguarda sarà il primo ad essere finito.
> Poi Bacchelli, e la Manzini. Ma per Bacchelli vorrei chiederti di dar corso a quella cordiale tua offerta di persuaderlo a farmi avere le sue opere, che io conosco quasi tutte, ma non possiedo.
> Ti sarò grato di tutto e tanti saluti anche dal prof. Banfi, che proprio recentemente mi ha parlato di te con molto affetto.
> Saluti da mia moglie.
> Ti abbraccio il tuo Anceschi[41]

La partecipazione a un «foglio milanese così ricco di promesse e speranze» quale si presentava «Corrente» per Gadda[42], è esemplificativa della condivisione dell'autore con il clima fervido e vivace della cultura milanese degli anni '30, il suo sottile militantismo come dimensione non tanto politica quanto culturale, che si traduce nella rivista nell'ampiezza e vigore dei fermenti artistici, e nella divulgazione di un percorso culturale ispirato alla libertà creativa.

In tale contesto saranno le posizioni teoriche di Antonio Banfi in termini di filosofia, estetica, critica d'arte a connotare l'orientamento di *Corrente*[43], a indicare i criteri di un'espressione distante da dogmatismi e limiti 'autarchici' veicolati della propaganda culturale del regime, in un orizzonte di ricerca aperto e cosmopolita. «Non si può entrare nello spirito di "Corrente" — ha sottolineato Ferrata, figura chiave del foglio, — se non si tiene conto

---

[41] Lettera inedita, Archivio Bonsanti (Firenze), [Segnatura: IT ACGV CEG.I.18. 3]. L'esiguo scambio epistolare tra Gadda e Luciano Anceschi, si compone di un totale di 10 missive: due lettere che Gadda destina ad Anceschi preservate al Fondo Bonsanti, presso l'«Archivio Contemporaneo Vieusseux»; le restanti 8, comprendenti le missive inviate da Anceschi a Gadda, custodite presso l'«Archiginnasio di Bologna». Il carteggio è inedito e copre un ampio arco temporale, dal novembre 1939 — periodo cui risale la recensione del critico a le *Meraviglie d'Italia* su *Prospettive* — al novembre 1962. Si veda: L. Anceschi, 'Meraviglie di Gadda', *Prospettive*, 10 (1939), 20.
[42] *SD*, p. 1042.
[43] G. Sebastiani, *I libri di Corrente. Milano 1940-1943: Una vicenda editoriale* (Bologna: Ed. Pendragon, 1998), p. 11.

dell'importanza dell'insegnamento, la presenza intellettuale e morale del professor Antonio Banfi», dal quale i collaboratori della rivista hanno ricavato «una parte viva del proprio carattere»[44]. Ad inoltrati anni '30 la risonanza del docente si estendeva, del resto, ben oltre l'ambiente universitario[45]. La sua sostanziale apertura nei confronti di una cultura europea, filosofica e letteraria, testimoniata dalle diverse collaborazioni con l'editoria del tempo[46], e il suo forte coinvolgimento per l'Estetica resero Banfi il filosofo più «corteggiato da circoli artistici e letterari milanesi», oltre che «punto di riferimento di una cultura inquieta»[47], che troverà piena espressione nelle pagine di «Corrente», ma che, più estensivamente, inciderà in modo notevole sulla cultura della Milano del tempo[48]. La dimensione propriamente mondana che la filosofia acquisisce negli anni di docenza di Banfi, che estende un dialogo, tradizionalmente circoscritto a un cenacolo specialistico di uditori, a un ampio confronto col pubblico colto degli intellettuali e la critica militante, unitamente alla volontà di rinnovamento e apertura di un panorama filosofico italiano allora permeato e dominato da orientamenti più marcatamente nazionali, sono elementi che segnalano la funzione chiave che il docente ricoprì nel processo di rinnovamento culturale e sociale che attraversa la Milano degli anni '30.

Di tale quadro Gadda fu, come abbiamo avuto modo di constatare, parzialmente spettatore. Gli incontri e i contatti col professore di filosofia perdurano almeno sino agli anni '40; la contemporanea partecipazione a *Corrente* avviene attraverso la condivisione della medesima frequentazione di un circolo di intellettuali che è stato profondamente influenzato

---

[44] Ferrata, *Il movimento milanese di Corrente*, p. 87.
[45] Papi, *Vita e Filosofia*, p. 101; Ferrari*, La filosofia all'Università Statale*, p. 58.
[46] Alla fine degli anni '30 risale la direzione della collana «Idee nuove» della Bompiani, dedicata alle traduzioni di filosofi tedeschi, inglesi e americani 'inediti' nel panorama italiano, mentre dei primi anni '40 è la collana Garzanti «I filosofi» che raccolse la rilettura di classici della filosofia da parte dei maggiori esponenti dell'ateneo milanese. Si veda: E. Renzi, 'Scuola di Milano e editoria di cultura', *Materiali di Estetica*, 2 (2015), 210-46 (p. 215). <https://riviste.unimi.it/index.php/MdE/article/view/6724/6669> [accesso: 8 August 2020].
[47] Ferrari*, La filosofia all'Università Statale*, p. 58.
[48] Lo ricorda De Grada: «[A Milano] Banfi ha avuto una funzione ben precisa: è stato uno degli universitari che allora ha rotto con la tradizione accademica e che ha praticamente aperto un colloquio con i suoi allievi, un colloquio così ampio che, ricordo bene, le lezioni di Banfi erano lezioni veramente pubbliche, dove venivano giovani che non avevano niente a che vedere con l'università e tanto meno con la facoltà di filosofia. E mi pare che questo sia un altro degli elementi importanti, cioè a un certo momento chi ha l'autorità di una cattedra e chi rompe lo schema accademico, può essere veramente un elemento che porta, che svolge una funzione eccezionale in un momento storico». Ferrata, *Il movimento milanese di Corrente*, p. 94.

dal pensiero filosofico ed estetico banfiano[49]. In aggiunta a questi elementi, le letture speculative che Gadda intraprende negli stessi anni risentono ampiamente della nuova temperie filosofica che il professore milanese favorisce mediante intense collaborazioni con le case editrici del tempo. Sono 'letture' non trascurabili se si considerano gli esigui incrementi che la biblioteca 'filosofica' dell'ingegnere subì dal termine degli anni '20, rispetto a quello che fu il suo nucleo principale costituitosi durante i primi anni di frequentazione dell'Accademia Scientifico-Letteraria[50]. Nel corso del quindicennio successivo al 'supposto' termine dell'interesse speculativo gaddiano, negli 'scaffali' della libreria personale dell'autore compaiono i testi filosofici 'inediti' di Ernst Cassirer, Jacob Burckhardt e Karl Jaspers, la collana Bompiani dedicata alla filosofia inglese e americana, accanto alle riletture dei classici filosofici quali Friedrich Wilhelm Nietzsche, David Hume e Arthur Schopenhauer, condotte dagli esponenti di rilievo della 'scuola' milanese[51]. Tali iniziative editoriali evidenziano l'interesse divulgativo e la finalità di rinnovamento del dibattito filosofico italiano fortemente

---

[49] La partecipazione al periodico 'Corrente' è una breve parentesi di attivismo politico per Gadda come emerge chiaramente dalla missiva a Lucia Rodocanachi del 20 maggio 1946, nella quale sottolineiamo il nome di Antonio Banfi: «Mi astengo dalla politica (e faccio male) per una sorta di misantropia, di disistima degli «uomini politici» in generale. -L'animale politico non è l'animale che mi avvedo di amar di più...Vivono invece più politicamente Montale: e, a Milano, Vittorini, Ferrata, e un po' tutti...anche Banfi (Antonio) il professore di filosofia è ora marxista ...e antepone Marx a Platone e a Kant...Gli amici fiorentini o qui residenti, a parte Montale, sono più agnostici, come me». Ferrata, Vittorini e Banfi saranno particolarmente attivi nel periodo della Resistenza mediante varie collaborazioni intorno a *Il Politecnico* o gli incontri e la partecipazione, nel caso di Vittorini e Banfi, al partito comunista. Vedi D. Banfi Malaguzzi Valeri, *A Milano nella Resistenza*, (Roma, Editori Riuniti, 1958); Gadda, *Lettere a una gentile signora*, pp. 159-163.

[50] Lucchini, *Gli studi filosofici, ,* pp. 226-27.

[51] Presso la Biblioteca gaddiana del Burcardo a Roma sono presenti i seguenti volumi diretti e supervisionati da Antonio Banfi. Appartengono alla collana Bompiani: *Filosofi americani contemporanei*, a cura di J.H. Muirhead, Introduzione di A. Banfi, Idee nuove, VII (Milano, Bompiani, 1939); *Filosofi inglesi contemporanei*, a cura di J. H. Muirhead, Introduzione di A. Banfi, Idee nuove, VI (Milano, Bompiani, 1939); G. Santayana, *Il pensiero americano e altri saggi*, traduzione di C. Coardi, Introduzione di A. Banfi, Idee nuove, VIII (Milano, Bompiani, 1939); J. Burckhardt, *Considerazioni sulla storia del mondo*, traduzione di A. Banfi, Portico, III (Milano, Bompiani, 1945). Della collana Garzanti «I filosofi» sono presenti i seguenti volumi: E. Paci (a cura di), *Nietzsche* (Milano, Garzanti, 1940); P. Martinetti (a cura di), *Schopenhauer* (Milano: Garzanti, 1941); A. Baràtono (a cura di), *Hume e l'illuminismo inglese* (Milano: Garzanti, 1943). Inoltre vanno segnalati i volumi del filosofo tedesco Ernst Cassirer, appartenente al Neo-Kantismo, movimento filosofico di cui Banfi è considerato il divulgatore in Italia: *La filosofia dell'Illuminismo*, traduzione di E. Pocar (Firenze: La Nuova Italia, 1935); *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, traduzione di F. Federici (Firenze: La Nuova Italia, 1935). Si segnala inoltre il volume curato da Luigi Pareyson su Karl Jaspers, *La filosofia dell'esistenza e C. Jaspers* (Napoli: Loffredo, 1940), filosofo sul quale disserteranno ampiamente gli esponenti del circolo milanese, si veda ad esempio: K. Jaspers, *La filosofia dell'esistenza*, Nota introduttiva di A. Banfi, traduzione di O. Abate (Milano: Bompiani, 1940); oppure E. Paci, 'Presentazione di Karl Jaspers', *Corrente*, 3 (1940), 6.

sostenuti dal docente, oltre ad apparire come il «correlato oggettivo, il brogliaccio pubblico» delle lezioni universitarie tenute dal medesimo negli stessi anni alla 'Statale' di Milano.[52] Questi 'esigui' incrementi sono dunque indizi altamente esemplificativi nell'evidenziare non solo la perpetuazione di un interesse filosofico di Gadda, accanto a una seppur prioritaria vena letteraria, ma riconducono più specificatamente l'ingegnere agli stimoli speculativi allora introdotti dalla 'scuola milanese' promossa da Antonio Banfi.

2.3 Tra *scepsi* e mito

Dalla fine del secolo precedente, diventati inaccettabili i presupposti e le implicazioni ideologicamente astratte offerti dalle metafisiche naturalistiche[53], uno dei dibattiti che coinvolse maggiormente l'ambiente accademico e intellettuale fu quello sul 'mito'. Il tema, come ebbe modo di sottolineare Gadda nell'ambito di una recensione critica realizzata negli anni '50 per il Radiocorriere RAI, fu di «vivo e specifico interesse» per il dibattito filosofico dal declino del XIX secolo sino all'età contemporanea[54]. Il commento offerto concerne, nello specifico, il contenuto di un ciclo di conversazioni teoretiche inerenti la 'filosofia del mito' tenute da Enzo Paci per la rubrica culturale del Terzo Programma. Il filosofo, esponente di riguardo dell'università milanese, discorreva su quello che fu uno dei nuclei teorici dominanti

---

[52] Si veda: Renzi, *Scuola di Milano e editoria di cultura*, p. 215.

[53] A tal proposito si consulti: A. Banfi, 'La mia esperienza filosofica', in *La ricerca della realtà* (Firenze: Sansoni, 1959), pp. 1-16.

[54] Rimane la recensione al programma curata da Carlo Emilio Gadda uscita sul Radiocorriere, dal titolo *Nuove trasmissioni del '54,* presso «La Rassegna», il cui testo è ora in *SD*, pp. 1112-1115. In Allegato 4 e 5 sono presenti le copie della rivista originale dalle quali si evince l'argomento della conversazione tenuta da Paci sul 'mito' nella puntata di mercoledì 5 maggio 1954. La recensione di Gadda al programma è invece contenuta nel n. 20 del Radiocorriere della settimana successiva (16-22 Maggio). Riporto un estratto del testo: «Nella quarta Enzo Paci ha dissertato con brillante efficacia sul tema dei «miti» nell'attenzione dei filosofi, dal declino del secolo scorso fino a noi: tema di vivo e specifico interesse. Cultore appassionato di lettere, oltre che, s'intende, di studi filosofici, Paci aveva tenuto per il Terzo programma un ciclo di conversazioni sull'opera e sul pensiero di Dostoevskij, dopo che uno sui dialoghi di Platone». Nella biblioteca gaddiana è inoltre preservato il volume curato da Enzo Paci sull'opera di *Nietzsche* (Milano: Garzanti, 1940). Per un resoconto del periodo trascorso da Gadda alla Rai rimando allo studio di Giulio Ungarelli, *Gadda al microfono. L'ingegnere e la Rai. 1950-1955* (Torino: Nuova Eri, 1993).

della sua attività speculativa[55], sebbene il 'mito' possa considerarsi una presenza ramificata, radicata negli umori del dialogo filosofico e culturale della 'scuola' già a partire dai primi anni '30.

Pur all'interno di una esperienza teoretica contraddistinta da un sostanziale dinamismo di posizioni e orientamenti critici, l'asse generale di riferimento della 'scuola milanese' fu la sostanziale ridefinizione dei parametri razionalistici della 'vulgata' positivista e del suo sterile dogmatismo empirico, attraverso l'apertura a forme più «elastiche» di conoscenza che dessero ragione della complessa, vitalistica, totalità dell'esistente. In tale contesto epistemologico, che si sviluppa sulla scorta di sollecitazioni marburghesi, nella fattispecie cassireriane, il mito viene dunque assunto quale elemento da considerare in sede di indagine critica, valutato nelle sue implicazioni «fisiologiche o psicologiche»[56], riconsiderato, al di là di sterili intellettualismi, quale momento di una fenomenologia del conoscere, di cui ripercorrere struttura e genesi.

Nei diversi contributi offerti dalla 'scuola milanese' che, oltre a figure come Banfi e Paci, comprende personalità note del tempo come Remo Cantoni[57], il mito viene in sostanza posto 'in questione', risolto nei termini di un razionalismo critico in Banfi, delucidato nei suoi risvolti sociologici e antropologici da Cantoni, riletto in chiave esistenzialistica da Paci.

---

[55] Tra i lavori di Enzo Paci: *Esistenza ed immagine* (Milano: Tarantola, 1947); *Ingens Sylva: saggio sulla filosofia di G. Vic*o (Milano: Mondadori, 1949); *Studi di filosofia antica e moderna* (Torino: Paravia, 1949); *Il nulla e il problema dell'uomo* (Torino: Taylor, 1950); *Dall'esistenzialismo al relazionismo* (Messina-Firenze: D'Anna, 1957), in particolare il capitolo XII, intitolato *Sul significato del mito*; *Storia del pensiero presocratico* (Torino: Edizioni Radio Italiana, 1957), in particolare il capitolo XII, 'Scienza, tecnica e mito'. Si vedano inoltre alcuni dei contributi in rivista: 'Il significato del mito'*, Aut Aut,* 1 (1951), 53-54; 'Funzione e significato del mito', *Giornale critico della filosofia italiana*, 2 (1956), 148-59.

[56] Paci, *Sul significato del mito*, p. 54.

[57] Remo Cantoni si laureò con Antonio Banfi nel 1938 e, sulla scorta delle letture di Ernst Cassirer fu promotore in Italia del ramo dell'antropologia culturale. Tra le sue opere dove la trattazione del mito è centrale: *Il pensiero dei primitivi* (Milano: Garzanti, 1941); 'La filosofia tra scepsi e mito', *Studi filosofici*, II (1941), 1-34; *Estetica ed etica nel pensiero di Kierkegaard* (Milano: Denti, 1945); *La coscienza inquieta: Soren Kierkegaard* (Milano: Mondadori, 1949); *Mito e storia* (Milano: Mondadori, 1953); *La coscienza mitica* (Milano: Universitarie, 1957); *Umano e disumano* (Milano: IEI, 1958); *Filosofia del mito* (Milano: La goliardica, 1962); *Il problema antropologico nella filosofia contemporanea* (Milano: La goliardica, 1963); *Illusione e pregiudizio: l'uomo etnocentrico* (Milano: Il Saggiatore, 1967).

All'interno di una analisi che tenta di eludere la chiusura e finitezza teoretica del razionalismo tradizionale, il mito, per Banfi, non è polarizzato su una carica esclusivamente negativa, ma è, altresì, l'elemento mediante il quale riprodurre la legge di «dialetticità» e «dinamicità» del reale, è il «sapere in quanto riconosce e attua la legge teoretica entro e oltre ogni suo contenuto particolare, lasciando cadere riduzioni e curvature valutative, rinunciando alla semplificazione e al limite di sintesi dogmatiche»[58]. Partendo da innesti banfiani, nel suo *Pensiero dei primitivi, preludio ad un'antropologia*, Remo Cantoni si propone l'obiettivo di delineare una fenomenologia della cultura che investighi l'uomo nella sua variabile ontologica, nelle «forme semantiche che rappresentano i significati della sua esistenza»[59] e la sua relazione con il mondo naturale. In tale contesto Cantoni guarda al 'mito' non come «errore», «difetto» dell'uomo o residuo pre-logico, bensì quale facoltà autonoma della coscienza, un «bisogno genericamente umano», «in un significato che pertiene all'esperienza antropologica in generale»[60]. Per Cantoni il mito è «un modo d'essere che emerge dalle fila della nostra esperienza, una forma di risposta simbolica che le condizioni dell'esperienza elaborano, sempre di nuovo»[61]. Mentre per Paci, il mito è «prodotto dalla disperazione o dalla gioia di una situazione reale, dal bisogno o dall'eccedenza di una situazione storica è, come il nuovo linguaggio di fronte al vecchio, al linguaggio istituzionale, emergenza e superamento delle regole, invenzione fantastica di nuove connessioni e di nuove strutture»[62].

Tali considerazioni teoretiche che riecheggiano estensivamente un discorso epistemologico neo-kantiano e risentono, nel caso particolare, degli studi condotti negli anni '20 da Ernst Cassirer, guardano al mito come percorso potenziale mediante il quale elucidare la natura prima dell'uomo e dispiegare la sua relazione con il reale senza ricadere nella

---

[58] A. Banfi, *L'uomo copernicano* (Milano: Mondadori, 1950), p. 91. Per Fulvio Papi la pratica filosofica di Banfi può essere considerata come una «fenomenologia delle forme simboliche» nella quale si ravvisa la dialettica dell'essere sospeso tra la tensione autonoma del pensiero a «scenari infiniti», e la limitatezza ontologica del proprio sguardo sul mondo, che ha accesso a contenuti determinati, porzioni finite di esistente. Papi, *Vita e filosofia,* p. 195.
[59] Papi, *Vita e filosofia,* p. 190.
[60] Papi, *Vita e filosofia,* pp. 194-197.
[61] Papi, *Vita e filosofia,* p. 194.
[62] Paci, *Funzione e significato del mito,* p. 158.

circoscritta rete concettuale dell'empirismo che, basandosi su una limitata e parziale porzione dell' esistente, costruisce «modellizzazioni» semplificate dell'essere e del reale [63]. La «logica — scrive Cassirer in un saggio del 1922 — si vede posta dinanzi a questioni del tutto nuove» nel momento in cui estende lo «sguardo al di là delle pure forme del sapere» razionalistico, fattore che implica per il filosofo l'inadeguatezza della «ragione» a contenere l'eterogeneità e molteplicità delle «forme della vita culturale» mediante le quali si dispiega l'espressione umana[64]. Nella *Philosophie der symbolischen Formen* il mito è concepito quale «forma simbolica», un elemento mediante il quale l'uomo arriva a esorcizzare, oggettivare, semantizzare la varietà e molteplicità del fenomenico, rielaborando «un caos di impressioni» in un «cosmo», in una determinata «visione del mondo»[65]. I vari prodotti della spiritualità, nelle forme assunte dalla fede, da certezze dogmatiche, immagini artistiche o sistemi ideologici, sono per Cassirer i «fili che costituiscono il tessuto simbolico, l'aggrovigliata trama dell'umana esperienza», e costituiscono una forza chiarificatrice di cui l'uomo si giova per aggirare, comprendere e dominare i momenti più critici e significativi della propria esistenza nel momento in cui compaiono situazioni non dominabili mediante i normali criteri di intelligibilità[66] .

Queste delucidazioni che paiono ricalcare, sebbene in forme ancora germinali, le medesime conclusioni teoretiche cui Gadda giunse al termine degli anni '20 nel saggio filosofico della *Meditazione milanese,* in cui l'«empiria» fenomenica acquista valore o significato proprio attraverso la medesima capacità umana di creare collegamenti e connessioni 'mitiche' nella rete della realtà, sono riprova di un filone di pensiero della cultura 'italiana' che, a partire dagli anni '20, si accosta ai fondamenti speculativi elaborati dalla

---

[63] Papi, *Vita e filosofia,* p. 190.
[64] Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, p. 8, citato in Ernst Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento,* curato da F. Plaga and C. Rosenkranz, Introduzione di M. Ghelardi (Torino: Bollati Boringhieri, 2012), p. XIII; Cassirer, *Saggio sull'uomo*, p. 81.
[65] Cassirer, *La filosofia delle forme simboliche,* II, p.43. Tramite il mito «il reale può essere assunto a oggetto della visione spirituale e quindi come tale divenire visibile»: Cassirer, *Linguaggio e mito*, trad.it. V. E. Alfieri, (Milano: Il Saggiatore, 1961), p. 16-17.
[66] E. Cassirer, *Saggio sull'uomo: introduzione ad una filosofia della cultura* [tit. orig: *An essay on man: an Introduction to a Philosophy of Human Culture*, 1946](Roma: Armando editore, 1994), p. 81. Si veda inoltre: Cantoni, *Il pensiero dei primitivi*, pp. 288-308.

filosofia moderna neo-kantiana e fenomenologica quali ausili per interpretare la vita complessa e articolata dell'esperienza e che vede nel dipanarsi del significato del mito una delle sue coordinate essenziali.

All'indomani della *Meditazione*, nel cadere degli ultimi presupposti speculativi della filosofia positivista, Gadda si trova davanti una serie di problematiche critiche concernenti la natura «meramente fisiologica» del mito, il correlato «bisogno» e «volontà» umana di edificare impalcature metafisiche mediante le quali il soggetto intuisce e opera una sistematica discretizzazione dell'esistente. La questione per Gadda ruota, ora, attorno al tentativo di comprendere se al di là di queste «sintesi», «false attività sintetiche»[67] che voltano scandalosamente le spalle alla «difforme molteplicità» dell'esistente, possa intravedersi un «germine euristico», un effettivo contenuto esplicativo dei dati della coscienza; in altri termini, se, al di là di una «permanenza caparbia e malvagia del particolare», queste soluzioni parziali o 'miti', che necessariamente e obbligatoriamente si offrono al pensiero, celino una «sintesi operatrice del reale»[68], ovvero una forma di 'rappresentazione' che lo spirito esige per una autentica conoscenza del mondo[69].

In Gadda si profila, in sostanza, uno degli interrogativi critici che animerà, negli stessi anni, la ricerca speculativa banfiana, nella sua delucidazione etica e teoretica dell'intima

---

[67] Si tratta di appunti desunti dal «Quaderno Climaterico» preservati nel Fondo Garzanti, all'interno dell'Archivio della Biblioteca Trivulziana di Milano. Nella primavera del '28, in alcune note di commento ai saggi leibniziani, Gadda abbozza una teoria inerente al carattere di provvisorietà della conoscenza umana, evidenziando come l'atto cognitivo derivi da schematismi e categorie prodotte dall'«attività pensante», nell'atto di rifuggire un destino di contingenza e accidentalità. Fondo Garzanti: Cl, c. 9-13, Archivio della Biblioteca Trivulziana (MI). Per il testo integrale dell'appunto si veda Allegato 1. Per la peculiare denominazione di 'climaterico', segue la spiegazione di Gadda: «Chiamo questo «quaderno climaterico», sia perché ora è marzo, orribile e freddo; sia per ragioni psicologiche. Qui c'è di tutto. Conti, elenco libri, abbozzi novelle, spese malattia, eccetera, Milano, 24 marzo 1928». Fondo Garzanti: Cl, c. 1.

[68] Le citazioni sono riprese dal saggio solariano 'Le belle lettere e i contenuti espressivi delle tecniche', scritto nel 1929 a ridosso dell'abbandono da parte dell'autore della scrittura del saggio filosofico. Sul finale, che riproponiamo, emerge chiaramente il nodo teorico attorno al quale si concentra Gadda nel post-Meditazione: «Tutta la questione è una questione di particolari, di minuzzoli: ma anche di vita: poiché la vita è il differenziarsi e il rinfrangersi de' motivi per entro i motivi, in situazioni infinite e nucleate ciascuna in un attimo, in un caldo attimo, in una colorita pausa, in una permanenza caparbia e malvagia del particolare e del singolo, in una riluttanza a smarrirsi verso il buio indistinto. Tutta la questione d'altronde, come da qualche accenno si è visto, si riconnette e subordina ad altre e diverse e prima forse ad una, ch'è grama quant'altre:[...] se nel fondo cupo d'ogni rappresentazione sia ritrovabile ancora quello stesso germine euristico che è la sintesi operatrice del reale». *VM*, p. 488.

[69] *VM*, p. 487.

tensione dialettica esistente tra scepsi e mito, tra ragione e vita, tra la negazione razionale di ogni tipo di mistificazione, astrazione, fissazione posticcia che semplifichi l'inesauribile infinitezza e varietà del reale, e la riconsiderazione del mito quale elemento «implicito negli atti di vita» e mezzo mediante il quale «lo spirito umano conquista la realtà chiarificandola»[70].

Complice l'integrazione di coordinate teoretiche desunte dall'epistemologia novecentesca, cui Gadda ha accesso mediante la frequentazione dell'ambiente intellettuale milanese, le opere posteriori al periodo di elaborazione del saggio filosofico manifestano una più acuta e matura sensibilità dell'autore nei confronti della categoria 'mito'. Di esso l'autore dispiega gradualmente l'intima natura critica, scandaglia l'apparente illogicità, interrogandosi sulla sua effettiva essenzialità in relazione alla funzionalità rivestita nei vari contesti di intersoggettività. Ad essere posta a giudizio da Gadda è l'intera intelaiatura dogmatica edificata dal soggetto, le sue abitudini, consuetudini, «mode», «esperienze», e ancora pregiudizi, manie, convenzioni, conformismi, menzogne misconosciute, 'curvature metafisiche' che denudano «le necessità espressive degli umani»[71], e celano altrettante «strategie» individuali per modellare la «vita» nel suo «differenziarsi» e «rinfrangersi di "motivi" e "situazioni infinite"»[72]. Il compito che Gadda si prefigge è dunque tradurre nella scrittura la sottile trama edificata dall'essere in questo fluire interminabile dell'esistenza, e contemporaneamente investigare il «macchinismo interiore e proprio della vita d'ognuno», quel «quid» più vero, e «sottilmente operante»[73] che ne muove le fila. La rappresentazione estetica non può escludere il mito dall'indagine ermeneutica o rigettarlo come falsità decretandone una repentina dissoluzione, ma, come afferma Cantoni, deve «illuminarlo criticamente, scorgerne la funzione, descriverne la struttura», coglierne la 'presenza in noi'[74].

---

[70] A. Erbetta 'La scepsi come indagine e la certezza del mito', in *L'umanesimo critico di Antonio Banfi* (Milano: Marzorati, 1978), pp. 151-53.
[71] *VM,* p. 428.
[72] *VM*, p. 448
[73] *VM*, p. 630.
[74] «Il mito non si confina nella preistoria ma alberga nell'animo nostro ed è una forza sempre presente e attuale». Cantoni, *La filosofia tra scepsi e mito*, p. 29.

A partire da qui l'indagine di Gadda abbandona i criteri di un'«estetica empirica, da praticone»[75], ancora ampiamente presente nelle pagine della *Meditazione,* e se ne distanzia attraverso una tangente psicologica[76], biologica, antropologica, mediante la quale tentare di rinvenire, attraverso l'analisi, un'unità di principio spirituale soggiacente alle rappresentazioni mitiche.

Dietro il «minestrone di miti»[77] , dietro la volontà dell'essere di «insaccare» o «coagulare» le pulsioni anarchiche dell'esistente predisponendosi entro un reticolato di abitudini e convinzioni ben radicate[78], Gadda ravvisa altrettante necessità aggregative di un Io fabulatore, e la sua predisposizione «fagica» a riscrivere in termini egoistici gli elementi desunti dall'entropia fenomenica. Nel momento in cui «ogni atto o fatto del mondo» si mostra, difatti, tendenzialmente «finito»[79], come sede di valori immutabili e norme assolute, ciò accade per effetto della volontà coesiva dell'io che ricerca un compromesso tra i dati di un'esperienza molteplice e le esigenze unitarie della ragione. Negli intermezzi teorici dedicati alla disamina dell' 'erotia narcissica'[80], quanto Gadda etichetta come 'narcisismo' è primariamente una propensione o dedizione innata della psiche, che preserva il senso di coesione dell'io e presiede alla costruzione dell'identità individuale e di quelle sovrastrutture sociali che da essa si dipanano, nell'atto di stabilire una rete di collegamenti o relazioni «tra distinte entità o classi (di fenomeni) dell'universo»[81]. «Una carica narcissica a dimensioni ragionevoli», specifica Gadda in *Eros e Priapo*, è presente, infatti, «in ognuno di noi: e ci predispone e ci arma all'assalto [...] dello struggle for life»[82]. In essa l'autore ravvede un meccanismo o movimento funzionale «biogenetico» dell'essere, che assicura all'Io la sua

---

[75] *VM,* p. 444.
[76] Roscioni, *La disarmonia*, p. 96.
[77] Gadda, 'Il castello di Udine' (d'ora in poi: *CU*), in *RRI*, p. 130.
[78] *EP*, 324.
[79] *VM*, p. 454.
[80] Tra i lavori in cui viene sviluppata tale tematica il saggio-manifesto *Come Lavoro* (1949), o prodotti letterari saggistici come i già citati articoli su rivista *Emilio e Narcisso* (1950) e *L'Egoista* (1954), o l'analisi svolta sulla tematica all'interno del *Libro delle Furie* (1955-56), che confluirà successivamente in *Eros e Priapo* (1967).
[81] *EP*, p. 324.
[82] *EP*, p. 438.

integrità di monade[83], e mediante il quale questo «groppo», «centro», «nodo-ragno», disperso nel ragnatelo di infinite relazioni dell'esistente, comincia a «percepire e tradurre ad atti, se pur annaspando nello incerto, la sua funzione poetica»[84]. Le «idee fisse»[85] o miti sono per Gadda il prodotto di questa azione categorizzante svolta dal soggetto e della sua capacità di dare forma e senso al mondo attraverso astrazioni, idealismi, ipostatizzazioni, o, ancora, vivaci concettualizzazioni, mediante i quali trasfigurare, in termini mitici, gli elementi della realtà ritenuti difettosi, 'sgraditi' o 'ignoti', nell'atto di preservare l'uomo contro le derive dell'incerto. Tali «bambinesche certezze» sottolinea Gadda «immunizzano (l'uomo) dal mortifero pericolo d'ogni incertezza: da ogni conato d'evasione, da ogni tentazione d'apertura di rapporti con la tenebra, con l'ignoto infinito», sono un tipo di scorciatoia categoriale che elude l'infinità dell'esistente, allontanando il «presciente» o «accorato sgomento», avvertito dall'animo umano al sopraggiungere dell'ignoto[86].

Se le questioni inerenti alla persistenza di un inguaribile tolemaismo erano già state delineate, nelle loro movenze germinali, nella *Meditazione*, in cui Gadda, partendo da premesse kantiane aveva posto una forte enfasi sul ruolo dell'attività trascendentale del soggetto e sui plausibili esiti 'mitici' che da essa si dipanano, rispetto alle pagine del saggio filosofico e il suo contenuto dissolutivo, l'estensione dal punto di vista critico risiede nel far emergere il mito quale «costruzione emotiva, affettiva, intellettuale, simbolica» dell'essere[87],

---

[83] Il meccanismo narcissico e quello degli appetiti fagici costituiscono per Gadda i «più vitalmente urgenti per assicurare i destini della persona». Essi succedono a una prebuberale mancanza di identità o forma. Vedi il capitolo VIII di *Eros e Priapo* dedicato alla 'Teorica del modello Narcissico': *EP*, pp. 330-338.
[84] *EP*, pp. 637-638.
[85] *MM*. p. 630.
[86] In *Come lavoro* la condizione di normalità umana descritta dall'autore come un costante tentativo di evitare una condizione di incertezza o instabilità mediante l'uso del mito e di efficaci meccanismi di autoinganno è simile a quella del 'narcisista': «in genere la proposizione del narcisista ha sempre un carattere inesorabilmente asseverativo, è contraddistinta da una violenza e direi da una lucidità di sapore spiccatamente pragmatico: essa non conosce la perplessità cogitante e la disgiunzione dialettica né l'ansia e l'angoscia della libera dibattuta che sogliono tipicizzare il disinteresse analitico». Vedi *EP*, p. 348; 'Come lavoro', in *VM* p. 411. La condizione di «sgomento» o «angoscia» esistenziale è più volte menzionata da Gadda in diversi scritti, vedi 'Il re pensieroso di Ugo Betti', in *SD*, pp. 676-677 oppure in *Emilio e Narcisso*, dove l'«angoscia prima del vivente» è la causale da cui scaturisce la 'carica affettiva o erotica' propria dell'essere umano: *VM*, p. 638. La problematica è stata trattata in via preliminare anche nel capitolo primo della presente tesi.
[87] Papi, *Vita e filosofia*, p. 192.

intravedendo in esso una forza chiarificatrice, in parte una esigenza soteriologica, mediante le quali si manifesta il senso stesso dell'io e «il suo patetico e amarognolo apprendimento del mondo» [88].

In tal senso, può sicuramente aver influito in Gadda la mediazione neo-kantiana di Ernst Cassirer, cui l'autore si accosta nei primi anni '30, a ridosso degli incontri accademici 'banfiani', come si evince altresì dai testi del filosofo tedesco presenti, negli stessi anni, nella biblioteca dell'autore[89]. Il carattere di «necessità naturale» che il mito assume per Cassirer, l'esplicazione di un complesso «meccanismo psicologico» che promuove il mito a 'forma strutturale' dello spirito mediante il quale avviare il processo di rielaborazione dei dati sensibili[90], e la connaturata sovraestimazione dell'io nelle rappresentazioni del reale, sono i termini impliciti di una ermeneutica del mito da cui Gadda riceve stimoli e sollecitazioni. L'uomo per Cassirer non si trova più direttamente «faccia a faccia» con la realtà oggettivata, disincantata, libera da pregiudizi soggettivi, egli non interagisce più con le cose in sé stesse; non potendosi sottrarre a condizioni d'esistenza da lui stesso create intraprende progressivamente «un colloquio con sé medesimo»[91]. La risposta umana agli stimoli della realtà è in altre parole «differita», «arrestata»[92], «ritardata in seguito a un lento e complesso processo mentale»: tra l'«io giudicante» e la «cosa giudicata», specifica Gadda in *Come lavoro*, si frappone una «artificiale mediazione», si stabilisce una contesa in cui l'«io» risulta il «duellante migliore»[93]. Si delineano le coordinate speculative di una metafisica dell'io in cui l'osservazione del reale è il fondamentale atto di una spontanea e libera funzione fabulatrice della coscienza che «decodifica, interpreta quel paesaggio in base alla propria prospettiva e

---

[88] *SD*, p. 939.
[89] Come è già stato menzionato, la lettura di Ernst Cassirer è consigliata da Antonio Banfi a Gadda nel 1932 come parte della bibliografia di tesi; del 1935 sono invece i testi del filosofo tedesco presenti al Burcardo.
[90] Cassirer, *La filosofia delle forme simboliche,* II, p. 36-37.
[91] Cassirer, *Saggio sull'uomo*, pp. 77-80.
[92] Ibid.
[93] Gadda, 'Come lavoro', in *VM*, p. 430.

che, quindi, kantianamente, la crea»[94]. L'uomo non si muove più in un universo esclusivamente «fisico», ma «simbolico», effetto di una coscienza genuinamente creatrice nel suo conferire senso e significato al reale, un fattore che si dispiega nelle velate adesioni dell'essere ad articoli di fede, dogmatismi, teoresi filosofiche, prassi etiche o politiche[95].

Rispetto a questo sviluppo intellettuale, percorrere la dimensione del mito significa per Gadda aprire la scrittura a un linguaggio altrimenti non traducibile attraverso la perspicuità oggettiva della concettualizzazione, mediante il quale condurre l'esplorazione sistematica dell'essere umano nelle sue armoniche più segrete, estetiche e metafisiche.

Attestata la matrice comune sottesa ai vari prodotti della spiritualità umana, nel susseguirsi della ricerca saranno evidenziate le modalità con cui Gadda dispiega nella scrittura questo reticolo teoretico creato dal soggetto, individuale e collettivo, contestualizzandone implicazioni e risvolti a livello sociologico, antropologico e politico-ideologico. Il complesso di «fedi», «liturgie», «immagini e figurazioni ossidenti» che alimentano l'animo della «collettività fabulante» tra le pagine de *L'Adalgisa* (1944), la loro condivisione di miti, manie, credenze e fanatismi, accanto alle sottese aspirazioni e adesioni passionali dell'anima gregaria a rituali ed esperienze cultuali predisposte dal regime fascista durante il ventennio, denudate da Gadda nel libello antimussoliniano *Eros e Priapo* (1944-45; 1967), sono tutte esemplificazioni che dipingono la necessità dell'essere di omologarsi entro miti, attitudini o codici normativi, colmando il bisogno primo di stabilità e regolarità che contraddistingue la natura umana.

In questo complesso quadro ermeneutico Gadda sottopone ad attenta rassegna critica le coordinate essenziali dell'essere, muovendosi tra la solidarietà verso la comune miseria della condizione umana e l'intransigente biasimo della sua «imbecillità»[96], tra le tirate contro

---

[94] Bertoni, *La verità sospetta*, p. 99. Federico Bertoni arriva a tali conclusioni passando per una linea Kant-Martinetti. La prospettiva cassireriana, a tal proposito, pare essere maggiormente funzionale per compensare il trascendentalismo kantiano cui Gadda si apre inizialmente (ad esempio per l'appunto in *Meditazione milanese*), ed evidenziare la metafisica dell'io quale 'animale simbolico'.
[95] Cassirer, *Saggio sull'uomo*, pp. 77-80.
[96] Gadda, 'Racconti Incompiuti', in *RR II*, p. 109

conformismi, moralismi e futili ipocrisie e le esigenze di una profonda e personale eticità che deplora ogni forma di autocompiacimento, narcisismo o «risolutezza egocentrica» dell'essere.

La scrittura si apre quindi a una conflittualità ermeneutica che si contempera, per un verso, di una «impercettibile scepsi, d'origine candidamente illuminista»[97], di una coscienza critica che tenta di preservare l'uomo, «sognatore inguaribile, ridicolo, talora donchisciottesco»[98], da false soluzioni, dall'altra apre le porte all'alternativa teorica del mito, indice di un'intima chiarità intellettiva e rigore morale al quale l'individuo si affida per adempiere alla costruzione sofferta e meditata del proprio fine e «forma»[99].

[97] *SD*, p. 926.
[98] *VM*, p. 568.
[99] *MDS*, p. 902.

PARTE SECONDA. TESTI

CAPITOLO 3. L'ADALGISA. DISEGNI MILANESI.

> «I Mirabilia di questo buon Padre López, viaggiando e conoscendo quelli strani costumi, paion voler accreditare una sorta di moralità, o etica, per quanto discosto dalla consueta e perenne controversia de' filosafi circa la predestinazione e l'arbitrio libero: e discrivono il macchinismo interiore e proprio della vita d'ognuno»
>
> (Carlo Emilio Gadda, L'Adalgisa)

3.1 Preliminari critici

Tra i testi pubblicati da Gadda prima del triennio 1944-1946, un arco temporale che condensa la genesi testuale dei lavori più maturi e noti dello scrittore[1], l'*Adalgisa* è un'opera che ha risentito di giudizi critici talora discriminanti e parzialmente stereotipati. La genesi alquanto travagliata dell'opera — disseminata nel corso di quasi un decennio — l'eterogeneità dei 'quadri' rappresentati, provenienti da diversi contesti narrativi, e le decurtazioni subite nei vari interventi editoriali[2], non hanno agevolato una lettura critica autonoma del testo, spesso ricondotto a una prevalente finalità satirica e parossistica, in linea col tono ironico, di «edificazione morale»[3], di parte della produzione letteraria gaddiana precedente l'uscita dei 'disegni'.

---

[1] Risalenti al biennio 1944-46: la trilogia postuma de *I miti del somaro*, composta nel 1944; il pamphlet antifascista *Eros e Priapo* elaborato tra il 1944-1945, sebbene edito per Garzanti soltanto nel 1967 (con l'eccezione di «Officina», che ne raccoglie una sezione fra il 1955 e il 1956); il romanzo *Quer pasticciaccio brutto de via Merulana*, pubblicato a puntate su *Letteratura* nel 1946, e in volume, sempre per la casa editrice Garzanti, 11 anni dopo nel 1957.

[2] L'eterogeneità di provenienza dei 'disegni milanesi' sarà chiarita nel corso dell'analisi. Per quanto concerne la lunga gestazione editoriale, il libro esce per Le Monnier il 22 dicembre 1943 per intercessione di De Robertis, cui il volume è dedicato, sebbene i futuri disegni vengano pubblicati in rivista tra il 1938 e 1943. Nella riedizione dell'*Adalgisa* del 1945 vengono 'decurtati' 3 disegni («Notte di luna» e i due tratti appartenenti alla *Cognizione:* «Strane dicerie contristano i Bertoloni» e «Navi approdano al Parapagàl»), per motivazioni che Gadda riconduce al giudizio di alcuni «critici» che reputarono «poco milanesi» tali racconti. Si veda: 'Gadda come va la vita ?'(1946), in *SGF I*, p. 959 . Per maggiori dettagli editoriali sull'*Adalgisa. Disegni milanesi* rimando alle 'Note al testo' curate rispettivamente da Guido Lucchini per l'edizione Garzanti, in *RR I* pp. 839-850, e da Claudio Vela per l'edizione Adelphi (Milano: Adelphi, 2012), pp. 205-273.

[3] G. Lucchini, *L'istinto della combinazione: le origini del romanzo in Carlo Emilio Gadda* (Firenze: La Nuova Italia, 1988), p. 88-89.

I progetti narrativi degli anni '30, nella fattispecie *La Madonna dei filosofi*, racconti quali *San Giorgio in casa Brocchi* e *L'incendio di via Keplero*, unitamente a sezioni parziali de *Il castello di Udine*[4], riflettono, difatti, quei propositi di «satira» e «velenosità» di cui l'autore discorre in alcune missive del 1934 indirizzate ad Ambrogio Gobbi. «Vorrei essere il Robespierre della borghesia milanese» e della «sacra e buseccherita città della saggezza moraleggiante, consigliante, sentenziante, giudicante e stentatamente grammaticante»[5], scrive Gadda, esplicitando l'insofferenza nei confronti della classe borghese, del suo conservatorismo e moralismo ipocrita, del suo decoro della vanità e culto delle apparenze, che la rendono l'idonea rappresentante di una crisi morale e ideologica di cui l'autore si fa frequentemente critico e giudice. L'*Adalgisa* riflette solo parzialmente tale proposito. Nel volume sono visibili indubbiamente tratti di affinità e circoscritta consanguineità con i progetti narrativi precedentemente menzionati: dal comune scenario della Milano post-bellica; a un interesse, seppur minore, per il microcosmo popolare, emblema di 'deficienza' e 'volgarità', ma sovente espressione di positiva vitalità e paradossale eroismo; sino al controcanto ironico e dissacratorio, che pure emerge in determinate istanze, nei confronti dei valori pseudo etici della borghesia lombarda[6]. Rispetto, tuttavia, alle prove narrative dei primi anni '30, la silloge dei disegni lombardi si presenta come progetto letterario maggiormente ambizioso[7], sia in termini di complessità ed estensione strutturale, sia, e principalmente, in termini di obiettivi

---

[4] *La Madonna dei filosofi* esce per le Edizioni Solaria nel 1931; sempre per Solaria nel 1934 viene pubblicato *Il castello di Udine*. Relativamente ai racconti: la data iniziale di composizione del *San Giorgio in casa Brocchi* è 1930; *L'incendio di via Keplero* venne composto tra il 1930 e il 1935. Alberto Godioli, con riferimento all'uso della satira in questa prima produzione gaddiana, rileva come, sebbene la satira sia «istanza pervasiva» di tutta la produzione dell'autore, il quinquennio 1930-1935 è da considerarsi come uno dei periodi che, in tale versante, è risultato maggiormente produttivo. Vedi: A. Godioli, '«Era un'idea fissa la sua». Sulla satira di San Giorgio in casa Brocchi', *EJGS*, 5 (2007) <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/journal/issue5/articles/godiolisangiorg05.php>. Riguardo la tradizionale associazione tra scrittura e satira quale motore primo della narrazione gaddiana menzioniamo i classici interventi di Contini, 'C.E. Gadda o del «pastiche»', *Solaria*, 9.1 (1934), 88-93; Lucchini, *L'istinto della combinazione*; R. Donnarumma, 'Satira', *EJGS*, 2 (2002) <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/resources/walks/pge/satiradonnaru.php> (accesso: 20 agosto 2020).

[5] C. E. Gadda, *Lettere agli amici milanesi*, a cura di E. Sassi (Milano: Il Saggiatore, 1983), p. 44.

[6] Sulla consanguineità tra i testi narrativi degli anni '30 e l'*Adalgisa* si veda: G.C. Ferretti, *Ritratto di Gadda* (Roma: Laterza, 1987), con particolare rilevanza le pagine 71-75.

[7] Il progetto narrativo dell'*Adalgisa* per Ferretti «realizza quella diversa unità, da Gadda cercata dopo i falliti tentativi di romanzo, e realizza altresì in essa e con essa le istanze di fondo che a quegli stessi tentativi avevano presieduto». Ferretti, *Ritratto di Gadda,* p. 75.

e finalità. Come Gadda scrive in una lettera a Pietro Gadda Conti del 1944, l'*Adalgisa* comprende «dieci racconti del decennio», composti — ad eccezione dell'*ouverture Notte di luna* — lungo un arco gestazionale 1932-1942[8]. La soluzione della raccolta permette a Gadda di conglomerare un materiale narrativo proveniente da cantieri eterogenei comprendenti: l'esteso, e preponderante, blocco del romanzo *Il fulmine sul 220,* sebbene ampliato rispetto al progetto iniziale del 1932[9]; il dittico testuale proveniente da *La cognizione del dolore,* costituente il più antico esordio a stampa; l'elzeviro *Claudio disimpara a vivere*, e il già menzionato estratto del *Racconto Italiano*, *Notte di luna*. L'aggiunta di «copiosissime» note d'autore, di composizione tardiva, ultimate a ridosso della pubblicazione Le Monnier, complicano ulteriormente il quadro di un'opera estremamente variegata e composita, tinteggiata di sfumature eterogenee e diversificate, che Gadda tenta di amalgamare in una visione armonica e tendenzialmente coerente.

I dieci «ghiribizzi», che compongono l'edizione principe del 1944, riproducono, conseguentemente, una molteplicità di quadri e di situazioni, aventi come collante ideale l'affresco dell'ambiente milanese degli anni '30, la Milano accademica del «nòster Politèknik»[10] ritratta con i suoi circoli culturali e filologici, associazioni ed eventi d'élite che emergono quali altrettanti rituali sociali in cui la borghesia ambrosiana celebra ampiamente se stessa e il suo riconoscersi, fieramente, in organismo unitario e privilegiato. Mettendo in scena le famiglie dei Cavenaghi, dei Bertoloni, dei Trabattoni o dei Caviggioni, l'intento di Gadda è rappresentare una fitta trama di itinerari sociali e culturali, in cui la classe milanese viene denudata nei suoi abiti mentali più diffusi e nel complesso di consuetudini e convenzioni

---

[8] Si veda la nota missiva che Gadda indirizza a P. G. Conti e trascritta in *Le confessioni di C.E. Gadda* (Milano: Pan, 1974), p. 60. In una lettera a Carlo Linati Gadda annuncia, nel medesimo periodo: «È finalmente uscito il mio volume di racconti, che era in preparazione da più di un anno. Esso reca la data del 1944, ma raccoglie scritti del decennio, qualcuno poco noto o inedito in parte; con copiosissime note semi-burlesche». Vedi: Vela, *Nota al testo*, pp. 211-212.

[9] All'interno del blocco narrativo di *Un fulmine sul 220*, abbandonato dall'autore nella sua seconda e ultima stesura nel 1936, compaiono l'inedito *Al Parco, in una sera di maggio*, del quale viene pubblicata la prima parte su *Primato* (15 luglio 1943), e *L'Adalgisa* — il racconto eponimo, che esce in una versione sintetizzata e pressoché priva di note sul *Tesoretto*, Almanacco dello Specchio, XIX (Milano: Mondadori 1941), pp. 449-478.

[10] Gadda, 'Quattro figlie ebbe e ciascuna regina', in *A*, p. 362.

morali, psicologiche, antropologiche che ne muovono, disciplinano e condizionano i comportamenti. Le storie dei diversi personaggi sono interrelate da reciproche parentele e genealogie, da comuni percorsi urbani, consuete circostanze familiari e sociali; ma identiche appaiono anche le «fisime» o «idee» mentali, i costumi, le credenze, le manie e i luoghi comuni della vita quotidiana che alimentano — in un misto di fantasie, di dicerie, di fasulle ideologie — il costante «farneticare» o «fabulare» dell'*entourage* umano raffigurato[11]. L'intento, lo esplicita bene Gadda in una glossa programmatica apposta a *Quattro figlie ebbe e ciascuna regina,* è «la rappresentazione di un interno» nel quale l'autore si impegna a riprodurre «i modi mentali e modi idiomatici propri de' personaggi che in quell'interno esagitavano il loro spirto vitale»[12]. Accanto alla volontà di ricostruire, in uno sforzo mimetico, il gergo lessicale del 'milieu' sociale borghese, con i suoi «vezzi» e «tic» idiomatici più diffusi[13], si profila da parte di Gadda una disposizione a perseguire una modalità di rappresentazione che, coniugata a una prassi d'indagine, palesi quelle inclinazioni o attitudini 'mentali' attraverso cui il ceto milanese obiettiva una sua propria esigenza vitale, quel bisogno intrinseco, proprio di ciascun anima, di ricercare e fissare, nella propria esistenza, solidi valori e significati. L'obiettivo esplicitato dall'autore riflette un disegno di scrittura che, andando oltre una mera riproduzione o rappresentazione materiale, empirica, inerte, del reale si avvalga di un paradigma mimetico più alto, profondo, in un senso viscerale, attraverso il quale carpire «gli impulsi realmente operanti nel costume e nella società del suo tempo»[14]. Per Gadda «scrivere non è solo riprodurre ma anche scavare, aprire, decifrare»[15], è cogliere le motivazioni essenziali e i reconditi «meccanismi» che sorreggono gli svariati fenomeni ed eventi del reale. Allo stesso modo, per l'autore dell'*Adalgisa,* la rappresentazione dell'ambiente milanese non equivale a una mera descrizione, una osservazione per lo più 'plastificata' dei suoi costumi o credenze; essa è, bensì, un penetrare nelle sue ragioni 'interne', è un metterne a nudo forme,

---

[11] Gadda, 'Quando il Girolamo ha smesso…', in *A*, p. 305.
[12] Gadda, 'Quattro figlie ebbe e ciascuna regina', in *A*, p. 374.
[13] Lucchini, *L'istinto della combinazione*, p. 91.
[14] *SD*, p. 1093.
[15] Bertoni, *La verità sospetta,* p. 83.

moventi, idee e fondamenti in stretta dipendenza con un'analisi introspettiva della soggettività umana, intesa qui, più estensivamente, quale somma di cognizioni ed esperienze dell'uomo concepito come aggregato o entità sociale.

Per effettuare una siffatta analisi e indagine dei fenomeni culturali e delle varie forme di vita sociale, Gadda dispiega un ampio apparato terminologico proveniente dall'esteso ambito delle scienze umane, un reticolato nozionistico comprendente: suggestioni della psicanalisi freudiana («imponderabili atti e motti»; intime «volizioni»; «deduzioni inconsce»; «profonde elezioni dell'istinto»); un impiego concettuale di categorie socio-antropologiche («le tribù della stirpe»; «clan»; «totem»; «rito»; «formula rituale»); l'uso sostenuto di espressioni simboliche provenienti da un ambito fenomenologico-religioso («liturgia»; «dogma»; «ardore eucaristico»; «oscura fede»; «culto religioso»); residui biologico-evoluzionistici («plasma valido e vitale della gente») o di un criticismo di stampo positivistico talvolta ancora presente («grossolanità primigenia»; «mito e folklore locale»; «epoca superstiziosa»). Accanto a queste serie terminologiche emerge l'esteso interesse filosofico-speculativo dell'autore per la mitopoiesi umana, una inclinazione apparsa con evidenza tra le pagine della *Meditazione*, qui presentata, tuttavia, quale elemento insostituibile e invalicabile del capire, e, più largamente, quale manifestazione e prodotto di un'intera società o gruppo («segrete immaginative», «epos» o «dicerie»; «fabulare» o «farneticare»; «fenomenale incantagione»; «misto di ideologie») . Si tratta comunque di categorie, espressioni, o concetti che esercitano una influenza reciproca gli uni sugli altri — soggetti dunque a un continuo «sconfinamento semantico»[16] — soprattutto nel caso in cui intervenga, come in questo caso, una mutua compenetrazione di idee, esperienze, atteggiamenti che ricadono nella più comune denominazione di 'mito'. Comprendere in che modo questa peculiare categoria, che si pone quale punto di convergenza di indirizzi e tradizioni culturali diversi, entri nel terreno

[16] Tale processo è stato notato da Federico Bertoni per altre serie terminologiche che compaiono nella narrativa gaddiana: esemplificativa la sequenza «fenomeno, manifestazione, rappresentazione, apparenza, parvenza» soggetta, per il critico, a «continui processi di osmosi». Bertoni, *La verità sospetta,* p. 87.

ermeneutico e speculativo predisposto dall'autore all'interno dei *Disegni milanesi* sarà oggetto di questo capitolo.

Critici precedenti, relativamente al quadro proposto all'interno de *L'Adalgisa*, si sono accostati al concetto di 'mito' limitatamente a due specifiche istanze, entrambe riconducibili ai toni e finalità di una scrittura che si avvale, unilateralmente, della satira e deformazione parossistica quali mezzi per riportare alle vere dimensioni e proporzioni una realtà mistificata, travolta dall'ordine perverso di una società corrotta e della sua morale ipocrita[17]. Intendendo il mito quale stereotipo o pregiudizio sociale — mera etichetta frutto di convenzione — Zaccaria evidenzia nell'*Adalgisa* i tratti di un'«ideologia dell' esecrazione e dell'irrisione», in cui Gadda, mediante le armi del sarcasmo e della derisione, dissacra i miti, quei «valori alti, pseudo-spirituali e pseudo-estetici, divenuti stereotipi correnti di una società odiata e disprezzata»[18]. L'implicita critica ideologica alla società contemporanea è del resto rafforzata dall'ampio ricorso nella scrittura a miti desunti dall'immaginario antico i quali, trasposti in un contesto contraddistinto da una dilagante deficienza di principi morali, vengono dall'autore arditamente rivisitati, reinventati e contraffatti secondo una resa ironica, burlesca, che ne riflette tutta la stonatura e inadeguatezza storico-etica[19]. C'è nell'approccio interpretativo di Zaccaria una buona dose di verità. Il dileggio, la canzonatura irridente delle divinità classiche, che, tranne in rare eccezioni, predomina tra i *Disegni*, riflette una chiara inclinazione e valenza parodica, distante dunque da un uso simbolico-allusivo che trasparirà più compiutamente in

---

[17] Relativamente al trattamento satirico del mito in *L'Adalgisa. Disegni milanesi*: G. Roscioni, *La disarmonia prestabilita*, limitatamente al capitolo 'Le armoniche esterne', pp. 121-153; Lorenzini, *Il mito, la "deformazione"*, pp. 319-51; Benussi, *Narciso e Mussolini*, pp. 315-23.

[18] Zaccaria, *Da Gadda a Pavese*, p. 153.

[19] La scrittura dell'*Adalgisa* viene così attraversata da divinità dai «molti nomi» — una «Artemide vindicante», l'«Atena flautante», «l'Ermes carrucolatore», il «Giove in famiglia esondante i precordii d'ambrosia politecnicale», [*P*, 101; 178; *A*, p. 312; 'Gli Anni' in *SGF I*, 244-46; *A*; p. 347] figure del mito che, associate, di volta in volta, alle traversie del popolino o della borghesia lombarda, ne enfatizzano vizi e propensioni corrotte e dissolute. Nella Milano di Gadda, il ricorso al mito antico evidenzia l'alterità autoreferenziale di un quadro sociale moralmente biasimevole, la vana e insignificante liturgia di un «vasto panorama fallimentare»: «non posso farmi aedo d'un Atride», precisa l'autore, «se Atridi non conosco, né di un Peliade che sta ingurgitando maccheroni». [*RR I*, pp. 310- 311; *VM*, p. 436].

Gadda già a partire dalle elaborazioni artistiche della metà degli anni '40, e testimoniato dalle paradigmatiche, e note, esemplificazioni classiche di Eros, Priapo e Narcisso[20].

Rispetto a questa specifica dinamica che coinvolge l'armamentario classico pagano, sul quale si è concentrato il maggior interesse critico, diverso, e altamente più complesso e significativo, è il discorso inerente la rappresentazione dei miti borghesi, e una loro associazione e uniformazione (nei rari casi considerati) alla tradizionale e monodirezionale inclinazione satirico-grottesca, che, sebbene di sovente acclamata quale istanza «pervasiva» della scrittura gaddiana in genere, è risultata particolarmente congeniale per l'interpretazione degli «acidi satirici»[21] presenti nella raccolta de *L'Adalgisa*. Un giudizio di tal sorta, circoscrivendo i 'disegni' entro i limiti tendenziosi di un approccio ideologico unitario, ignora la molteplicità di suggestioni, «di significazioni e di motivazioni laterali, marginali»[22], presenti nell'opera. La scrupolosa e ossessiva ricerca dell'autore per il dettaglio 'borghese', per quegli aspetti — anche i più minuti, impercettibili — che riproducono i tratti di una prassi sociale comunitaria, i suoi costumi e tendenze; le divagazioni di natura speculativa che, con continuità, si intercalano nei quadri milanesi rappresentati, indicative di una tensione conoscitiva, di una *curiositas* inquisitoria che anima l'autore nella scoperta dei modi e dei segreti meccanismi operanti nella vita intima dell'essere — sono tutti elementi che difficilmente appaiono riconducibili a un estro comico e satirico, certamente presente,

---

[20] Si veda Antonello, *Mito*. Sulla diversità di toni e vocazioni inerenti all'uso del classico all'interno della scrittura gaddiana si veda anche Roscioni, *La disarmonia prestabilita*, p. 122. Una importante eccezione rispetto al prevalente uso parodico della mitologia classica all'interno de *L'Adalgisa* si riscontra nella nota finale del disegno 'Navi approdano al Parapagàl'. In esso l'autore anticipa concetti quali quello di 'erotia' o 'narcisismo', che saranno trattati con maggiore attenzione, come si è già avuto modo di sottolineare, nei saggi degli anni '50, quali *Emilio e Narcisso* (1950) e *L'Egoista* (1954) — o l'analisi svolta sulla tematica all'interno del *Libro delle Furie* (1955-56), che confluirà successivamente in *Eros e Priapo* (1967). Si veda un breve estratto dalla rilevante nota contenuta nel disegno milanese: «Il meccanismo auto-erotico allogasi, qual più qual meno, in tutte le anime: nelle più ritenute modeste, nonché nelle ciarliere ed ingenue: come quella del garzone del parrucchiere andaluso, venuto e trasmigrato dalle lontane sierre verso la sua «straordinaria speranza»». In *A*, nota 12, p. 439. Per il concetto di 'erotia narcisistica' rimando inoltre al secondo capitolo della tesi dedicato alla relazione tra Carlo Emilio Gadda e gli esponenti dell'entourage milanese connesso al filosofo Antonio Banfi, e in particolare al paragrafo 'Tra scepsi e mito'.

[21] E. Ferrero, *Invito alla lettura di C.E. Gadda* (Milano: Mursia, 1972), p. 68.

[22] Nell'articolo apparso su *L'Illustrazione Italiana* (10 ottobre, 1957), Gadda specifica l'importanza delle 'note' dell'*Adalgisa*, le quali conferiscono al testo «significazioni» e informazioni aggiuntive. Gadda, 'Il Pasticciaccio', in *VM*, p. 507.

'palpabile' nel dettato espressivo e stilistico che l'autore cerca vivacemente di ricreare, ma che non è, tuttavia, elemento dominante né tanto meno totalizzante nell'ambito di una generalizzante prospettiva interpretativa dell'opera.

Già Ernesto Ferrero, in uno dei primi inviti alla lettura dello scrittore milanese negli anni '70, smorzava il dettato ironico de *L'Adalgisa* evidenziando in essa, per un verso, la controparte elegiaca del registro espressivo e comunicativo impiegato dall'autore, la «superiore pietas», il bagliore nostalgico emergente dalla descrizione dell'odiata-amata società borghese[23]; dall'altro, il «predominio» di un discorso «biologico», in cui l'entourage lombardo veniva posto al centro della vivisezione analitica operata da Gadda, con un'attenzione particolare per l'indagine di forme e funzioni dei fenomeni ereditari, per il decorso generazionale delle stirpi, per paralleli processi organici e vitali. La satira dei *Disegni* dunque, concludeva Ferrero, «non va mai disgiunta da una quasi religiosa venerazione per i misteriosi destini del genus, per la sacralità dell'ordine biologico», per «un senso fortissimo delle generazioni, dei cicli vitali, dell'ereditarietà genetica»[24]. Elementi che, liberando la scrittura dell'*Adalgisa* da una cornice puramente parossistica, evidenziavano, seppur in tratti germinali, la natura inquisitiva della prosa del '44 e la presenza in essa di diversi sostrati o influenze che plausibilmente avevano partecipato alla sua composizione. Intuisce bene Gian Carlo Ferretti, dunque, quando nota nei tratti milanesi una «pluralità e insieme complementarità di usi e significati», di ispirazioni o atteggiamenti di fondo mediante i quali Gadda oscilla tra il comico e il grottesco, tra il «vendicativo» e il «demistificatorio», tra pietas e tensione cognitiva, tra scherno e istanza contemplativa, una «instabile molteplicità» di fattori che si condensano all'interno della medesima opera, armonizzandosi in una

---

[23] Ernesto Ferrero, *Invito alla lettura di Carlo Emilio Gadda*, p. 65. Sulla coesistenza all'interno dell'opera del 1944 di «pietas» e «scherno», quali «direttrici antitetiche», «forze generatrici e organizzatrici di senso», si veda il saggio di Giuseppe Stellardi, 'La città che dispare dell'*Adalgisa*', *EJGS*, 8 (2011) <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/journal/supp8atti2/articles/stellarconf2.php>. Riferendosi al registro elegiaco dei 'disegni', Stellardi afferma che il mondo dell'*Adalgisa*: «è bagnato a tratti in una luce di nostalgia e di pietà, che vi è proiettata attraverso il punto di vista dell'anonimo narratore: questa voce senza nome non solo ricorda con affetto il mondo scomparso, ma affettuosamente e nostalgicamente ricorda se stesso come parte di quello».
[24] Ferretti, *Ritratto di Gadda*, p. 77.

«complessiva, originalissima *discordia concors*»[25]. In questa conflittualità di fondo, è nella fattispecie la componente filosofico-scientifica — frutto dell'educazione ibrida, «anomala» dello scrittore — a risultare per Ferretti particolarmente «fermentante e creativa» all'interno dei quadri milanesi[26]: in essi, sulla scia di un personale «sincretismo» speculativo, che accanto a Leibniz e Darwin, vedrebbe in Freud un decisivo apporto cognitivo, Gadda coglie le sottese «motivazioni dell'oscuro» e «inconscio» tendere, volere, scegliere, aggrumatosi nell'uomo «traverso i millenni»[27]. Si tratta di intuizioni rilevanti che, oltre a evidenziare la peculiare plurivocità dei 'disegni' lombardi, contribuendo a un netto ridimensionamento del dettato satirico-parodico presente nell'opera, prendono parzialmente nota del retroterra filosofico-speculativo della formazione intellettuale dell'autore, appuntandone un diretto risvolto all'interno dei quadri milanesi dell'*Adalgisa*[28].

Non sono molti, del resto, i commentatori ad essersi soffermati sul plausibile impatto che la formazione filosofica gaddiana, e successivi interessi speculativi coltivati dall'autore, abbiano avuto sulla silloge lombarda. Ciò anche considerando la lunga gestazione dell'opera, defluita nel corso di un decennio per tanti versi importante, a ridosso, per l'appunto, degli studi di Gadda alla Statale, e dell'intensa partecipazione o adesione dello scrittore a circoli intellettuali e culturali 'milanesi' a cavallo degli anni '30 e '40. Più rilevanti, sebbene ugualmente circoscritti rispetto al maggior interesse critico concernente i lavori della piena

---

[25] Ferretti, *Ritratto di Gadda*, p. 75.
[26] Ferretti, *Ritratto di Gadda*, p. 77.
[27] Ferretti, *Ritratto di Gadda*, p. 77.
[28] Nonostante il valore critico di alcune affermazioni che riconoscono, prematuramente, la presenza di un sostrato filosofico e psicoanalitico rilevante nell'*Adalgisa*, lo studio di Gian Carlo Ferretti (1987) non è opportunamente supportato da un'analisi critica testuale di riferimento, ed è invece forse eccessivamente debitore di precedenti letture: *in primis* di Roscioni (1969), che proprio in Leibniz e Darwin (ma anche in Spinoza e in Kant) riconosceva punti di riferimento imprescindibili per il Gadda studente alla 'Statale di Milano' (1924-1929); e di Alberto Arbasino che, a ridosso della pubblicazione Einaudi della *Meditazione* nel 1974, riportava gli esiti di una conversazione con Gadda, in cui l'autore contestualizzava il suo avvicinamento alla psicanalisi freudiana. Si veda Arbasino, *Certi romanzi*, pp. 339-71.

maturità artistica, i contributi evidenzianti l'imprescindibile apporto della psicanalisi freudiana[29].

Come riportato dallo stesso autore in conversazione con Alberto Arbasino, l'avvicinamento a Sigmund Freud avviene, del resto, in anni — dal '26 al '40 — che fungono, in parte, anche da retroscena temporale per l'ideazione, composizione, e pubblicazione, della maggior parte dei 'disegni' milanesi. Di questo prematuro, a tratti «eccezionale», coinvolgimento con la psicanalisi freudiana[30], che si innesta su precedenti interessi psicologistici coltivati dall'autore durante gli anni di apprendistato filosofico[31], la prosa dell'*Adalgisa* offre illuminanti esemplificazioni.

La lucidità analitica del metodo freudiano e il contiguo interesse per una «fenomenologia dell'inconscio»[32] permettono a Gadda di incanalarsi nella perturbante realtà dei fenomeni psichici, l'intrico imponderabile di «motivi», «impulsi», impressioni, percezioni che si annidano «negli strati invisibili» della vita umana[33]. «Sono i fatti minimi, i richiami infinitesimi della necessità, le sottili elezioni dell'"istinto", le esperienze interne e talora incerte ed oscure, i battiti pazienti del coraggio senza parola, gli impulsi non confessati ad uomo, circonfluiti dalla verità buia dell'essere» quelli che la scrittura ha il compito di smascherare e denudare, esplicitando le «sommesse cause, o motivi» che ne muovono e determinano gli «aggrovigliati», «intorti» meccanismi interni[34]. In tal modo, di un personaggio dell'*Adalgisa* quale Bruno, ex garzone di macelleria e fattorino dei 'Caviggioni', Gadda rivela gli indefinibili movimenti che brulicano — intensamente, rapidamente — nell'interiorità della sua coscienza, la sedimentazione «millenaria» di «imponderabili atti e moti», di «intime e quasi inavvertite

---

[29] Relativamente all'*Adalgisa*, un'influenza di tipo freudiano è approfondita nei seguenti studi: Ferretti, *Ritratto di Gadda*, limitatamente alla citazione riportata a p. 77; Bertoni, *La verità sospetta* (2001), limitatamente alle pp. 80-82; Gioanola, *Topazi e altre gioie familiari* (2004), alle pp. 207-209.
[30] R. Donnarumma, 'Gadda e Milano. Mito e demistificazione', *EJGS*, 4 (2004). <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/journal/issue4/articles/donnarumilan04.php>. Sulla precocità del freudismo gaddiano è intervenuto anche Fausto Curi in 'L'umorismo italiano', in *La scrittura e la morte di Dio. Letteratura, Mito, psicoanalisi* (Roma; Bari: Laterza, 1996), pp. 97- 108.
[31] Relativamente a tale percorso formativo psicologistico rimando al primo capitolo della tesi dedicato all'analisi della *Meditazione milanese*.
[32] Arbasino, *L'ingegnere in blu*, pp. 20-21.
[33] Bertoni, *La verità sospetta*, p. 80.
[34] Gadda, 'L'Adalgisa', nota 13 in *A*, pp. 559-60; *EP*, p. 81.

volizioni», di «oscure e tormentose delìbere», di «profonde elezioni dell'istinto», di «minimi sopralivelli della scelta», di «petites perceptions»[35]. Mentre di Elsa, la giovane sposa Caviggioni, l'autore denuda il lento e inconsapevole affiorare di una «serie di avvenimenti mentali, o bulbari», di intime «deduzioni inconsce», il suo «folle» e cieco incorrere negli oscuri e vasti «cieli dell'immaginato»[36]. Ciò che attira Gadda di Freud è dunque la chiarità sistematica di un'indagine che, andando oltre la «dialessi di un mondo razionaleggiante»[37] e i volgarizzamenti di un'ermeneutica positivista, si inoltra nei misteriosi procedimenti dell' «inconscio», o «dell'inavvertito»[38], cogliendo quella trama di aberrazioni, di falsificazioni, di implicite illusioni, che nutrono la natura umana, costantemente in balia di pulsioni che impongono menzogne e ipocrisie ai suoi pensieri e comportamenti. «Noi tutti» del resto — specifica Gadda in un saggio del 1945 — «si vive, già, dentro o contro la meccanica di Freud ma co' gli occhi e co' sensi e co' l'anima felicemente bendati (o almeno velati): indossando i gentili addobbi delle nostre illusioni, della nostra (le dimolte volte) improvvida e provvidenziale grullagine»[39].

Di una tale dinamica che si sofferma sulle vicissitudini interiori della realtà psichica, e sue peculiari categorie, l'analisi sul 'mito' nell'*Adalgisa* non può che trarre evidenti incentivi e sollecitazioni, laddove entrambi — Freud e Gadda — associno il mito a un tale coacervo indifferenziato di illusioni, presunte certezze, false consolazioni o rappresentazioni, immagini primariamente intese quali prodotti speculari della coscienza individuale, e originate negli strati più profondi della psiche.

Non sono poche, tuttavia, le delucidazioni che devono essere effettuate relativamente a questo comune interesse mitopoietico. Gadda, e più specificatamente il Gadda dell'*Adalgisa*, nonostante indubbie sintonie con una «meccanica» freudiana, non si arresta alla tenuta demistificatoria dell'indagine condotta da Freud, né tantomeno si avventura nei reami 'clinici'

---

[35] Gadda, 'L'Adalgisa', nota 13 in *A*, pp. 559-60. L'esempio di Bruno viene fornito da Federico Bertoni in *La verità sospetta,* p. 82.
[36] Gadda, 'Al parco, in una sera di maggio', in *A*, p. 499.
[37] Gadda, 'L'Adalgisa', nota 13 in *A*, pp. 559-60.
[38] Gadda, 'L'Adalgisa', nota 13 in *A*, pp. 559-60.
[39] *VM*, p. 601.

di una teoria psicanalitica, la quale risulta, del resto, indispensabile per comprendere i sotterranei ingranaggi di un fenomeno quale il mito, così come viene elucidato dal medico viennese nel corso della sua analisi[40]. Se Freud in talune circostanze depriva la mitopoiesi umana di qualsiasi apporto conoscitivo, riducendola per lo più a mero delirio, fobia o allucinazione nevrotica[41], Gadda al suo odio viscerale per le «mostruose», «bruttissime», «fantomatiche» «parvenze»[42] — ovvero per le figurazioni tendenzialmente illusorie, fittizie, irreali della realtà, frutto della soggettività umana — contrappone talvolta una più costruttiva indulgenza, indagando altresì i risvolti ontologici e esistenzialistici cui esse si aprono. Tali 'parvenze' sono allora per Gadda «vane» ma «necessarie», «spettrali» ma «provvidenziali», «menzognere» ma «consolatrici», «efimere», «cangevoli», ma «rimemoranti» e persistenti[43].

---

[40] Un uso più consistente della psicanalisi freudiana da parte di Gadda, dopo le pagine de *La cognizione del dolore* (1938-1941), si consumerà più largamente nei lavori della maturità come il libello *Eros e Priapo* (1944-45; 1967), sul quale ci soffermeremo nel corso nel prossimo capitolo, e il romanzo giallo il *Pasticciaccio* (1945-46; 1957), oltre che nei saggi degli anni '50. Si veda G. Lucchini, *Gadda lettore di Freud*, in particolare pp. 109-121. Per quanto concerne Freud, lo psicanalista si accosta prematuramente alla problematica dei 'miti' in una nota lettera a Fliess (12 dicembre 1987), dove i 'miti' vengono intesi quali «illusioni di pensiero», frutto della «confusa percezione interna del nostro apparato psichico». Nel corso dei suoi studi Freud mette a nudo principalmente le radici psichiche infantili o nevrotiche del mito. Vedi F. Curi, *La letteratura e la morte di Dio*, pp. 139-146. Sul medesimo tema, esteso anche ai discepoli freudiani, vedi: D. Merkur, *Psychoanalytic approaches to myth. Freud and the Freudians,* (New York; London: Routledge, 2005).

[41] In una nota a margine di *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901) Freud afferma che il mito «non ha nulla di una conoscenza vera e propria». Una tale associazione tra la produzione mitopoietica e le ossessioni e fobie nevrotiche della natura umana appare evidente anche in lavori in cui lo psicanalista tedesco cerca di oltrepassare i tradizionali confini psicoanalitici, abbracciando i nuovi ambiti disciplinari delle scienze umane, quali l'etnologia o l'antropologia. Così *Totem e Tabù* (1912-1913) — l'opera del Freud più 'mitografo' — si concentra su un doppio, psicanalitico, parallelismo critico: per un verso la correlazione tra la costituzione psichica infantile e la struttura della psiche primitiva, selvaggia; dall'altro, la simmetria tra l'osservanza ancestrale del tabù tribale e l'esecuzione ossessiva, compulsiva, moderna del «cerimoniale» da parte del malato di nevrosi. Vedi F. Curi, *La letteratura e la morte di Dio*, p. 141. Sulla relazione tra primitivismo e mentalità infantile all'interno degli studi freudiani, e l'implicito tentativo denigratorio freudiano della categoria del 'primitivo' vedi inoltre: C. Brinkman, *Aboriginal Populations in the Mind* (New York: Columbia University Press. 2003); Robert A. Segal, 'Jung and Levy-Bruhl', *Journal of Analytical Psychology*, 52 (2007), 635-658.

[42] *MM*, p. 824; p. 847; *SD*, p. 800. Sulle diversificate sfaccettature semantiche e le inclinazioni filosofiche cui il termine 'parvenza' si presta nella prosa gaddiana ha ampiamente dibattuto Federico Bertoni nell'omonimo capitolo del suo studio su Gadda intitolato 'Parvenze', in *La verità sospetta*, pp. 74-109. La concezione della mitopoiesi intesa quale 'coscienza falsa' esclude il corposo utilizzo nella psicanalisi di simbolismi classici quali Edipo, Eros, Ananke, Narciso: queste sono epifanie mitologiche, segni di un ordine culturale ampiamente condiviso e riutilizzati sul piano scientifico per la loro capacità comunicativa. A tal proposito si veda: N. Sels, 'Myth, mind and metaphor: on the Relation of Mythology and Psychoanalysis', *Journal of the Jan van Eyck Circle for Lacanian Ideology Critique*, 4 (2011), 56-70.

[43] Per le citazioni si vedano: *C*, p. 703; *SD*, p. 816; *A*, p. 388; *VM*, p. 601; *C*, p. 701; *SD*, p. 969; *SD*, p. 1216; *P*, 222.

Attributi attraverso i quali l'autore più che un esercizio nichilistico di esorcismo consolatorio lascia intravedere l'inevitabilità e l'inesorabilità della reazione umana a una verità altrimenti inconciliabile con le proprie aspirazioni e ambizioni di felicità. Il pensare mitico non si riduce dunque in Gadda a infantilismi o fenomeni patologici, ma si configura quale «modo d'essere che emerge dalle fila della nostra esperienza», un bisogno o necessità genericamente umani, «che le condizioni dell'esperienza elaborano, sempre di nuovo»[44].

3.2 Sollecitazioni 'milanesi'

Esiste, indubbiamente, un «sovrappiù» teoretico, un sostrato speculativo addizionale cui Gadda ha accesso simultaneamente agli apporti della psicoanalisi freudiana nel corso degli anni '30 e inizio anni '40. Lo si evince, nella fattispecie, nel momento in cui ci si imbatte, nella scrittura di *L'Adalgisa*, in una categoria composita e multiforme quale quella di 'mito', una forma o un orizzonte teorico già di per sé difficilmente incanalabile entro i termini di una determinata univocità o uniformità interpretativa e che Gadda stesso, evitando qualsiasi tipo di ideologizzazione o di ingenua assolutizzazione, pone al centro di interessi che coinvolgono diversi ambiti disciplinari e provenienze culturali. La prospettiva di indagine dell'autore è lungi dunque dall'essere unilaterale, monodroma, ma «si sfrangia in una molteplicità di istanze, approcci, dichiarazioni e aporie»[45], in cui il 'mito' appare un espediente o escamotage piegato a diversi usi e significati e riletto secondo coordinate socio-psico-etno-antropologiche o speculativo-filosofiche. Appare dunque necessario interrogarsi su quali siano le origini di una tale metodologia che in Gadda si distacca da tradizionali approcci dogmatici –

---

[44] Papi, *Vita e filosofia*, p. 194. Ne *La cognizione del dolore* (1938-41) Gadda esplicita come tali figurazioni mentali siano un prodotto dell'operazione svolta dai sensi umani, evidenziandone la finalità positiva nella vita dell'essere. Si veda *C*, p. 713. Nel saggio 'Conforti della poesia' (1949), Gadda specifica come «i cari aspetti e le consolatrici parvenze», vengano irradiati di «luce nuova», proveniente da una «rinnovata scienza dell'essere». Vedi: *SD*, p. 969.
[45] Bertoni, *La verità sospetta*, p. 41.

«l'unilateralità» dell'indagine freudiana[46], o ancora di un vizioso intellettualismo scientista — e comprendere le influenze alla base di una prospettiva di ricerca più ampia, maggiormente sensibile a una «pluridimensionalità delle forme culturali»[47], dove il mito, posto al centro di una generale convergenza di indirizzi e tradizioni diversificate, viene rivalutato quale esperienza e universo spirituale dotato di una propria autonomia e coerenza specifica.

La prima parte del nostro studio, in relazione a una plurivocità di usi e definizioni riscontrata in seno ai lavori prevalentemente teorici dello scrittore lombardo, ripercorrendo le tappe principali dell'iter formativo di Gadda e di un suo precoce interessamento per la categoria del mito, ha tracciato alcune coordinate di orientamento ricostruendo i presupposti storici, culturali e intellettuali da cui un tale coinvolgimento ha avuto origine e si è evoluto. Due distinti momenti dell'attività teoretica perseguita da Gadda, sono stati dunque individuati, i quali hanno visto il saggio filosofico della *Meditazione milanese* (1928) quale spartiacque speculativo che ha evidenziato il trapasso dell'autore dai moduli tradizionali di orientamento positivista — nello specifico di una branca dello psicologismo ottocentesco italiano — a una maggior apertura dello scrittore al contesto epistemologico del Novecento, in cui Gadda, svincolandosi progressivamente da un'indagine di matrice materialista, si accosta a una ermeneutica del mito e a una sua riconsiderazione in termini più ampiamente filosofico-speculativi. Abbiamo inoltre evidenziato come canali privilegiati di una tale predisposizione di Gadda al dibattito critico e filosofico contemporaneo siano stati: la poco nota relazione, accademica e personale, — a partire dal '32 – con Antonio Banfi, spia di una vocazione filosofica mai sopita, anche in anni ufficialmente post-universitari; l'assidua e vivace frequentazione da parte dello scrittore dell'ambiente culturale milanese degli anni '30 e la fitta rete di collaborazioni editoriali e giornalistiche che, oltre ai noti contributi presso «Solaria», l'«Ambrosiano», «L'Italia Letteraria», annovera la partecipazione di Gadda a «Corrente di

---

[46] Sull'«unilateralità» dell'approccio freudiana sul mito è intervenuto, in toni particolarmente critici, l'antropologo di origine polacca Bronislaw Malinowski. Per dettagli vedi l''Introduzione' curata da Karl Kerényi apposta all'edizione italiana Boringhieri alle opere di Sigmund Freud*: Totem e Tabù* e *Psicologia delle masse e analisi dell'io* ((Torino: Bollati Boringhieri, 2011), pp. 7-20.

[47] Il termine, che sarà chiarito con maggiori dettagli nel corso dell'analisi, è ripreso dall'impianto speculativo di Antonio Banfi. Vedi Cantoni*, Il pensiero dei primitivi*, p. 21.

Vita giovanile» (1938-1940) e l'annesso almanacco editoriale «La luna nel corso. Pagine milanesi» (1939-1941)[48]. Esperienze, queste ultime, particolarmente significative che, oltre a costituire un ulteriore spazio di condivisione ideale con la personalità di Antonio Banfi, e allievi e collaboratori appartenenti al suo circolo intellettuale (Luciano Anceschi; Raffaele De Grada; Enzo Paci; Elio Vittorini; Giansiro Ferrata; Alberto Vigevani), visto il ruolo dominante giocato dal professore milanese all'interno del 'foglio' diretto da Treccani, mettevano Gadda in contatto con un ambiente promotore e coordinatore di un gusto «che educava al nuovo e al diverso in arte»[49], e che appariva quale classico prodotto di una più generica temperie artistica d'eccezione, quale si presentava al tempo la cultura della Milano degli anni '30.

Per completare il quadro, dobbiamo ora approfondire l'analisi delle dinamiche entro le quali avvenne questa graduale sensibilizzazione dell'autore alle *querelle* epistemologica contemporanea, e una sua conseguente disposizione critica e cognitiva nei confronti del mito, assumendo come punto di riferimento temporale il decennio 1932-1942, periodo che costituisce l'intervallo cronologico in cui si realizza il processo gestazionale dei futuri 'disegni'. Ciò ci aiuterà a contestualizzare propriamente il retroterra culturale e filosofico che influisce su un'opera come *L'Adalgisa*, alla luce anche delle inedite informazioni acquisite nel corso del nostro studio, riguardanti, nella fattispecie, il proseguimento da parte di Gadda di interessi di natura speculativa nel decennio successivo all' 'ufficiale' abbandono degli studi filosofici alla Statale (1929-30), in un lasso temporale dunque coincidente col periodo di elaborazione e maturazione dei quadri lombardi.

Sono principalmente due gli scenari storici e teorici cui questo graduale avvicinamento di Gadda alla cornice epistemologica novecentesca si ricollega: da un lato, il «radicale rinnovamento di cultura, rispondente a un generale indirizzo europeo» realizzato, nel corso degli anni '30, da un'area intellettualmente sviluppata quale quella milanese; dall'altro, la conseguente apertura ed estensione, sulla scorta di questo vivo e fervido «contatto con la

---

[48] Per la contestualizzazione di tale dibattito intellettuale sul mito in Gadda rimando alla prima parte della tesi: «Teoresi di un metodo: dalla "notazione logica" al mito».
[49] Papi, *Vita e filosofia*, p. 101.

spiritualità d'oltralpe»[50], degli austeri limiti dell'orizzonte filosofico italiano attraverso la conoscenza di autori e studi poco noti sul territorio nazionale, fra i quali compaiono i casi del filosofo e etnologo francese Lucien Lévy-Bruhl e del filosofo tedesco neo-kantiano Ernst Cassirer[51]. La circolazione tra gli ambienti intellettuali milanesi delle opere di autori come Lévy-Bruhl e Cassirer, che vedrà nuovamente in Antonio Banfi un intermediario di eccezione, produce sul suolo italiano due effetti concomitanti: il «veicolamento» di scienze autonome come l'etnologia o l'antropologia culturale, saperi al tempo severamente ostracizzati dal clima filosofico idealista crociano; secondariamente, l'accoglimento nei circoli accademici italiani del dibattito filosofico occidentale sul mito, all'interno del quale è il filosofo milanese Remo Cantoni ad emergere come principale e privilegiato interlocutore.

Appare dunque evidente che «chi — come Gadda — in quella Milano ebbe la stagione della propria Bildung o formazione», trovò in quello specifico decennio «una serie di stimoli, di impollinazioni»[52], di sollecitazioni, in un quadro culturale e filosofico che si staccava per gradi da orientamenti e tradizioni di pensiero allora dominanti, rivolgendosi alle istanze intellettuali più valide e diversificate provenienti dal clima europeo intrabellico, le quali riconoscevano nelle suggestioni offerte dal 'mito' un «tema fecondissimo» in termini di «ricerca» e di «meditazione»[53]. Per chiarire le fasi di questa progressiva integrazione al

---

[50] A. Banfi, 'Cultura milanese', in *La luna nel corso: pagine milanesi*, p. 322.

[51] Oltre ai 'casi noti' di Georg Simmel, Edmund Husserl, e Friedrich Nietzsche — che proprio in quegli anni facevano il loro ingresso all'Accademia Statale di Milano, grazie all'insegnamento di Antonio Banfi, la penetrazione negli ambienti italiani di studiosi quali Lévy-Bruhl e Ernst Cassirer appare particolarmente «eccentrica» per il clima filosofico idealista del tempo. Banfi si accosta allo studio di Lévy-Bruhl assai precocemente, in un saggio datato 1921: *Saggio sulla dialettica del pensiero filosofico nelle dottrine morali* (ma uscito postumo nel 1967). Su tale base Ugo Fabietti espone l'ipotesi di un'influenza fondamentale esercitata da Banfi sullo studente Remo Cantoni, del quale discorreremo più avanti. Vedi l'articolo di U. Fabietti, 'Filosofia della cultura e spazio antropologico', in *Antonio Banfi tre generazioni dopo. Atti del convegno della Fondazione di Corrente, Milano, maggio, 1978* (Milano: Il Saggiatore, 1980), pp. 66-77. Il contenuto dell'articolo è stato riproposto parzialmente sulla rivista online viaBorgogna3, magazine curato dalla 'Casa della cultura'. Vedi il vol. 1 (2016) dedicato a 'La scuola di Milano', disponibile online: <http://www.casadellacultura.it/magazine-on-line-casa-della-cultura.php> (da cui cito). Per quanto concerne Ernst Cassirer e il neo-kantismo, del quale Banfi, come abbiamo già osservato in precedenza, è notoriamente considerato il divulgatore, il primo richiamo all'epistemologia neo-kantiana risale all'opera *Principi di una teoria della ragione* (1926). Per notizie relative agli insegnamenti alla Statale tra gli anni '20 e '50 si veda : M. Ferrari, 'La filosofia all'Università Statale e la cultura milanese', in *Rivista di filosofia*, XVI. 1 (2000) 47-92.

[52] E. Renzi, 'La Scuola di Milano e l'editoria milanese', in *Materiali di Estetica,* 2 (2015), 210-46 (p. 229).

[53] Cantoni, 'Prefazione alla seconda edizione', in *Il pensiero dei primitivi*, p. 13.

dibattito critico contemporaneo, inizieremo col contestualizzare l'«innovativo programma di ricerca filosofico» perseguito da Antonio Banfi, inquadrabile all'interno di un più ampio processo di rimodernamento e «sprovincializzazione» culturale, che si andava compiutamente a concretizzare a Milano nel corso degli anni '30[54].

Il retroscena storico e sociale di quegli anni vede difatti il capoluogo lombardo, città «storicamente egemonizzata da una tradizione illuminista», «positivista», — verso la quale Gadda pare «aver contratto un debito permanente»[55], in termini di patrimonio conoscitivo, di fervido razionalismo critico — offrire un decisivo contributo operativo all'estensione e rinnovo della cultura e del costume nazionali, rafforzando con ciò la propria «funzione di capitale organizzativa», «come centro primario di un'attività produttiva cui concorrono le energie intellettuali provenienti da ogni parte d'Italia»[56]. «Il quadro è di sviluppo», cambiamento, un giudizio che coinvolge sia il dinamismo di un'editoria in fase di espansione, impegnata in un processo di svecchiamento del mercato librario verso una temperie culturale al di fuori dei ristretti confini provinciali, sia l'attivismo di una leva intellettuale che, in quel determinato ambiente o momento storico-culturale, ricercava una dimensione più spiccatamente europea[57]. In un articolo del 1941, confluito tra le 'pagine' lombarde di *Luna nel corso*, Antonio Banfi definiva Milano la «più italianamente europea» delle città d'Italia e la sua cultura vivacemente «moderna ed attiva, differenziata ed universale, creatrice e critica», «libera e

---

[54] Come chiarisce Guido Bezzola, questo processo di «sprovincializzazione» che prende piede a Milano negli anni '30, era parzialmente iniziato già negli anni '20. Tuttavia è nel decennio successivo che si avvertiranno i caratteri «più spiccati» di tale rinnovamento culturale e editoriale. Vedi G. Bezzola, *La Milano letteraria artistica e letteraria*, in *Editoria e cultura a Milano tra le due guerre* (1920-1940*): Milano 19-20-21 febbraio 1981: atti del convegno*, a cura della Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori (Milano: Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori, 1983), pp. 150-151.

[55] Donnarumma, *Mito e demistificazione*.

[56] V. Spinazzola, 'Scrittori, lettori e editori nella Milano fra le due guerre', in *Editoria e cultura a Milano tra le due guerre*, pp. 21-35 (p. 21). Come chiarisce Vittorio Spinazzola: «Il graduale superamento, lungo gli anni Trenta, d'una lunga stagione di inerzia provinciale è dovuto all'incontro fra le istanze d'una giovane leva di scrittori e pubblicisti, per lo più di recente immigrati a Milano, e l'impulso fornito dall'ala più illuminata di un'editoria in fase di espansione». Vedi Spinazzola, 'Scrittori, lettori e editori nella Milano fra le due guerre', in *Editoria e cultura a Milano tra le due guerre,* p. 22.

[57] Renzi, *La Scuola di Milano e l'editoria milanese*, p. 228. Vedi inoltre gli articoli: G. Bezzola, 'La Milano letteraria e artistica negli anni '20 e '40; e G. Vigorelli, 'Eravamo già 'europei' negli anni '30 e '40', entrambi in *Editoria e cultura a Milano tra le due guerre,* rispettivamente pp. 140-154; pp. 157-152.

aperta»[58], uno scenario storico-sociale che si riflette ampiamente nell'«originale progetto culturale» offerto dal docente[59], che — in nome di questa libertà e apertura — sin dai primi anni di insediamento alla 'Statale', aveva esteso i confini marcatamente nazionali della riflessione filosofica italiana, favorendo un dialogo attivo e fecondo con le correnti e tradizioni di pensiero d'oltralpe. Sono anni, gli anni '30, in cui il nome di Banfi, «come anche quello di molti dei suoi principali allievi e collaboratori — implica subito, sul piano della contemporaneità, una dimensione dichiaratamente europea», «richiamando e riformulando tradizioni di pensiero che spaziavano, per fare solo alcuni esempi emblematici, dalla fenomenologia al neopositivismo, dal neokantismo all'esistenzialismo, dall'antropologia culturale alle nuove e differenziate sensibilità artistiche ed estetiche del Novecento»[60]. In un contesto che annovera voci e riflessioni speculative profondamente diversificate, Banfi offriva un'alternativa teoretica — definibile 'd'avanguardia', considerando la scarsa notorietà 'italiana' di alcuni degli orientamenti filosofici menzionati — tanto alle ingerenze di una metafisica positivista, ancora profondamente radicata nel suolo lombardo[61], quanto alla prevalente tradizione neo-idealista crociana e gentiliana.

Un chiaro risvolto del clima intellettuale promosso dal docente milanese, in cui è ampiamente ravvisabile la sua influenza in termini di vocazione e apertura 'europea', di una proficua integrazione critica di ambiti del sapere diversificati[62], fu la ripresa all'interno della 'scuola milanese' degli interessi filosofici sul 'mito', un coinvolgimento culminato nell'avviamento, nel 1941, di un dibattito intellettuale di carattere nazionale che, oltre a ridiscutere il significato, il valore umano e culturale di questa categoria ermeneutica, rappresenta una tappa fondamentale, a livello filosofico, per la divulgazione in Italia delle cosiddette «scienze umane» (etnologia, sociologia, antropologia culturale, storia delle religioni). I termini di un tale 'Mythos-Debatte' si consumarono sulle pagine di «Studi

---

[58] Banfi, *Cultura milanese*, p. 324.
[59] F. Minazzi, 'Il razionalismo critico della «Scuola di Milano»', *Via Borgogna 3. Il magazine della casa della cultura*, 1 (2016), 21-24.
[60] Minazzi, *Il razionalismo critico della «Scuola di Milano»*, p. 23.
[61] Spinazzola, *Scrittori, lettori e editori nella Milano fra le due guerre*, p. 22.
[62] Minazzi, *Il razionalismo critico della «Scuola di Milano»*, p. 21.

Filosofici», la rivista di filosofia contemporanea fondata dal docente milanese nel 1940, ed ebbe quali suoi interlocutori il filosofo Remo Cantoni, autore nel 1941 de *Il pensiero dei primitivi*, lavoro nato dalla tesi di laurea che il giovane studente aveva finalizzato e discusso nel 1938 con il medesimo Banfi; e l'etnologo e antropologo di formazione crociana Ernesto de Martino, con lo studio, pubblicato nel medesimo anno, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*[63]. Come specificato da Cantoni nella *Prefazione seconda* dell'opera, entrambi i lavori, pur divergenti per metodologia e «filosoficamente eterogenei»[64], palesarono, al tempo, una medesima familiarità e sensibilità per le categorie del mitico, dell'arcaico, del «primitivo o magico», testimonianza di un mutato clima culturale e di una diversa sensibilità speculativa che riconosceva a tali esperienze culturali profonde motivazioni esistenziali. Nell'Italia crociana del tempo che ben poco concedeva a studi di carattere etnologico e antropologico — saperi etichettati come «marginali», deprivati di una dignità conoscitiva, pertanto relegati nel «limbo delle ricerche senza patrocinio filosofico e umanistico»[65] — i lavori di Cantoni e De Martino ampliavano i ristretti orizzonti della coscienza culturale nostrana, avvertendo nel dibattito tra primitivo e moderno «un tema fecondissimo di ricerca e meditazione».[66] La *questio* principale su cui entrambi i lavori ruotavano, e su cui si avvertivano le maggiori divergenze, consisteva nel «definire la dimensione oggettiva della condizione primitiva» e nello stabilire se essa costituisse «un sostrato effettivamente primo, universale» della natura

---

[63] Entrambi, Remo Cantoni e Ernesto De Martino, recensirono sulla rivista banfiana «Studi filosofici» i rispettivi lavori del 1941. Si veda la recensione di Remo Cantoni, 'E. De Martino, 'Naturalismo e storicismo nell'etnologia', *Studi Filosofici*, 4 (1941), 444-447; E. De Martino, 'Recensione a «Il pensiero dei primitivi»', *Studi Filosofici,* 4 (1942), 350-355; R. Cantoni, 'Risposta', *Studi Filosofici*, 4 (1942), 356-361. Sul dibattito filosofico intercorso tra Cantoni e De Martino si veda il capitolo di Amedeo Vigorelli, 'Cantoni, Paci, De Martino. Tra esistenzialismo e storicismo', all'interno del suo studio: *La nostra inquietudine. Martinetti, Banfi, Rebora, Cantoni, Paci, De Martino, Rensi, Untesteiner, Dal Pra, Segre, Capitini* (Milano: Mondadori, 2007), pp. 53-61.

[64] Cantoni, *Prefazione alla seconda edizione*, p. 13.

[65] I termini di un tale ostracismo esercitato negli anni '30 e '40 dalla filosofia idealista ai danni delle cosiddette scienze umane sono chiarite dal medesimo Cantoni nella 'Prefazione alla seconda edizione' del suo *Il pensiero dei primitivi* (1941; 1963), in cui il filosofo specifica come al tempo tali saperi umanistici fossero discriminati da «preclusioni ideologiche che operavano come vere e proprie censure». Vedi: *Prefazione alla seconda edizione,* pp. 9-14. Gli stessi termini di una tale 'marginalizzazione' delle discipline umane sono ripresi negli articoli, precedentemente menzionati, di Ugo Fabietti.

[66] Cantoni, *Prefazione alla seconda edizione*, p. 13.

umana, dunque «identico per tutte le varianti geografiche, storiche e culturali»[67]. Controversia mediante la quale i due filosofi si confrontavano con i più rilevanti studi critici sul mito e sul primitivo del tempo, sintetizzando i termini più significativi di una *querelle* epistemologica ampiamente dibattuta nei circoli intellettuali europei degli ultimi 20 anni. In un articolo tardivo apparso sulle pagine di «Nuovi argomenti» nel 1959 — dal titolo «Mito, scienze religiose e civiltà moderna» — De Martino chiariva, in modo sistematico, quelle che erano state le linee principali di un «movimento di pensiero» venuto affermandosi in Europa nel ventennio intra-bellico[68]. È in questo lasso temporale che l'orizzonte degli studi sul mito si evolve, muta, si amplia in molteplici direzioni, coinvolgendo diversi orientamenti e tradizioni di pensiero, comprendenti i disparati ambiti dell'epistemologia, della psicologia, rami delle scienze umane quali la sociologia, l'etnologia o l'antropologia. Pur nella varietà di tali indirizzi e nella irripetibilità delle singole ipotesi e prospettive di ricerca, queste esperienze culturali possono essere rilette quali variazioni e modulazioni di un medesimo 'sguardo', in un comune, e cruciale, obiettivo di riconoscere al 'mito' profonde motivazioni esistenziali, e rivalutarlo quale valore antropologico, autonomo della vita umana. In questa «generale convergenza di indirizzi diversi», in cui la filosofia funge da «intermezzo» teoretico nella coordinazione di diversi piani d'indagine[69], i poli o assi culturali principali attorno ai quali ruota una tale rivalutazione del mitico sono principalmente due: la tradizione filosofica tedesca della scuola di Marburgo, in cui la 'mythos renaissance' vedeva i suoi esordi filosofici già negli anni '20 mediante la figura di Ernst Cassirer; e la tradizione epistemologica e sociologica francese, rappresentate, rispettivamente, da Henri Bergson e Lucien Lévy- Bruhl.

Ciò che sorprende in questa «mutua influenza» di orientamenti è la loro iniziale appartenenza a tendenze culturali, per «provenienza» e origine «variamente laicizzanti, razionalistiche, idealistiche, materialistiche o positivistiche»[70], posizioni dunque che

---

[67] M. Cappuccio, 'Numerazione concreta e origini dell'aritmetica', in M. Cappuccio, E. S. Storace, *Filosofi a Milano 2. Remo Cantoni* (Milano: CUEM edizioni, 2007), pp. 103-134.
[68] E. De Martino, *Furore, simbolo, valore* (Milano: Feltrinelli, 2002 [1962]), pp. 35-83.
[69] De Martino, *Furore, simbolo, valore*, p. 36; Cantoni, *Prefazione alla seconda edizione*, p. 12.
[70] De Martino, *Furore, simbolo, valore,* p. 36.

apparivano come tendenzialmente refrattarie ad affrontare una problematica di tal sorta relativa al 'mitico' o 'al primitivo' e ancor di più ad una loro rivalutazione in termini di profonde motivazioni ontologiche o esistenziali.

In tal modo, all'interno del circolo marburghese, tradizionalmente associato allo studio delle condizioni logico-trascendentali della scienza, Ernst Cassirer estendeva l'indagine sul simbolismo matematico «all'analisi della struttura e della funzione del simbolismo mitico», teorizzando intorno al mito l'intera esperienza antropologica primitiva, e riconoscendo in esso, altresì, un elemento morfologico permanente della spiritualità umana. Una posizione conciliabile sia con Henri Bergson, il quale, nel suo ultimo lavoro *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), partendo dal presupposto che «la struttura mentale» umana «rimane identica» nel percorso evolutivo[71], accentua le radici esistenziali della cosiddetta «funzione fabulatrice»; sia con le tesi sociologiche esposte da Lévy-Bruhl, che da un originale 'prelogismo' della 'mentalità primitiva', nei lavori degli anni '30 arriva a dichiarare che «sans doute, la structure fondamentale de l'esprit humain est partout la même», promuovendo il mito a «carattere di permanente struttura antropologica».[72]

Rispetto a questa tradizione europea, che si riallineava progressivamente nei termini di una continuità epistemologica tra noi e i 'primitivi', diversamente da un De Martino che in tale relazione tendeva a valorizzare il «distanziamento, la discretezza e la separazione»[73],

---

[71] H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, traduzione di Mario Vinciguerra (Torino: Einaudi, 2011), p. 82.

[72] Si veda la citazione dell'intero passo: «sans doute, la structure fondamentale de l'esprit humain est partout la même. Quand les primitifs ont le sentiment net et vif d'une contradiction, elle ne les heurte pas moins que nous. Ils la rejettent avec la même énergie», Lévy-Bruhl , *Mythologie primitive* (1935), citato da Cantoni, *Il pensiero dei primitivi*, p. 229. Tale affermazione segna un distacco rispetto alle posizioni del filosofo e sociologo francese prevalenti nell'opera *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Parigi, 1910), un allontanamento segnato dall'intervento alla 'Société française de philosophie' (1929) e visibile nelle opere successive (*Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, 1931; *La mythologie primitive*, 1935; *L'expérience mystique et les symboles chez les primitives*, 1938, e soprattutto i *Camets* pubblicati postumi nel 1949). Per questo sviluppo del pensiero di Lévy-Bruhl si veda: G. Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, (Paris: Flammarion, Éditeur, 1953), pp. 187 sg; e soprattutto Ernesto De Martino, *Furore, simbolo, valore*, in particolare il menzionato primo capitolo dello studio intitolato 'Mito, civiltà religiose e civiltà moderna'.

[73] Pur scorgendo nel 'magismo' profonde implicazioni di natura culturale e spirituale, De Martino considera la fase primitiva come episodio transitorio dell'evoluzione culturale umana. In linea con

Cantoni inserendosi, fin dai suoi esordi filosofici, nel clima mitteleuropeo promosso da Antonio Banfi, e avvalendosi «positivamente» delle ricerche divulgate dagli studiosi contemporanei più noti, arrivava a stabilire «tra la nostra civiltà evoluta e la condizione ingenua della sua primordiale insorgenza» un «percorso continuo» e di «reciproca contiguità»[74]. Attingendo, nel particolare, dalle posizioni offerte dalla sociologia francese di Lévy-Bruhl e dall'interpretazione del 'mito' inteso quale «forma di pensiero» avanzata da Cassirer[75] — ma un ruolo non secondario hanno i risvolti teorici formulati dal Bergson de *Les deux sources*[76] — Cantoni vede nel pensiero primitivo una «condizione permanentemente operante al livello fondamentale dell'esperienza umana», con la risultante immediata che per il filosofo milanese è possibile constatare l'insorgenza episodica della mentalità primitiva «in tutte le nostre attività»: pratiche cultuali e ritualistiche, credenze, fedi, superstizioni. L'uomo moderno non appare dunque esente dal mito, né risulta diametralmente opposto dall'uomo arcaico: «tra pensiero primitivo e pensiero civilizzato-razionale si dà una relazione di coesistenza e di reciproca influenza attiva, attuale, operante»[77]. Favoriscono tale transizione teoretica e speculativa nel pensiero di Cantoni principalmente due fattori: l'apertura, come già

Croce, particolarmente critiche appaiono ai suoi esordi, nell'opera del '41, le osservazioni espresse verso la sociologia francese di Lévy-Bruhl, e severe le riserve nei confronti della metodologia cassireriana e connessi sviluppi teoretico-speculativi. Per una comparazione tra la filosofia di De Martino e Cantoni vedi: M. Cappuccio, *Numerazione concreta e origini dell'aritmetica*, pp. 115-118; F. Remotti, 'I primitivi in noi: l'antropologia di Remo Cantoni', in C. Montaleone; C. Sini (a cura di*), Remo Cantoni. Filosofia a misura della vita* (Milano: Guerini 1993), pp. 81-90. Diversa la posizione assunta dal filosofo crociano a pochi mesi dalla pubblicazione dell'opera. De Martino mostra, gradualmente, dubbi e incertezze sulla tradizione storicista idealista crociana, un allontanamento che è segnato anche da un parziale avvicinamento ad Antonio Banfi e alla sua scuola. Di tale presunta relazione è rimasta un'unica lettera, scoperta negli anni '90 da Carlo Ginzburg, datata febbraio 1941 che De Martino indirizza a Banfi. In essa il filosofo afferma come «la vita dello spirito sia in realtà cosa molto più complicata e ricca di quel che appare quando ci si ostini a vederla attraverso «le quattro forme», mostrando un decisivo avvicinamento, come dichiarato dal medesimo a Banfi, all'opera del filosofo tedesco Ernst Cassirer. A tal proposito l'articolo di C. Ginzburg, 'Momigliano and de Martino', *History and Theory*, 30. 4 (1991), 37-48.

[74] Riguardo a una tale discrepanza teoretica col pensiero di De Martino, Cantoni dichiara: «ho lasciato il problema (del mito e del primitivo) aperto col risultato di potermi valere positivamente delle ricerche di tutti gli studiosi più illustri, da Lévy-Bruhl a Durkheim, da Otto a Cassirer, da Bergson a Blondel, a Klages, a Davy, a Brunschvicg, a Essentier». Cantoni, 'Risposta', *Studi Filosofici*, 4 (1942), pp. 359-360. Vedi inoltre: Cappuccio, *Numerazione concreta e origini dell'aritmetica,* p. 116.

[75] Ferrari, *La filosofia all'Università Statale e la cultura milanese*, pp. 62-63.

[76] I riferimenti all'opera del 1932 del filosofo francese emergono estensivamente nei 'Primitivi' di Cantoni in entrambe le edizioni (1941; 1962).

[77] Cappuccio, *Numerazione concreta e origini dell'aritmetica*, p. 116.

sottolineato, del filosofo al dibattito europeo novecentesco che, nell'arco del quindicennio precedente, aveva considerevolmente allentato, da diverse angolature disciplinari, lo stacco temporale, sociale e psicologico intercorrente tra il primitivo e il moderno, formulandone i termini di una continuità o contiguità epistemologica (Cassirer; Bergson; Lévy-Bruhl); secondariamente la funzione rivestita nei termini di una tale apertura e vocazione filosofica dalla figura di Antonio Banfi. La «filosofia della cultura»[78] promossa dal docente milanese nel corso degli anni '30, e il suo graduale accoglimento delle istanze provenienti dai più disparati ambiti del sapere, in una continua, progressiva integrazione di varie forme del conoscere, di vari nuclei di senso, aveva permesso la conoscenza, già a partire dagli anni '20, di autori spostati rispetto all'asse della filosofia ufficiale italiana di allora, quali potevano essere Lucien Lévy-Bruhl e Ernst Cassirer[79]. In questo quadro in cui la filosofia veniva intesa quale luogo di comprensione delle diverse fenomenologie culturali, il filosofo milanese realizzava un graduale avvicinamento disciplinare alle scienze antropologiche e etnologiche, e poneva al centro di tali interessi interdisciplinari il mito, essendo il mito, per Cantoni, quell'elemento o categoria che, «a varia guisa», si insinua, «penetra», in « tutte le culture»[80].

---

[78] Il concetto di una «filosofia della cultura» è neo-kantiano e, nello specifico, cassireriano. Minazzi afferma che del resto Antonio Banfi «è considerato in Europa una sorta di 'Cassirer italiano'». Vedi Minazzi, *Il razionalismo critico della «Scuola di Milano»*, p. 23.

[79] Come è stato già evidenziato, il relativo «isolamento» di Banfi rispetto al contesto idealista crociano permette al docente di accostarsi, con largo anticipo, ad autori poco diffusi nel background italiano conservatore degli anni '20. Si veda Fabietti, *Filosofia della cultura e spazio antropologico*. Per il ruolo fondamentale rivestito da Banfi nella formazione di Cantoni: C. Montaleone, *Cultura a Milano nel dopoguerra. Filosofia e engagement in Remo Cantoni* (Torino: Bollati Boringhieri, 1996); F. Papi. 'Remo Cantoni: Filosofia a misura della vita', in *Vita e filosofia*, pp.189-214; Ugo Fabietti, come già menzionato, si focalizza sull'influenza che Banfi ha avuto su un filosofo quale Cantoni, in particolare relativamente alla figura di Lévy-Bruhl, conosciuto da Banfi già nei primi anni '20. Per quanto concerne Banfi e l'influenza che Ernst Cassirer ha esercitato nel suo apprendimento e percorso filosofico si veda l'articolo di Ferrari, *La filosofia all'Università Statale e la cultura milanese*, e lo studio di Papi, *Vita e filosofia*. Relativamente alla relazione Cantoni-Cassirer, via Banfi, è inoltre rimasta una lettera del 16 settembre 1939 (posteriore, dunque, alla discussione di tesi di laurea avvenuta nel 1938 — sessione estiva) in cui Cantoni scrive al professore milanese: «Sto mandando avanti quei miei studi sul problema dei simboli e cerco di penetrare la vita del simbolo in tutte le sue forme tenendomi il più possibile «aperto». È un problema magnifico e pieno di prospettive e sul quale mi pare che in Italia si siano scritte solo delle banalità. lo vorrei svolgere il punto di vista di Cassirer che vede nel segno il medium tra il sensibile e lo spirituale e crede di poter ricondurre ad un'unica funzione spirituale la complessa vita dei simboli. Ma di questo parleremo a voce!» Il testo è contenuto in: C. Pavese; E. De Martino, *La collana viola. Lettere 1945-1950,* a cura di P. Angelini (Torino: Bollati Boringhieri, 1991).

[80] Cantoni, *Studi Filosofici*, 4 (1942), p. 360.

L' ampio itinerario culturale delineato ci offre un supporto critico indispensabile per orientarci nella complessa e multiforme materia dell'*Adalgisa* e tracciare alcune coordinate critiche di riferimento in relazione al 'mito' e alle modalità con cui questa peculiare categoria, posta al centro di interessi speculativi diversificati, penetra nell'ermeneutica predisposta dall'autore.

Gli incontri e le frequentazioni con Banfi – che coprono l'intero arco gestazionale dei 'disegni' milanesi — hanno indicato a Gadda almeno quattro percorsi decisivi:

1. una alternativa teoretica al quadro di filosofie e metafisiche al tempo dominanti, attraverso il vivo dialogo con le correnti del pensiero moderno – dal neo-kantismo al neo-positivismo, dalla fenomenologia all'esistenzialismo.
2. la chiarificazione di una metodologia 'aperta' che, andando oltre ogni sterile categorizzazione, appare maggiormente sensibile a una «pluridimensionalità delle forme culturali», ovvero a una integrazione e organizzazione di forme del sapere diversificate.
3. il conseguente accostamento a discipline umanistiche e aree culturali per lo più trascurate nell' ambito nazionale quali: la psicologia, l'antropologia, l'etnologia o la sociologia.
4. un accesso privilegiato al dibattito epistemologico contemporaneo sul mito.

Quale opera che si propaga lungo un esteso decennio temporale, l'*Adalgisa* raccoglie inevitabilmente parte degli stimoli e delle suggestioni che Gadda percepisce e vive all'interno del background storico milanese degli anni '30. In questo clima intellettuale variegato, complesso, accanto agli ultimi bagliori di una tradizione positivista ormai volta al termine, maturano istanze e concezioni culturali nuove, espressioni e tendenze teoretiche in cui è facilmente avvertibile l'incentivo offerto da indirizzi filosofici e scuole di pensiero 'europee'. L'empirismo di stampo positivista, ancora tenacemente preservato e rappresentato in *L'Adalgisa* da istituzioni quali il «Politecnico» e il «Circolo Filologico Milanese» — fondazioni entrate «largamente nel senso comune cittadino, a rafforzarne i connotati di prammatismo

fattivo»[81] — , si amalgama a una temperie culturale «inzuppata d'entropia»[82], in cui convergono andamenti filosofici, vecchi e nuovi, che si fondono nel testo in una sorta di osmosi ibrida. Agli ostinati rappresentanti di un ingenuo scientismo — ritratto dall'autore oramai più per desuetudini e carenze che per «meriti» effettivi[83] – Gadda affianca la presenza testuale dei 'nuovi' laureandi di filosofia alla Statale: gli stabili frequentatori di un classico spinozismo, i raffinati estimatori del neo-kantismo marburghese, i proseliti dell'avanzato filone esistenzialistico[84]. Ciò in concomitanza con l'uso di un linguaggio che vada oltre la «trasparenza oggettiva della concettualizzazione», di un concetto che «pure nella sua legittimità, tocca il suo confine»[85], ma si estenda alle «scienze dell'uman vivere», a quei «multipli e moltiplicati sistemi delle discipline della vita»[86] – mediante le quali percorrere quanto non era percorribile con le modellizzazioni e categorizzazioni della vulgata positivista: il vivere inteso quale costruzione emotiva, affettiva, intellettuale, simbolica dell'esistenza. Fa dunque il suo ingresso nell'*Adalgisa* una terminologia dal particolare retrogusto sociologico, antropologico, estensivamente filosofico, primariamente finalizzata ad analizzare le pratiche del vivere quotidiano nel complesso delle sue relazioni sociali e abiti mentali più diffusi, nella trama di abitudini, consuetudini, conformismi, propensioni inconsce, arcani pregiudizi, ostinate reticenze che, «nell'insieme delle dinamiche intersoggettive, costituiscono il *plenum* dell'esistenza»[87]. In tale contesto la Milano di Gadda rivive sotto i segni di una fungente presenza del primitivo, in cui le strutture normative e i significati assiologici della vita associata emergono quali esperienze pregresse di una comunità primordiale, di cui l'autore rivela progressivamente la genesi umana e sociale. Le vie della «metropoli industre»[88] si arricchiscono allora di una ritualistica tribale, indigena, che l'autore sviscera nelle forme

---

[81] Spinazzola, *Scrittori, lettori e editori nella Milano fra le due guerre*, p. 22.
[82] Gadda, 'Un «concerto» di centoventi professori', in *A*, p. 457.
[83] Donnarumma, *Mito e demistificazione*.
[84] Tra i partecipanti del concerto Bartholdi-Stangermann Gadda elenca: «Giovani violoncelli, del Conservatorio, pianiste e relativi mosconi, laureandi in filosofia, esistenzialisti, neo-kantiani, spettinate studentesse di pediatria o lettere». Gadda, 'Un «concerto» di centoventi professori' , in *A*, p. 456.
[85] Papi, *Vita e filosofia*, p. 190.
[86] *VM*, p. 634.
[87] Papi, *Vita e filosofia*, p. 192.
[88] Gadda, 'Un «concerto» di centoventi professori', in *A*, p. 456.

elementari di culto, nelle usanze e norme «totemiche», nelle prassi pragmatiche di fede che — spontaneamente, volontariamente, necessariamente — coinvolgono la vita comunitaria dell'élite milanese-lombarda, garantendo ad essa l'unità funzionale del gruppo, la preservazione intatta del «clan». In queste adempienze il mito non appare quale mera sopravvivenza indebita o interferenza anacronistica, anomala, pertanto ingiustificabile all'interno delle forme della vita culturale moderna, ma rappresenta per Gadda quel vissuto arcaico, quella «simulazione pervicace, antica», «primigenia»[89], tuttora presente e viva in noi. In tale approccio speculativo, l'autore pare dunque convogliare nell'*Adalgisa* una pluralità di situazioni antropologiche, una sensibilità, un gusto sofisticato per il 'mitico' e il 'primitivo' non riducibile né alla visione parziale dell'intellettualismo scientista né alla tradizione storicista idealista, ma avvicinabile — con un'ottica critica d'eccezione per i tempi — agli esiti epistemologici del 'Mythos-Debatte' contemporaneo precedentemente illustrato.

Basandoci su questi presupposti, si illustreranno ora più da vicino i modelli, i costumi, le idee, i comportamenti emergenti dal tessuto sociale della piccola e media borghesia milanese, e descrivere modalità e funzionalità mediante le quali il mito, solidale con il rito, penetri in un tale scenario clanico-tribale.

3.3. «Nel soma della somaresca tribù»

> Questi, nel giorno di domenica 28 aprile 1931 di Nostro Signore alle ore 16 precise, questi erano i Lattuada, i Perego, i Caviggioni, i Trabattoni, i Berlusconi, i Banbergi, i Dadda, i Frigerio, i Tremolada, i Cormanni, i Ghezzi, i Gnocchi, i Gnecchi, i Recalcati, i Ghiringhelli, i Cavenaghi, i Pini, i Tantardini, i Comolli, i Consonni, i Repossi, i Freguglia. Coniugati fra loro, imparentati fra loro, associati fra loro. Con le fedeli domestiche, se pure esalate in quel momento verso i liberi ippocastani e cieli sui bastioni di Porta Orientale, verso i caporaleschi madrigali della domenica: con le balie, ampie e costose venute di Belluno o di Clusone: torquate d'ambra o di filigrana, d'argento o d'oro: insignite d'armille di corallo, d'argento. Gocce di sanguinei coralli ai due lobi e festante addobbo di merletti e di gale sopra il velluto color pavone del corsetto, sopra lo scarlatto grigio delle lor gonne. Con le cuoche, gli autisti, i portinai, moglie, marito e prole, con le signorine, i commessi, el fatorin de studi, e i vecchi struscioni della «Confidensa» da lustrare i parquets, un paio di volte la settimana. Con le levatrici diplomate, specialiste in Comolli, maschie di mano e di volto, di voce e d'anima. Col dottor Piva, che, nei casi più semplici, «el comandava l'oli d'oliva ». Con ville in Brianza, o ne' laghi: col

[89] C. E. Gadda, 'Verso la Certosa', in *SGF I*, p. 269; *A*, p. 519.

> parafulmine de la villa, che non si sa bene se funziona o no, se tira i fulmini in barca o se li ribalta invece sui corni ai vicini, bisognerebbe dimandarne uno pratico, l'elettrotecnico di famiglia: lui solo potrà darvi un parere un po' preciso. Col custode della villa, che si dimanda Garbagnati Prudenzio. Col Gatto del Prudenzio. Col cane-lupo a pensione dal Garbagnati, che la notte famosa del rubalizio, però, si è dimenticato di abbaiare. E un mese dopo, povera bestia! è morto dal dispiacere[90].

Raccoltesi nel giorno di «Nostro Signore» 28 aprile 1931, le esclusive élites ambrosiane si avviano al consuetudinario concerto domenicale al Conservatorio Giuseppe Verdi di Milano. Onde di signoroni serissimi, capifamiglia impettiti, matrone con 'chignon', fanno il loro ingresso al concerto Bartholdi-Stangermann, settimo appuntamento «orchestrale della stagione»[91]. L'avvenimento rituale, un obbligo per le migliori famiglie di Milano, supera le aspettative di una comune serata mondana e si distingue, viceversa, quale luogo della «concordia tribale», nel quale si consuma il «senso del dovere» borghese[92] e si ribadisce la propria identità di classe — con un continuo «congratulare l'un l'altro», con lo stuolo processuale di «domestiche» e «balie», con il «cicìp e ciciàp» delle signore lombarde[93], con un corredo tangibile di tendenze o modelli estetici la cui adesione è sintomatica di un vivere propriamente borghese e parte integrante del suo status sociale. È il momento nel quale la «società musogonica» celebra, ampiamente, sé stessa e «il proprio essere tribù», «il proprio condividere valori e disvalori, il proprio riconoscersi come ceto solidale e compatto»[94].

La 'tribù' o 'clan' — è questa la terminologia che emerge, con maggior frequenza, all'interno dei 'disegni' lombardi — costituisce lo spazio sociale e l'epicentro spirituale in cui convergono abitudini, consuetudini e convenzioni del *milieu* borghese rappresentato da Gadda nei quadri milanesi dell'*Adalgisa*. È all'interno di tale microcosmo culturale che Gadda

---

[90] Gadda, 'Un «concerto» di centoventi professori', in *A*, p. 468.
[91] Gadda, 'Un «concerto» di centoventi professori', in *A,* p. 443.
[92] «Un giocoso "tiremm innanz" gli si era insediato nell'anima al pensiero di essersi potuto svincolare dal concerto, che non lo interessava affatto, come nessun concerto del resto, ma lo agganciava ogni volta con l'arpione senso del dovere, rappresentato in sede lombarda e borghese dalle quattordici lire a persona che veniva a costare in abbonamento.» Gadda, 'Un «concerto» di centoventi professori', in *A*, pp. 447- 448.
[93] «Dentro, nel sinfoniale di gesso caramellato, era un pissi pissi da non dire: un cicìp e ciciàp, una chiàcchiera, un passeraio, di un par di migliaia di passeri e passere, in attesa del loro becchime sviolinativo». Gadda, 'Un «concerto» di centoventi professori', in *A*, p. 455.
[94] Donnarumma, *Gadda e Milano. Mito e demistificazione.*

sintetizza l'ethos dell'intera comunità lombarda, dispiega le sue norme di vita e di comportamento pratico, amalgama, in un coacervo indifferenziato, i suoi istinti ed emozioni, culti dogmatici e rituali. La risultante è una sorprendente affinità e consonanza di modelli culturali e sociali emergenti dal contesto lombardo degli anni '30: i vari 'clan' rappresentati nell'*Adalgisa,* dai 'Lattuada' ai 'Caviggioni', dai 'Cavenaghi' ai 'Trabattoni', tutti «coniugati fra loro, imparentati fra loro, associati fra loro» [95], risultano uniti da una intima solidarietà organica, quasi fisiologica, che trapela attraverso la fitta rete di condivisioni genealogiche, l'aderenza a severi vincoli matrimoniali, e la conformità a un patrimonio di costumi, 'riti' e 'formule' «prettamente ambrosiane»[96], trasmissibili, «nella giungla degli indirizzi e delle omonimie»[97], di generazione in generazione. Il sottile gioco di parentele e conoscenze che attraversa, con linea di continuità, i vari quadri, messo in pratica dall'autore mediante la descrizione del groviglio o «gomitolo degli zii e delle zie, dei consuoceri e consobrini, dei figliocci e delle madrine, dei nipoti Pieri o Carli» — tutti legati da «legittimo e regolamentare coniugio» o da comuni «cromosomi gallici»[98] — enfatizza ulteriormente i tratti di una società chiusa e tradizionale, che rivive sotto i segni di un modello retrospettivo di comunità primitiva[99], all'interno di un sistema rinforzato da stereotipi culturali e costruito sull'adempimento alla medesima rete di valori, manie o futili ossessioni lusingatrici: «salotti, alberghi, piroscafi, e monti e spiagge balnearie e marciapiedi dell'avenida»[100].

---

[95] Gadda, 'Un «concerto» di 120 professori', in *A*, p. 458; p. 468.
[96] Gadda, 'Quattro figlie ebbe e ciascuna regina', in *A*, p. 357.
[97] Gadda, 'Un «concerto» di 120 professori', *A*, p. 413.
[98] «Nei loro cromosomi in tumulto i discendenti del gagliardo re Belloveso o del prode Viridumaro»; «i cromosomi gallici e i langobardici si scontravano e ribollivano dentro vene ricche». Gadda, 'Un «concerto» di centoventi professori', in *A*, pp. 451-52.
[99] Caratteri quali l'esogamia, il legame di consanguineità tra i membri clanici, la condivisione collettiva ritualistica di miti all'interno del sistema primitivo tribale sono evidenziati dagli studi della sociologia francese e, nella fattispecie, dal sociologo Emile Durckheim nel lavoro *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) e del sociologo, filosofo e antropologo francese Lévy Bruhl, in particolare nei lavori degli anni '30: *La mythologie primitive* (1935); *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931); *L'expérience mystique et les symboles chez les primitives* (1938). Su un piano prettamente speculativo, il perseverare di determinate inclinazioni primitive e tribali nell'ambito della coscienza moderna sono state trattate dal filosofo francese Henri Bergson nel suo ultimo lavoro *Le deux sources de la morale et de la religion* (1932); più specifico sul mito e sul ruolo sociale all'interno delle comunità viventi totemiche vedi i lavori di Ernst Cassirer: *La filosofia delle forme simboliche* , specialmente il capitolo 'La formazione del senso dell'io dal senso mitico dell'unità e della vita', pp. 245-306; oppure il compendio su mito e religione all'interno de *Saggio sull'uomo*, pp. 149-201.
[100] Gadda*, L'Adalgisa*, nota 12, in *A*, p. 439.

Dai dieci disegni emerge così un archivio umano di situazioni e una vasta casistica empirica di miti, «ora risibilmente inconsistenti», «ora terribilmente ingombranti»[101], ora visibilmente rassicuranti, finalizzati a preservare lo statuto del 'clan' e tutelare la sua conservazione e riproduzione. Tra le tante «parvenze o macchinazioni» del clima sociale lombardo, il mito del possesso — i «preziosi» della Maldifassi – l'ossessione proprietaria per le ville in Brianza; la «mania dei bagni da sole» o il «culto religioso dei parquets» [102]; il mito o «bernoccolo dell'ingegnere»[103]; la fissazione per il dottor Piva[104]; la fatua mondanità che circonda l'ambiente dell'*Adalgisa* con la «cortina dei sorrisi o attenzioni» di una classe divorata dal culto del sé e dall'attaccamento idolatrico ai medesimi modelli estetici o comportamentali che sanzionano il gusto e lo sottopongono a un impietoso giudizio collettivo: «con l'aspetto vale il vestito [...]. Col vestito, la salute, l'intelligenza»[105]. Il tono della rappresentazione è largamente satirico-moraleggiante, se non fosse che a bilanciare il controcanto ironico e dissacratorio della narrazione interviene puntualmente la acuta disamina critica e investigatoria gaddiana. Le voci di risentimento etico, che affiorano soventemente nei confronti di una vacua, inconsistente, superficiale «ritualistica borghese»[106], vanno infatti di pari passo alla volontà dello scrittore di sviscerarne i sottesi ingranaggi, di inquadrare quel complesso di usanze, di valori, di significati tipici della cultura di appartenenza borghese all'interno di una più estesa analisi socio-antropologica, in cui evidenziare le regolarità strutturali e funzionali dell'organizzazione sociale, e, a un livello più profondo, i fattori psicologici e i bisogni fondamentali che sorreggono la medesima società e ne assicurano l'esistenza. Emergono così i tratti, nell'*Adalgisa,* di un complesso sociale omogeneo, e geograficamente stabilito, in cui i singoli membri della «combriccola»

---

[101] E. Melfi, *Per leggere C. E. Gadda* (Roma: Bonacci, 1986), p. 50.
[102] Gadda*, RRII*, nota t, p. 496; Gadda, 'Strane dicerie contristano i Bertoloni', in *A*, pp 405.
[103] Il mito dell'«ingegnere tendenziale, ingegnere onorario»: Gadda, 'I ritagli del tempo', in *A,* 409.
[104] Il dottor Piva è una presenza fissa, un mito tra i membri della tribù milanese. Si veda in *Quando il Girolamo ha smesso*: «Donna Elsa pensava a una "cura jodica", e al dottor Piva, "il nostro dottore"». *A*, p. 322.
[105] *P*, p. 21; *EP*, p. 331.
[106] *C*, p. 764.

lombarda[107] risultano vincolati dall'adesione incondizionata a un esteso sistema di norme sociali e passatempi culturali, dalla sacrale condivisione tribale di essenziali, irrinunciabili, attimi di 'vita'. All'interno del 'disegno' *I ritagli di tempo* a risultare particolarmente significative sono, pertanto, le maniacali spartizioni, da parte dell'entourage borghese, di medesimi svaghi e momenti ricreativi: tra i Caviggioni, e lignaggi concomitanti, tutti si avvantaggiano della lettura del *Guerin meschino*, ad esempio, e si applicano con «costanza imperterrita» e «indefessa tenacia» nello studio del tedesco[108]:

> [I Caviggioni] Accudivano a studiare il tedesco fin dalla prima giovinezza, o addirittura dalla puerizia con la Fräulein, da loro denominata Fräulein: e seguitavano poi a studiarlo per tutta la vita, come l'autore di queste note: tralasciando però di commetter l'imprudenza d'arrivare a impararlo, come l'autore di queste note, con che non avrebbero più potuto perseverare a studiarlo. Una «indefessa» tenacia — la costanza imperterrita dei volitivi — perdurava anni e decenni a riempire «con un po' di tedesco» i loro «ritagli di tempo». Era proprio nei ritagli, tra una telefonata e una scampanellata, che si abbandonavano alla seminagione d'alcuni grani, poco alla volta, d'una interminabile semenza de' più variopinti schauben, shrob, geschroben: e un'ora poi tutti i sabati, dopo l'òasi del Guerin Meschino.
> Non solo: ma per meglio cavare allo studio delle lingue «che oggi è la base», dopo lungo tentennare e tergiversare , computato il pro e il contro, e presa cognizione elencatoria di tutti i vantaggi e benefizii filologici che se ne ponno ritrarre, finivano quasi regolarmente per incappar soci della Biblioteca Linguistica[109].

Ma identiche appaiono anche le predilezioni claniche per istituzioni associazionistiche, medesime le frequentazioni di club e istituti caritativi[110]; imperdibili le partecipazioni ad eventi culturali e conviviali d'élite. Tutti aderiscono, ad esempio, alla ordinaria visita settimanale al 'Circolo Filologico linguistico', un rituale irrinunciabile del sabato milanese che emerge quale momento di ritrovo dell'«antica cerchia» lombarda:

> Che ressa, ogni sabato, in biblioteca! Il bibliotecante di turno ha un bel rintuzzare gli assalti e l'impeto degli aggressivi Caviggioni, che, in drappo ricco, avidi d'ogni sapere, gli sottopongono le schèdule delle loro richieste terzopiano, concomitanti con quelle dei

---

[107] Gadda, 'L'Adalgisa', in *A*, p. 316.
[108] Gadda, 'I ritagli del tempo', in *A,* pp. 413-414.
[109] Gadda, 'I ritagli di tempo', in *A*, p. 412.
[110] Tra le diverse associazioni o istituzioni menzionate da Gadda all'interno dei 'Disegni milanesi' ricordiamo: L'«Associazione massaie» (*Quattro figlie ebbe ciascuna regina*); la «Società Patriòtica»; «Famiglia Artistica Meneghina»; la «Tazzinetta Benefica» e il rinomato «Circolo Filologico milanese» (*I ritagli di tempo*).

> Perego, dei Biraghi, dei Malfidassi, dei Corbetta, dei Rusconi, dei Bernasconi, dei Trabattoni, dei repossi, dei Comolli, dei Lattuada, del Gaddus. Soci della Biblioteca di Linguistica oltre un Gaddus, sono due Corbetta, tre Perego, e sei caviggioni: fra le schede verdi e le bianche il valente bibliotecario-capo si irretisce nella giungla degli indirizzi e delle omonimie, rispettivamente potenziati potenziati dalle omonime delle paternità e dai geniali doppioni e triploni della toponomàstica urbana: il Perego di Via Giulio Carcano si chiama Filippo e il Perego di Via Filippo Carcano si chiama Giulio[111].

Più che tendenze momentanee dettate dal gusto o dalla voga del momento, dunque finalizzate a una funzionalità essenzialmente decorativa, tali abitudini o consuetudini squisitamente lombarde si presentano quale risultato di un esercizio simultaneo e incondizionato di fede da parte della comunità tribale, la quale tende a costruire attivamente l'esperienza quotidiana mediante interazioni collettive che le conferiscano un senso, un valore, un ordine, e mediante le quali rinforzare la moralità e l'unità coesiva del gruppo. Si veda a titolo esemplificativo il clima liturgico che avvolge il weekend milanese dei Caviggioni, con la consuetudinaria 'degustazione' del «Guerino», il periodico satirico e umoristico che spopolava al tempo tra i 'clan' milanesi, e la correlata visita alla sua redazione e stamperia di via Solferino[112], anch'essa luogo di ispirazione e preghiera, al quale ogni «membro» e «adepto»[113] comunitario rivolge il proprio personale, settimanale, tributo:

> Benché ingegneri, i Caviggioni erano entusiasti del Guerin Meschino per tradizione di famiglia: questo Aristofanone ebdomandario dell'ultimo ottocento, o primo novecento che fosse e aspettavano con animo e curiosità sempre verde il weekend-milanese: nel corso delle cui placide ore [...] avevan poi modo di persuadere a se stessi una cosa di cui del resto eran già certi in anticipo. Che anche il cranio di un ingegnere, può, se vuole, offrire un conveniente ricetto alle muse di via Solferino, e tributar loro, adeguate, le onoranze del sabato, in un clima eupèptico e cerebrativo al medesimo tempo: cioè il più proprio alle chilìfere vacanze dell'umanità[114].

Gadda descrive una società stazionaria cullata in un complesso di abiti o disposizioni mentali che si ripetono, incontaminati, in un lento trascorrere generazionale, ma che

---

[111] Gadda, 'I ritagli del tempo', in *A,* pp. 413-414.
[112] La redazione e stamperia di questo giornale umoristico milanese, fondato nel 1882 e nato per iniziativa del poeta Carlo Borghi e, tra gli altri, del critico teatrale Giovanni Pozza, sono situate in via Solferino, come il medesimo Gadda appunta diligentemente alla nota 4 di 'I ritagli di tempo', p. 420. Il periodico milanese «Guerin Meschino» trasse il nome dal noto romanzo cavalleresco medievale, in otto libri, di Andrea da Barberino (1473).
[113] Gadda, 'I ritagli di tempo', in *A*, p. 414.
[114] Gadda, 'I ritagli di tempo', in *A*, pp. 412-413.

appaiono, altresì, altamente indicativi di una dimensione della natura umana e di una sua tendenza a colmare il vuoto emotivo, esistenziale, attraverso il mantenimento e la ripetizione di determinati atti ed esperienze. I termini «eupèptico» («che stimola la digestione») e «chilìfere» («digestivo, che favorisce una sana e distesa digestione») non fanno che rinforzare i caratteri di società divorata da appetiti 'fagici', la quale introietta miti e modelli autoreferenziali, instaurando così un alone di protezione tra gli aderenti al gruppo[115]. «La cara abitudine, "le mie care abitudini" — ribadisce l'autore — erano il bozzolo prediletto dove s'imbozzolavano tutti (i componenti) della famiglia»[116], una affermazione che si traduce nell'*Adalgisa* in una disposizione spontanea del nucleo sociale lombardo ad appropriarsi, quasi in una modalità inerte e passiva — prodotto di una causalità naturale — di, più o meno futili, consuetudini, idee o attività. Nel disegno milanese «Quando il Girolamo ha smesso», il fallimento della Confidenza, la ditta dei fratelli Luigi e Pietro Borlotti incaricata, da generazioni, della lucidatura dei parquets nei migliori 'interni' di Milano, provoca uno sconvolgimento psicologico senza precedenti nella trama domestica del clan, che scalfisce profondamente le piccole consuetudini delle nobildonne lombarde e, più estensivamente, l'intera vita della comunità:

> A lucidare i parquets, in casa Cavenaghi, era sempre venuta la «Confidenza», come in tante altre case, del resto. Be' ...le migliori di Milano... Ossia, venuta...Inviava ne' debiti giorni i suoi agenti specializzati. [...] Ma tutt'a un tratto, che è, che non è, la «Confidenza» aveva amaramente deluso le vecchie famiglie, le vecchie case: e non dirò vecchie, ma giudiziosamente mature signore che, adorne di sardanapaleschi orecchini da 50000 lire l'uno (detti nel Sàlgari «nocciuole di brillanti»), avevano a lei confidato lor anima, «tanto bisognosa di appoggio». In manus tuas, Domine, deposui animam meam[117].

---

[115] Per le definizioni dei due vocaboli menzionati si veda: P. Italia, *Glossario di Carlo Emilio Gadda 'milanese'. Da «La meccanica» a «L'Adalgisa»* (Alessandria: Ed. dell'Orso, 1998), pp. 110; 60. Il glossario ('A Gadda Glossary') è altresì riproposto parzialmente su *EJGS*: <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/resources/glossaryindx.php>.
[116] Gadda, 'L'Adalgisa', in *A*, p. 520.
[117] Gadda, 'Quando il Girolamo ha smesso', in *A*. pp. 301-303.

Così, accanto al mito della «Confidenza» e associato culto dei parquets milanesi si veda la costante ossessione del clan Cavenaghi per il personale domestico al femminile, acquisita a «legge» o «norma assoluta», «inderogabile», nel percorso generazionale:

> I Cavenaghi avevano si può dire per legge, tramandata di generazione in generazione lungo le varie intrefolature del clan, avevano per norma assoluta e inderogabile che le persone di servizio — così umanamente accolte — a spolverare la santità un po' malinconica dei Lari, a mutar l'acqua al canarino — dovessero essere delle ragazze «fedeli e affezionate». [118]

All'interno del *milieu* lombardo prevale dunque l'esigenza di contrarre abitudini, codificare norme, istituire pratiche rituali e liturgiche che garantiscano la coesione sociale e preservino l'unità funzionale del gruppo nel tentativo di organizzare mediante quadri categoriali o forme culturali provviste di universalità, il mondo dispersivo e diversificato dell'esperienza sociale e collettiva.

Nel rappresentare il piccolo aggregato etnico borghese e il patrimonio ancestrale di miti, credenze e tendenze consuetudinarie, che avvolgono emotivamente la quotidianità del *clan,* Gadda appare altamente debitore di stimoli provenienti da un ambito di studio nella fattispecie socio-antropologico. Dal terreno speculativo delle scienze umane lo scrittore trae indicazioni per intendere le strutture normative e i significati assiologici della vita associata che assicurano la stabilità e l'ordine della compagine sociale e ne regolano le dinamiche di culto. Lo stesso scrupolo documentario che trapela dall'ingente mole di dati storico-etnografici raccolti e classificati attraverso i dieci quadri dall'autore e ripercorrenti la «storia del costume» milanese-lombardo[119], riflette i tratti di una severa indagine sul campo in cui Gadda ripercorre gli elementi di un ethos e etnos propriamente borghese, sempre attingendo dalla vitalità e concretezza della realtà sociale del tempo, ed esemplificando abitudini e tradizioni in una modalità di osservazione partecipante. Il ricco apparato di note di cui i singoli disegni dispongono, prodotto per lo più a ridosso dell'imminente pubblicazione del 1943, ricostruisce

---

[118] Gadda, 'Quando il Girolamo ha smesso', in *A*, p. 318.
[119] Gadda, 'Un «concerto» di centoventi professori', in *A*, p. 463.

l'ambientazione storico-erudita, sociologica e filosofica della Milano tra gli anni '20 e '30[120], un fattore che, se per un verso, offrendo uno spaccato sorprendentemente realistico di cultura e società, conferisce maggior compattezza all'opera, dall'altro contribuisce a ricreare nella scrittura dell'*Adalgisa* un indiscusso sapore etnografico.

Contemporaneamente a questa accurata registrazione o classificazione del dato empirico, Gadda sottopone l'*entourage* borghese a un'attenta disamina dei fondamenti e meccanismi che muovono la sua vita comunitaria, mirando a chiarire, da un lato, quali siano i principi logici e ontologici che ne sostengono la volontà di coesione sociale, dall'altro delucidando l'effettiva funzione pragmatica e legittimante ricoperta dal repertorio mitico e di costume che emerge, con linea di continuità, dai singoli disegni. Ovunque vi sia, nell'*Adalgisa*, descrizione empirica del dato, sia esso dato sociale, psicologico o culturale, si avverte, da parte del suo autore, una chiara volontà di interpretazione, un distacco riflessivo e speculativo dal dato stesso, dunque, se vogliamo, chiara presa di posizione teorico-filosofica. Ora, traspare dagli esempi proposti come l'intera esperienza sociale della «metropoli industre» milanese[121] viva sotto il segno di una persistente presenza del primitivo, dei suoi miti, della sua vita di tribù, una vivace reviviscenza arcaica che emerge come parte dell'esperienza antropologica moderna. Lungi dall'apparire quale sinonimo di prelogismo, arretratezza o disvalore culturale — dunque quale retaggio di un certo intellettualismo positivista — l'unità tribale dispiega per Gadda il bisogno genericamente umano di regolarità, stabilità e uniformità delle forme

---

[120] In seguito alla riedizione dell'*Adalgisa* e alla decurtazione, come già menzionato, di alcuni 'disegni' (*Notte di luna* e i due tratti della *Cognizione*), Gadda precisa a Contini in una lettera del 24 ottobre 1945 la rilevanza e l'originalità delle note nell'impianto dell'*Adalgisa*: «Nella seconda edizione sono stati omessi (dall'editore, per cagioni di carta) il primo racconto, e i due espunti da «La cognizione del dolore», con relative note. Il racconto "Al parco in una sera di maggio" è inedito: e così, ovviamente, le note. Inedite prima che in volume sono certe lunghe note di "Quando il Girolamo ha smesso"; e de "Adalgisa"», in C. E. Gadda, *Lettere a Gianfranco Contini: a cura del destinatario: 1934-1937* (Milano: Garzanti, 1988), p. 219. Sulle note dell'*Adalgisa* si veda inoltre: A. Silvestri, 'Su due note dell'Adalgisa tra storia e tecnica', in EJGS 7 (2011-2017) <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/journal/supp8atti2/articles/silversconf2.php>. [accesso: 10 agosto 2020]

[121] Gadda, 'Un «concerto» di centoventi professori', *A*, p. 456.

dell'esistenza[122], rispondendo alle esigenze di una logica collettiva e di una innata necessità dell'essere di far parte di un tutto rassicurante e coerente:

> Coronata di lontane stelle, la Protettrice proteggeva la sua gente: la Salvatrice avrebbe salvato la gente. I clan dell'antica gente rivivevano confederati in un Foro, elettrificati nella società nuova e perenne. La vita di sua tribù, comune di tutte le tribù della stirpe, era un motivo reale nella partitura del destino. Ogni fabbro lavorava solerte e docile: batteva sicuro, attento. Lavorava fino a notte, per il comune bene: necessità lo esigeva[123].

Sottesa a questa peculiare circostanza empirica e dimensione antropologica vi è, dunque, una coscienza che acquista propriamente senso e consapevolezza solo in quanto parte di una comunità, di una tribù, di un determinato raggruppamento sociale, ed è all'interno di questo circoscritto perimetro di realtà che i membri borghesi instaurano la stessa «unità del sentire» o «solidarietà di vita», mediante la quale rinvigorire il forte legame esistente tra morale condivisa e organizzazione della vita sociale[124]. In questo quadro il mito, non solo accompagna tale processo di coesione collettiva, ma è l'elemento che, in un certo senso, «lo rende possibile e lo determina: ne costituisce una delle più importanti forze motrici»[125]. In quanto espressione e «oggettivazione», nel campo dell'esperienza, di una volizione o necessità interiore dell'anima, il mito rappresenta il collante, sociale e spirituale, mediante il quale rinsaldare il legame tra individuo e comunità. Il concetto è ben evidenziato da Ernst Cassirer:

> Ogni nuova posizione che l'Io assume rispetto alla comunità trova la sua espressione nella coscienza mitica, siccome essa si oggettivizza miticamente nella forma di credenza nell'anima, l'evoluzione del concetto di anima diventa non soltanto rappresentazione ma mezzo spirituale per l'atto della «soggettivazione», per raggiungere e cogliere il proprio essere individuale. [...] Il mito è esso stesso una di quelle sintesi spirituali per mezzo delle quali soltanto viene resa possibile una connessione fra l'«Io» e il «tu», per mezzo delle quali si producono fra individuo e comunità una determinata unità, [...] un rapporto di appartenenza[126].

---

[122] Vernant, *Myth and Society*, p. 235.
[123] Gadda, 'Un «concerto» di centoventi professori', in *A* pp. 460-61.
[124] Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche,* II, p. 246-248.
[125] Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche,* II, p. 246.
[126] Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche,* II, pp. 245; 248.

Il mito appare dunque l'effetto e l'atto di volontà di una coscienza individuale che solo nell'incontro con l'«altro» riesce a trovare e, più ampiamente, a determinare e ridefinire se stessa e il proprio senso di unità. «Quella gente» — chiarisce Gadda — «affocava i suoi atti verso un fine, un unico spirito la sospingeva agli atti necessari e probandi, una comune entelechìa, un'anima»[127], una condizione che viene realizzata dai membri della borghesia mediante la stabile e imperativa condivisione di una sfera di idee, opinioni, comuni occorrenze empiriche, tesa a omologare e uniformare l'identità individua e renderla parte costitutiva del sistema tribale. Il tentativo stesso di programmare sistematicamente la propria esistenza — il «disegnare "volontaristicamente" la propria traiettoria, il voler essere, il voler conferire alla propria anima una significazione programmata» [128] — con l'accesso a cariche e titoli attributivi — «la ruota di diplomi ingegnereschi, di titoli cavallereschi»[129], che contraddistinguono le «glorie» della borghesia lombarda — unitamente al rispetto delle «buone regole», la viva «fede ai programmi», la comune «lotta dell'anima»[130], dipingono l'intima necessità dell'essere di riconoscersi all'interno di una classe, di un gruppo, di una tribù di appartenenza, in cui identificare se stesso come unità, come membro gregario di una comunità nella quale i singoli aderenti condividono la medesima visione e parametro di vita[131]. La tendenziale univocità assicurata mediante la ripetizione inerte del rituale[132], immatricola l'individuo nel contesto comunitario conferendogli, a pieno titolo, uno statuto sociale.

---

[127] Gadda, 'Un «concerto» di centoventi professori', in *A*, p. 458
[128] Gadda, *VM*, p. 640. La ricerca ontologica di una tale unitarietà di vita è espressa anche nell'estratto del *Racconto Italiano* 'Notte di luna': «Non sembrava possibile rompere la meravigliosa unità di quel conoscere, la purità silente e stupita della comune preghiera. Quelle nature adempivano interamente e sempre alla lor legge, vivevano attrici, in sé medesime, di un'unica legge: che è la loro unicità di vita». Gadda, 'Notte di luna', in *A*, p. 291.
[129] Gadda, *C*, p. 638.
[130] Gadda, 'Il Castello di Udine', in *RR I,* p. 141; Gadda, 'Al parco in una sera di maggio', in *A*, pp. 499; 489. Particolarmente frequente appare la critica gaddiana all'«epitalamo borghese» che esemplifica il rispetto della 'buona regola' e «mania» tipicamente lombardo-milanese: «Aveva ammiratori infiniti, ma aveva il senso, come dire il desiderio, la manìa della famiglia: delle nozze e del consorte legittimo, delle buone regole». Gadda, 'L'Adalgisa', in *A*, p. 533». Vedi inoltre: *A*, p. 463.
[131] *C*, p. 638.
[132] Elio Gioanola registra in Gadda la presenza di «metafore del gelo» per rappresentare l'idea di una «vita imbalsamata» dall'osservanza del rituale. Vedi Gioanola, *Topazi e altre gioie familiar*i, p. 216. Ernst Cassirer parla della medesima 'inerzia rituale' come un fondamento tipico della vita primitiva:

> La fabbrica dei bàmboli e bàmbole funzionava «in pieno», «senza un attimo di sosta», mandata a tre turni. Il reparto spedizioni impacchettava settimanalmente una valanga di Carli, di Giancarli, di Sergi, di Teresine, di Marise, di Giuseppi, di Checchi, di Chicchi, di Liliane, di Anne. Adesso era la volta che usciva di fabbrica, ancora appiccicosi di vernice fresca, l'incredibile ondata dei Luciani. Formidanda fucina di uomini e di energie, ecco offriva sul mercato della vita i suoi nati, con l'orgoglio che il coltivatore una messe o una sementa vivida, sacra al domani[133].

Tale adesione, profilattica e programmata, ad una rete di obblighi, maniere, atti, consuetudini cultuali ha dei chiari effetti immunologici sulla coscienza individuale, è un «innesto» di «vaccinazione» preventiva mediante il quale la tensione patologica esistenziale viene deviata, stabilizzata e oggettivata, «senza minaccia, nella terra serena»:[134]

> Uscivan di sala, i giovani, le giovanette, come da una «lustratio» solenne, *come dal reparto di vaccinazione*: la lieve febbre enarmonica, nei loro fervidi anni, si sarebbe placata anche prima di quella dell'innesto. Al discender le scale, al percorrere l'acciottolato del cortile, o la tromba dell'andito. Dentisti e matrone li accompagnavano, li seguivano. Imbrigliando i caproncelli de' due sessi nella guardata lunga, propiziatrice, quasi nel fiato vivificatore della moderna speranza[135].

Tale effetto 'immunizzante', risultato di una rigorosa inclusione dell'individuo in un habitat culturale di appartenenza, deriva da una meticolosa riduzione della «complessità al semplice», dell'«insolito all'abituale», dell' ignoto al noto[136], un tentativo di rigorosa sistematizzazione dell'esistente che, inaugurando un orizzonte stabile di rappresentazione, preserva l'uomo dall'angoscia di ricadere in un mondo privo di significato.

«La vita primitiva sarebbe caratterizzata da un meccanismo rigido, uniforme e inesorabile. Si seguiva la tradizione e il costume servilmente, senza tergiversare, per mera inerzia mentale o spirito di gruppo. Questa idea di sottomissione meccanica di ogni membro della tribù alle leggi di essa ha costituito per lungo tempo l'assioma fondamentale di ogni ricerca intorno all'ordinamento dell'esistenza primitiva». Vedi: Cassirer, *Saggio sull'uomo*, pp. 174-175.

[133] Gadda, 'Un «concerto» di 120 professori', in *A*, p. 461.

[134] Gadda, 'Un «concerto» di 120 professori', in *A*, p. 463.

[135] Gadda, 'Un «concerto» di 120 professori', in *A*, p. 471. Enfasi mia.

[136] Interessante, relativamente al processo mitopoietico, il concetto di «immunizzazione» o «climatizzazione» sviluppato dal filosofo tedesco Peter Sloterdijk; come riferisce Consoli: «il processo mitopoietico svolge, dunque, una duplice funzione immunitaria: è tanto una risposta al bisogno di completamento culturale dell'esistenza, capace di fornire una stabilizzazione psichica e sociale, quanto l'effetto di un'abbondanza costitutiva, a sua volta una produzione culturale in grado di aumentare il *comfort* dei suoi abitanti». Si veda: D. Consoli, 'Immunizzazione, sintesi sociale e psicopolitica: il mito in Sloterdijk', in G. Leghissa; Enrico Manera (a cura di), *Filosofie del mito nel Novecento* (Roma: Carocci Editore, 2016), pp. 261-262.

Quanto appare distintivo dell'*Adalgisa,* dai tratti considerati, è dunque una volontà dell'autore di esplorare l'effettiva potenzialità esplicativa o illuminante che l'appartenenza a una stirpe, popolo, casta, o raggruppamento umano sortisce sulla coscienza umana, esplicitando il preciso compito antropologico, di 'esperienza partecipativa', collegante, fondente, da essa rivestita nell'ambito della vita culturale lombarda, con annessi risvolti ausiliatori e soteriologici conferiti dalla medesima affiliazione. «Nel corpo sociale, l'unica realtà possibile»[137]: l'esclusione dal tessuto tribale e l'emarginazione da quel «rigido, uniforme, inesorabile» meccanismo[138] di condivisione sacrale della regola e del costume sociale conduce inevitabilmente l'individuo a un destino di «dolorosa inappartenenza»[139] e tormentata estraneazione esistenziale. Il caso di Elsa, la giovane popolana introdotta nel clan in seguito all'unione con Gian Maria Caviggioni, appare in tal senso emblematico. Osteggiata, emarginata da un mondo sociale non suo, scrutata — con la «ghiotta, per quanto non confessabile comparazione»[140] — da quella tribù che la considera intrusa, illegittima, Elsa è estromessa dalla rete immunologica di rappresentazioni collettive, dalle istituzioni e costumanze che nel loro insieme costituiscono l'esperienza sociale borghese: «lei sola era stata strappata via dalla comune speranza, divelta dal credere: come stanca foglia il vento dalla chioma tempestosa del faggio»[141]. Analogo il destino riservato ad altre figure del *milieu* gaddiano: per Gonzalo l'estraneazione volontaria dall'entourage umano che circonda la signora è il termine di una sopravvivenza silenziosa e solitaria, condizione che avrà come unico approdo la morte sociale; per Liliana la sottrazione al «turpe elenco di averi» e ai vani

---

[137] Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, p. 83.
[138] Cassirer, *Saggio sull'uomo*, pp. 174-175.
[139] G. Pinotti, 'Su Elsa, Liliana, e la confraternita dei malinconici', *EJGS*, 7 (2011-2017) <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/journal/supp8atti2/articles/pinotticonf2.php> [accesso: 10 agosto 2020].
[140] «La tribù dei Caviggioni-Perego-Lattuada-Garbagnati-Ghezzi-Corbetta-Trabattoni-Gavirazzi-Santambroglio-Cavenaghi-Freguglia — era al completo: e già lasciava convergere su di lei i benefici e i caldi raggi d'una cordiale attenzione: o d'una ghiotta, per quanto non confessabile, comparazione [...]. La tribù era al completo. Le reni di suo marito appartenevano, è vero, a quella tribù. Poverino! Egli faceva il possibile per essere il più cavalleresco dei mariti: «la mia Elsa», diceva: puntando sul possessivo. Ma la musica non era il suo forte.» Gadda, 'Un «concerto» di 120 professori', in *A*, pp. 458-459
[141] Gadda, 'Un «concerto» di centoventi professori', in *A*, p. 458.

«obblighi» della tribù borghese è il presupposto che la consegnerà alla doppia condizione di ascesi etica e morte spirituale[142].

3.4 «Fedi», «liturgie», «epos» di una «collettività fabulante»

Il quadro sinora mostrato evidenzia pertanto un Gadda impegnato nella acuta disamina delle dinamiche che agitano la collettività borghese — qui eletta a *specimen* particolare di una condizione metafisica universale — e della sua intima esigenza di coesione sociale, appagata mediante l'estesa condivisione di valori, costumi, idee e convinzioni all'interno dei confini propriamente tribali. Ora succede che, nel tentativo di appagare tali inclinazioni dell'essere, di unità e coesione epistemologica, inclinazioni che l'autore descrive, per certi versi, come necessarie, ineluttabili, con importanti valenze soteriologiche, l'individuo ceda soventemente il passo a una spiccata tendenza 'fabulatoria' mediante la quale tentare di «organizzare un egoistico microcosmo in grado di garantirgli la certezza della propria esistenza»[143]. È qui che il tono puramente analitico, investigativo, in parte difensivo e compartecipativo mostrato dall'autore nelle istanze considerate, e teso a giustificare un destino umano, in fin dei conti, comune, si accompagna allo scherno, allo sberleffo, a una risoluta condanna nei confronti di una «provinciale, individualistica, superficiale, egoisticamente "fagica"»[144] cultura piccolo borghese. Nonostante i toni beffardamente oltraggiosi di satira e caricatura, mezzi mediante i quali Gadda chiaramente palesa una severa critica ideologica nei riguardi della borghesia ambrosiana, dalla scrittura traspare la volontà dell'autore di elucidare il «meccanismo interiore e proprio della vita d'ognuno», quelle «sommesse cause» e «motivi ineffabili»[145] che sottendono la natura del soggetto e vincolano il suo essere sociale. Sono riflessioni che risentono largamente di un'impostazione filosofica e

---

[142] Si vedano: *C*, pp. 565- 772; *P*, p. 105.
[143] A. Sacol citato da Antonello, *Il ménage a quattro,* pp. 57-58
[144] Antonello, *Il ménage a quattro,* pp. 57-58.
[145] Gadda, 'Al parco, in una sera di maggio', in *A*, p. 499.

richiamano il terreno speculativo, per lo più nelle sue linee conclusive, della *Meditazione milanese*. Vediamo, nello specifico, un esempio indicativo:

> «Con suo nipote!» […] Come si capì dopo (per l'ovvia isterési onde veniamo a conoscer l'effetto, in rapporto all'operare d'una causa) gli accenni dello zio Gnecchi dovevano aver beneficiato d'un altrettanto ragguardevole assenso. Il chiodo senatoriale era stato ribadito dalle martellate categorizzanti di donna Eleonora, della eletta gentildonna di Via Manin. Talché il gambero, come sempre i suoi confratelli, fu costituito in totem: quindi in dogma: e per quella capacità iperbatica e permeatrice d'ogni tessuto, ch'è d'ogni nuovo dogma o neoplasma o neo-gambero, ovverosia carcinoma, o canchero, si propagò e divulgò in breve tempo, e in modo mirabile, nel soma della somaresca tribù (gnecchico-recalcato-caviggionica): e più gambero era, e più dogma divenne: dacché la tribú vige e funge come corpo uno ed unanime rispetto alla mònade centrale e gamberologica[146].

Il passaggio proposto rappresenta, per argomento, materia e complessità teoretica, uno dei più emblematici dell'*Adalgisa*. Lo sfondo è quello di *Al parco, in una sera di maggio*, disegno che continua le traversie di Elsa, la giovane sposa Caviggioni sospettata di relazione adultera col nipote accompagnatore Valerio, all'indomani della consuetudinaria serata al conservatorio di Milano. L'idea o fantasticheria dell'unione illegittima, partorita dall'immaginativa dello zio Gnecchi, ribattuta e alimentata dalle opinioni «categorizzanti» di donna Eleonora, si diffonde «in breve tempo» tra la comunità, come per contagio, quale verità o «notizia ineluttabile»[147], e provvede a rinsaldare l'unità tribale mediante l'istituzione di una «perfetta identità dei punti di vista (etico-sociali)»[148]. Il tono del passo, sebbene filtrato dall'ardita ironia dell'autore, è largamente filosofico-speculativo, un fattore che si evince dalle serie terminologiche adoperate dallo scrittore e dalla fitta rete dei riferimenti simbolico-metaforici cui esse rinviano[149]. La forza con cui un'idea, convinzione o credenza penetra e viene legittimata all'interno del tessuto sociale deriva, per Gadda, dal carattere di sacralità con cui

---

[146] Gadda, 'Al parco, in una sera di maggio', in *A*, p. 491.
[147] Gadda. 'Quando il Girolamo ha smesso', in *A*, p. 345.
[148] Gadda, 'Quando il Girolamo ha smesso', in *A*, p. 304.
[149] Per quanto concerne nello specifico il termine «gamberologico» e la suffissazione pseudo-scientifica che risulta in relazione al tono filosofico del passaggio consulta: P. Italia, *Glossario di Carlo Emilio Gadda 'milanese'*, p. 125 Per la rete dei riferimenti metaforici relativi alla terminologia menzionata: P. Marinetto, 'Mito e parodia attraverso il linguaggio di C.E. Gadda', in *Profili linguistici di prosatori contemporanei*. Quaderni del circolo filologico-linguistico padovano (Padova: Liviana, 1973), IV, 115-76 (p. 167).

essa viene interiorizzata, introiettata, assimilata — quale fede o liturgia — dai singoli individui del gruppo comunitario. La catena semantica che l'autore istituisce attraverso il simbolo del gambero-totem-dogma allude a questa specifica relazione in cui tale fissazione arbitraria, primigenia e grossolana della mente (gambero) viene elevata all'interno del corpo sociale a principio indiscutibile di fede o verità universale (totem, dogma). L'equazione stabilita da Gadda è la seguente: più tali idee o volizioni immaginifiche del pensiero appaiono senza fondamento, non rispondenti a realtà o verità, in quanto prodotti dell'immaginazione, e di una più generica fabulazione, più esse trovano attecchimento nell'animo della collettività: «più gambero era, e più dogma divenne», o, similmente a quanto esprime Bergson, più l'idea o credenza «è grossolana, più occupa materialmente spazio nella vita di un popolo» e nella coscienza comunitaria. È una *conditio sine qua non* mediante la quale la tribù realizza la propria unitarietà e conformità, attraverso la quale essa «vige e funge come corpo uno ed unanime rispetto alla mònade centrale e gamberologica». Vediamo, sulla falsariga del precedente, altre rilevanti esemplificazioni, tratte da un ristretta cerchia di 'disegni':

- Sullo sfondo suggestivo di *Al parco, in una sera di maggio,* le note e rinomate maldicenze di donna Eleonora davano vita a «quella tale diceria che serpeggiò poi per alcun tempo nella nostra città, prima che altri fatti, per quanto incerti, "venissero in luce". La diceria si tramutò in una convinzione radicata, e si epicizzò in novità chiara e venusta di motti, secondo il solito». Era «un'idea obbligata, a non dire coatta» .[150]
- Similmente, opinioni e convinzioni di Donna Carla — la zia di Doralice in *Claudio disimpara a vivere* — «erano quasi sempre d'importanza; cadevano dunque come verità o notizie ineluttabili sul deferente silenzio degli ascoltatori. A nessuno, ch'io ricordi, venne mai in mente di rifiatare»[151].

[150] Gadda, 'Al parco, in una sera di maggio', in *A*, pp. 488-489.
[151] Gadda, 'Claudio disimpara a vivere', in *A*, p. 345.

- L'esteso «fabulare», «farneticare», narrare 'epico-rapsodico' che circonda gli episodi relativi al fallimento della Confidenza in *Quando il Girolamo ha smesso*: «avidi come siamo di epos noi milanesi»[152].
- Sulla favoleggiata gola di Gonzalo Pirobutirro — «così diceva, e ripeteva poi, la gente» — «s'erano andate formando a Lukones le opinioni più strane e correvano, da assai tempo, dicerie di ogni genere. La sua cupidigia di cibo, ad esempio, era divenuta favola». «Ma i più soggiungevano che eran fisime», «fisime belle e buone» (*Strane dicerie contristano i Bertoloni*) [153].
- Travolti dal mito e dalle fole superstiziose del folklore locale, tra gli abitanti del Serruchon 'strane voci' si spargono sulla serie di inesplicabili avvenimenti che travolgono Villa Maria Giuseppina, teatro di «spettrali» e «misteriose» «apparizioni»: un «cumulo di assurdità», «sulla assurdità della villa» (*Strane dicerie contristano i Bertoloni*)[154].

A sorgere è la seguente problematica: che si tratti di idee — «fisse», «grame» o «coatte»-, «fisime» o «dicerie», «favole» o «superstizioni», tutti prodotti, per l'appunto, di un generico «fabulare», «farneticare», «epicizzare» o «favoleggiare» umano[155], esse risultano, indistintamente, per Gadda, costruzioni o convinzioni mentali meramente arbitrarie, frutto di una «imaginosa tensione»,[156] pertanto fragili, fittizie, non garantite da alcun criterio di

---

[152] Gadda, 'Quando il Girolamo ha smesso', in *A*, p. 305; pp. 310-311.
[153] Gadda, 'Strane dicerie contristano i Bertoloni', in *A*, pp 396-397. Per approfondire le tante dicerie attornianti la figura di Gonzalo si vedano pp. 398; 404.
[154] Si riporta l'intero passaggio: «Una strana voce si sparse, nel contempo, per tutte le terre e ville da Lukones al Prado, e ad Iglesias, e fino a Terepàttola e a Novokomi (e a questa, proprio, fu il colpo di grazia per gli sventurati coniugi), che nottetempo, dicevano, da misteriose luminescenze, larve, o lèmuri, notturne ali, spettrali parvenze: chi asseriva si trattasse invece d'un unico spettro, una figura immane di Vegliardo, e ogni volta il medesimo, specie le notti illuni; e di martedì e di venerdì». Gadda, 'Strane dicerie contristano i Bertoloni', in *A*, p. 388. Tra le diverse, superstiziose dicerie narrate dalla collettività nel medesimo 'disegno': «Parallelamente a ciò, nel mito e nel folklore del Serruchon si fece strada l'idea che il pianoforte sia lo strumento pericolosissimo, da carrucolar fuori in giardino senza perdere un istante, non appena si vede venire il temporale». (*A,* p. 385); «Qualcuno *favoleggiava* addirittura di un pesce-spada o pescespilla. [...] Le persone colte si rifiutarono di prestar fede a simili barocche fandonie». (*A*, pp. 397-98).
[155] Alcune delle ricorrenze sono indicate altresì da Paola Italia nel suo contributo filologico ai 'disegni' dell'*Adalgisa,* ad esempio*:* «fabulare», «fabuloso» e «epicizzarsi». In Italia, *Glossario di Carlo Emilio Gadda 'milanese'*, p. 105; p. 111.
[156] *VM*, p. 580.

veridicità o autorità morale. La «mera immaginazione o parvenza» dischiude per lo scrittore una realtà popolata di immagini spettrali, simulacri vani e allucinatori, che contaminano, contraffanno l'esperienza fenomenica, compromettendo, inevitabilmente, l'acquisizione da parte del soggetto della 'conoscenza' o 'verità'[157].

Questo inevitabile e naturale volgere dell'essere verso occultanti costruzioni, verso docili e fittizi «paradisi di scempiaggine», cela la facoltà fabulatrice quale motore ignoto che li determina[158]. La concettualizzazione teoretica qui espressa è inequivocabilmente di derivazione bergsoniana: dal filosofo francese, autore de *Les deux sources de la morale et de la religion,* Gadda, oltre a un'inconfondibile terminologia, riprende le dinamiche di un discorso finalizzato a delucidare la correlazione esistente tra la «proliferazione» immaginifica di determinati meccanismi mentali — profondamente «aberranti», «superstiziosi», «primitivi», irrimediabilmente votati all'«assurdità», all'«irrazionalità»[159] — e una loro sistematica funzionalità — biologica, psicologica, sociologica[160] — all'interno della vita dell'essere. La «fabulazione» o «finzione» — che proprio nell'opera di Bergson del 1932 fa i suoi esordi filosofici, parimenti ad annessi 'surrogati' gaddiani[161] — è l'«atto» o procedimento

---

[157] *MM*, p. 820.
[158] *VM*, p. 434.
[159] Bergson, *Le due fonti della morale e della religione,* pp. 81-83.
[160] L'ibridismo del campo di indagine è del resto sottolineato dal medesimo Bergson all'interno de *Le due fonti della morale e della religione*: vedi p. 81.
[161] Ad eccezione del saggio intitolato 'Un narratore: Bonaventura Tecchi' (1930), in cui il termine 'fabula' viene impiegato da Gadda con esplicito riferimento alla critica letteraria quale opposto di *intreccio* (*SGF I*, pp. 698-701), la prima occorrenza del termine «fabulare» («raccontar favole») contenente una chiara implicazione filosofica risale proprio agli scritti dell'*Adalgisa*, si veda nello specifico *Quando il Girolamo ha smesso*, in *A*, p. 305. Il termine è stato poi adottato con maggior intensificazione negli scritti della produzione successiva. In *Eros e Priapo* il «fabulatore» per eccellenza è Mussolini (*EP*, p. 224), con una evidente critica ideologica nei confronti del mito inteso quale espediente politico di asservimento di massa. Nel *Pasticciaccio,* «fabulante» è attributo associato a una collettività schiava di *idola* di varia natura, soggiornante tra i medesimi ozi e fantasie della tribù lombarda: i miti «si intellettualizzano nella mente in un complesso di immagini e figurazioni ossidenti». Altri esempi che ricordano il clima dell'*Adalgisa*: il 'Palazzo dell'oro', similmente a Villa Maria Giuseppina, era nell' immaginativa dei suoi abitanti, «era sulle bocche di tutti», «in tutti i cervelli della gente, una di quelle idee che diventano per collettività fantasiosa, idee coatte». Il chiacchiericcio si risolve in 'epos' fabulatorio, diventa la 'ragione' della moltitudine: «Giù seguitò la gran ciarla [....] la ragione della folla raccoglieva i trefoli delle testimonianze iniziali, dei «giuro che l'ho visto»: principiava a intortigliarli in un epos» (*P*, 28). La portinaia e le inquiline del palazzo sono tra le «più precipiti a favola» nelle quali «il patema testimoniale, appiccato il foco alle anime deflagrava ad epos» (*P*, 34); «Da quanto gli riferì Pompeo, apparve chiaro che pe tutto er vicinato le gioie della contessa Menegazzi erano passate a proverbio. Epicizzate, concupite, chiamate in causa a ogni momento dalla invidia e dalla fantasia delle donne, dei pupi. Se ne favoleggiava da anni» (*P*, p. 51).

psichico che porta alla creazione di miti o rappresentazioni immaginarie: se «efficace» — specifica il filosofo francese — questa peculiare facoltà agisce sulla percezione umana come «un'allucinazione nascente», e introduce negli aspetti più ingenui della coscienza delle potenze immunologiche e soteriologiche, esorcizzando la precarietà e contingenza fenomenica, laddove non dominabile con normali criteri di intelligibilità[162]. «La funzione fabulatrice entra — dunque — in gioco in modo spontaneo e irresistibile per fronteggiare la gravità dell'evento e il suo significato è decisivo per l'esistenza umana»[163]. Tale tendenza è orientativamente ascritta a «un funzionamento difettoso del nostro pensiero causale» o «a un regresso spirituale per cui precipitiamo, sollecitati dall'emozione, in un'età sorpassata dall'intelligenza»[164]. La fatale conseguenza, per Bergson quanto per Gadda, è l'imprigionamento in una realtà che, in tali occorrenze, risulta «sistematicamente falsa», inesorabilmente predisposta all'«errore»[165].

Siamo in un terreno speculativo naturalmente familiare, riecheggiante le considerazioni teoretiche affiorate nel saggio della *Meditazione milanese*, nelle sue linee conclusive. Qui Gadda, come abbiamo estensivamente avuto modo di evidenziare, abbandonando gli approcci 'dissolutivi' della vulgata positivista[166], si apriva a una delucidazione filosofica del mito quale modalità e tendenza originaria, primitiva dello spirito umano, arrivando a prospettarne l'intrinseca necessità e ineluttabilità nella natura dell'essere. Dietro il mito, l'insanabile bisogno di un io fabulatore di conformare l'odissea diveniristica del reale a un criterio di unicità o conformità o «certezza categorizzante»[167], l'innata predisposizione dell'essere a rielaborare e plasmare un materiale amorfo e caotico di dati sensibili in una configurazione dai contorni fissi, immutabili, monadici.

---

[162] Bergson, *Le due fonti della morale e della religione,* p. 86. Nell'opinione del filosofo l'uomo, durante il suo percorso evolutivo, «è avvenuto accumulando nell'ambiente sociale, come in un serbatoio, delle abitudini e delle conoscenze che la società infonde nell'individuo a ogni nuova generazione». È in queste determinate occorrenze che, per il filosofo francese, «ritroveremo nel fondo di noi stessi, o poco lontano, l'umanità primitiva» Bergson, *Le due fonti della morale e della religione,* p. 100.
[163] Bergson, *Le due fonti della morale e della religione,* p. 86.
[164] Cantoni, *Il pensiero dei primitivi,* p. 276.
[165] Bergson, *Le due fonti della morale e della religione,* p. 86-87.
[166] Rimando alla prima parte della tesi al capitolo dedicato all'analisi della *Meditazione milanese* .
[167] *MM*, p. 631.

Ora, quanto appare peculiare dal terreno speculativo affiorato all'interno dei 'disegni milanesi', è il rinnovamento da parte di Gadda di un tale carattere di irrecusabilità della forma mitica nella vita dell'essere umano, con importanti integrazioni che si estendono a uno studio dei risvolti, delle implicazioni, delle sollecitazioni prodotte dal mito su un versante squisitamente sociologico e antropologico. Tali avanzamenti teoretici — rispetto alle concettualizzazioni esposte nel saggio del 1928 — comprendono per lo meno tre punti essenziali:

Primo, la constatazione, da parte di Gadda, di una stretta dipendenza esistente tra la «struttura psicologica» umana e la necessità di una conservazione e preservazione della vita individuale e sociale[168].

Secondo, la correlata contiguità o continuità emergente tra le antiche forme della socialità primitiva e l'orizzonte delle credenze moderne, la quale si basa, per l'appunto, sulla consapevolezza da parte di Gadda dell'esistenza di un apparato categoriale innato, naturalisticamente radicato nella mente umana. Un fattore mediante il quale l'insistenza dell'autore nell'*Adalgisa*, su una terminologia 'primitiva', 'indigena', appare strettamente funzionale ad evidenziare l'effettiva persistenza della coscienza mitica nell'esperienza propriamente moderna: tale struttura antropologica primordiale «è ancora viva e operante nei vari livelli della nostra vita psichica e nelle varie forme della nostra spiritualità»[169]; essa esprime una «direzione originaria»[170] dell'essere e la sua innata modalità di configurare secondo «immagini di partecipazione» l'intero campo dell'esperienza e di tutta la realtà in genere[171].

---

[168] Bergson, *Le due fonti della morale e della religione,* p. 85.
[169] Cantoni, *Il pensiero dei primitivi,* p 242.
[170] A. Tortoreto, 'Ermeneutica del mito e ricerca di senso in remo Cantoni', in *Filosofi a Milano 2*, pp. 135-148.
[171] Seguendo dunque questa intuizione Remo Cantoni afferma che il mito diventa così «per l'uomo moderno un'avventura ripetibile, un'esperienza, in un certo modo, necessaria e feconda, quando le situazioni della sua esistenza, per il loro carattere particolare e drammatico, si presentano in cifra di destino e lo impegnano a non evitare il problema del loro significato conclusivo». È in tali occorrenze che l'uomo ridiventa «spiritualmente arcaico». Cantoni, *Il pensiero dei primitivi*, citato da Tortoreto, in *Ermeneutica del mito*, pp. 142-143. Vedi inoltre Papi, *Vita e filosofia*, p. 194.

Terzo, un sistematico affiorare di una fondamentale tensione in seno alla coscienza mitica. Se, per un verso, il mito, affiora negli scritti dell'*Adalgisa* quale criterio di organizzazione culturale dell'esperienza sociale lombarda, rappresentando a livello teoretico, con evidenti richiami cassireriani, «un elemento — primordiale, ma tendenzialmente razionale — di ordinamento e specificazione delle relazioni esistenti tra i componenti elementari della vita coscienziale, individuale o intersoggettivamente acquisita»[172]; dall'altro, lo scenario antropologico lombardo, con la sua ricchezza inesauribile di ammaliamenti fabulatori, di costruzioni finzionali, di devianze irrazionali, fa emergere tutta l'ingenuità, l'alogicità, l'acriticità della risposta mitico-esistenziale borghese, in cui il perentorio vincolo di solidarietà tribale è appagato da atti di inaudita esuberanza creativa e immaginativa. Con l'importante precisazione che quanto sembra prevalere in seno ai circoscritti confini tribali milanesi sia proprio l'attrattiva per tali sinistre fascinazioni e grossolane macchinazioni: più esse eludono il senso del reale, più esse trovano attecchimento nella coscienza umana. Ciò in una dinamica già pienamente espressa da Bergson: «Lo spirito umano — infatti — può essere nel vero o nel falso, ma in un caso come nell'altro, quale che sia la direzione in cui si è impegnato, va dritto davanti a sé: di conseguenza in conseguenza, di analisi in analisi, si sprofonda sempre più nell'errore»[173]. È «un'equazione delle equazioni» o «legge delle leggi» che troverà un'ulteriore contestualizzazione e chiarificazione per Gadda all'interno de *I miti del somaro* (1944)[174], o, più ampiamente, nel pamphlet antifascista *Eros e Priapo* (1944-45; 1967), in cui fondamenti teorici e ragioni ideologiche sottese al consenso di un fenomeno di massa quale il fascismo, verranno addotte ad un inesorabile regredire dell'anima collettiva – prostrata dalla crisi post-bellica, e, per questo motivo, facile preda dei miti elargiti dalla propaganda ufficiale fascista — verso le tendenziose, irreparabili, irrinunciabili, ragioni

[172] Cappuccio, *Numerazione concreta e origini dell'aritmetica*, p. 113.
[173] Bergson, *Le due fonti della morale e della religione,* p. 86-87.
[174] *MM*, p. 738.

dell'irrazionale, verso un decisivo prevalere della «vita midollare» su quella propriamente «cerebrale»[175].

In un simile contesto primitivo e tribale, il mondo della logica e razionalità positivista, il quale risulta ampiamente e mirabilmente rappresentato da Gadda attraverso una cerchia di valide e rispettabili figure — tra cui il medico Di Pasquale di *Strane dicerie contristano i Bertoloni,* lo zio Antenore erudito professore del Politecnico milanese di *Claudio disimpara a vivere*, l'Ingegner Forlina di *Quattro figlie ebbe ciascuna regina,* o ancora Carlo Biandronni il ragioniere «positivista» de *L'Adalgisa* — e nel quale si collocano le medesime «radici» e gli «sviluppi» intellettuali dello scrittore negli anni della sua formazione universitaria[176], diviene all'interno della silloge milanese il bersaglio privilegiato delle frecciate satiriche di Gadda, che tende a sottolinearne implacabilmente più le pecche e i difetti, piuttosto che accordargli effettivi meriti o riconoscimenti. È il caso, per citare qualche esempio, del dottor Di Pasquale, «cresciuto nel clima positivista» del Maradagàl[177], il quale, pur non curandosi, da saldo uomo di scienza, delle voci fabulatorie che travolgono, nell'eccitazione, la popolazione sudamericana, viene ritratto dall'autore come vittima anch'esso di altrettanto futili manie e ossessioni[178]. Oppure il medesimo Carlo, marito defunto de *L'Adalgisa*, il più 'positivo' dei positivisti lombardi, su cui l'autore ironizza pesantemente a causa delle «buffe manie

---

[175] La citazione è ripresa dallo studio dal filosofo e sociologo francese Gustave Le Bon, sul quale ritorneremo abbondantemente nel prossimo capitolo dedicato allo studio del mito nel pamphlet antifascista *Eros e Priapo*. Intanto, si veda: *Psicologia delle folle* (orig. 'Psychologie des foules', 1895), traduzione italiana curata da P. Melograni (Milano: Mondadori, 1989), vedi 1 capitolo, pp. 33-41.

[176] Come Carlo Biandronni, anche Carlo Emilio Gadda ebbe «radici e sviluppi» nell'«epoca «positivistica»». Si veda: 'L'Adalgisa', nota 7, in *A*, pp. 553-557.

[177] Si veda il passaggio: «Il medesimo Di Pasquale cresciuto in clima positivista nel Maradagàl del Presidente Unguirre, di Carlos Venturini, di Luis Conara, di Josè Barriento e simili, ma soprattutto, della Facultad Medica di Pastrufazio, e reso anche più scettico dall'esercizio della professione, come si avrà l'occasione di leggere, credeva pochissimo nella Madonna, questo purtroppo è vero, ma meno ancora nei fantasmi». Gadda, 'Strane dicerie contristano i Bertoloni', in *A*, p. 390.

[178] «Dimenticò a casa il termomentro: e un'altra volta lo stetoscopio. Un'altra sotto la percussione digitale, fece ripetere trentatre, trentatre, trentatre trentatre! a un pover'uomo che doveva semplicemente prender l'olio. Il disinteresse ogni volta rinnovato con cui ascoltava il racconto, da ognuno che glie lo ricoceva, per poi buttar là, lui, come niente, quelle tre o quattro parolette secche da uomo di scienza, che sa il fatto suo, ed enuncia in termini impeccabili il dato, dondolando il capo in atto di pietosa diagnosi come potrebbe fare un economista sulla agonizzante legge di Ricardo; tutta quella inapparente ma estremamente eccitata curiosità, e l'ardore eucaristico della propalazione delle ultime notizie, erano stati anzi motivo, in quei giorni, a rimandare di due altri giorni il ràdersi: ch'era una liturgia del giovedì e della domenica». Gadda, 'Strane dicerie contristano i Bertoloni', in *A*, pp. 390-392.

collezionistiche» e dell'«ingenuo scientismo»[179]. Tuttavia è all'interno di *Claudio disimpara a vivere*, l'elzeviro che prende spunto da un reale fatto di cronaca occorso nella Lombardia negli anni '20, che Gadda arriva a porre in discussione la medesima idea portabandiera di infallibilità della scienza positivistica, la sua fiducia in un, inverosimile, progresso illimitato, in tecniche portatrici di indiscriminato benessere, e la sua cieca certezza nel dato empirico, che alimenterebbe, senza soste, il processo evolutivo e logocentrico della natura umana. Si pongono, in altre parole, in evidenza tutte le chiusure dogmatiche abbracciate dal positivismo nel corso del suo sviluppo teorico, e che finirono per diventare i veri e propri 'miti' della cultura ottocentesca, di cui Gadda, nel disegno proposto, mostra drammatiche, inevitabili cadute e debolezze teoretiche. Si veda un estratto esplicativo dalla nota che introduce il 'disegno', in cui l'autore lombardo offre al lettore i dettagli riguardanti, nella fattispecie, il crollo di un ponte di cui furono responsabili gli ingegneri costruttori del politecnico milanese. Dietro la sottile e pungente ironia, emerge il giudizio implacabile e severo dello scrittore:

> Questo elzeviro (tale ne *La Nazione* di Firenze il 14 dicembre 1940) adombra un più drammatico e anzi addirittura ferale mancamento di ponte verificatosi negli anni tra il 1920 e il 1930 in una laboriosa città della pianura padana sede di scuola di applicazione. Un ingegnere docente, cioè ingegnere e professore, guidò gli alunni alla visita d'una «struttura in calcestruzzo armato»: era una sala di spettacolo, opera di lui medesimo, ch'e' proponeva a modello. Specie le capriate, con «luce» (= ampiezza) superiore a ogni transpadano o cispadano precedente. Vedessero, computassero, apprendessero. (Impara l'arte e mettila da parte). Quelli si attrupparono e poi aggreggiarono come altrettante pecore: e messono un groppo di capriata-paradigma. Ma il ponticello un volea saper di quintali: e sfasciò. Gli studenti «precipitarono nel vuoto». Sette, poveri ragazzi!, trovarono morte in platea: se ricordo al giusto. Più le fratture (tibie, femori, clavicole, basi craniche, colonne vertebrali) e le lussazioni rimediate, le contusioni, le abrasioni. Misericordi autolettighe strombettarono e corsono: croceverde e pompieri.
> Come lezione pratica d'ingegneria non c'è malaccio. «Scienza delle costruzioni» si denomina ufficialmente il corso teorico fondamentale delle scuole di applicazione. Talora aggiunge: «e teoria generale dell'elasticità». Il metodo dell'indagine è squisitamente matematico e l'indagine perviene a resultati di alto interesse, non soltanto normativo, ma anche speculativo. Un vero ingegnere finisce per appropriarseli come cànoni mentali, quasi bloccandovi le sue medulle, in una *ratio* o in un istinto acquisito.

---

[179] Carlo era un «collezionista», «mineralogista», «entomologo», un «raccoglitore naturalista»; un «amante delle specializzazioni» e aveva bizzarre passioni per i coleotteri e i necrofori: *A*, pp. 524-525. Si veda un estratto del ricco ritratto offerto da Gadda di questo ragioniere lombardo: «Lo studio, la scienza, erano il suo pane. Non era certo uno che viveva per il ventre. Nelle poche ore libere, studiava sui libri. Continuava a leggere fino alla una, in letto, che io ero già bell'e addormentata. Si occupava di tante di quelle cose! Faceva delle raccolte. Le raccolte, oltre ai ritratti dei paesaggi della Libia, erano il suo più grande ideale». Gadda 'Al parco, in una sera di maggio', in *A*, pp. 514-25 (p. 515).

> Il docente, nel caso storico, professava un corso finitimo e applicato a particolari strutture: il che non infirma la verosimiglianza dell'elzeviro: dacché «progettisti» e costruttori, e non meri matematici e consulenti, sono, per lo più, anche i titolari di scienza delle costruzioni[180].

In generale, è comunque l'idea stessa del prestigio della scienza positiva intesa come baluardo contro le tenebre della superstizione ad essere, per il Gadda dei 'disegni' lombardi, definitivamente surclassata: se per un verso, come abbiamo visto, il mondo della ragione e della logica sembrano non trovare quasi più accoglienza tra la coscienza mitica del popolino, che pare di gran lunga privilegiare interpretazioni 'altre' della natura, essendo meno inclini, nell'ordine della spiegazione dei fenomeni, ad affidarsi alle operazioni empirico-concettuali del materialismo ottocentesco, o ad assumere la razionalità come criterio per conferire senso pieno ad ogni umana esperienza[181], dall'altra è la stessa metodologia scientifica che con la sua prospettiva ingenuamente positivistica o evoluzionistica tenta di impoverire e misconoscere le forme culturali umane, rivelandosi un metodo drasticamente limitato e inadeguato.

3.5 Epilogo

Il quadro teoretico affiorato nel corso della nostra analisi sui 'disegni' lombardi de *L'Adalgisa* ha evidenziato dunque una vasta e complessa ermeneutica del mito, in cui questa peculiare forma della spiritualità umana viene investigata da Gadda nelle sue ineliminabili dimensioni antropologiche, illuminata nella dinamicità e dialetticità delle sue forme, sceverata nella sovrapponibilità dei suoi valori, rappresentata nella molteplicità di piani e direzioni, esaminata nel complesso di relazioni e di gradazioni che costituiscono i fenomeni della vita culturale. In tale misura l'approccio gaddiano finisce doppiamente col prendere le distanze da una prospettiva ingenuamente positivistica o evoluzionistica, distaccandosi da preconcetti

---

[180] Gadda, 'Claudio disimpara a vivere', in *A,* p. 351.

[181] Si veda una esemplificazione: «Nel mito e nel folklore locale, e nonostante le ripetute smentite degli uomini di scienza, fra cui primo lui stesso, il dottore, e subito dopo l'agente delle imposte, terzo il bibliotecario capo dell'associazione fra i coltivatori di pere, e via via quarto quinto e sesto molt'altri, si seguitò a credere e a sostenere, a Lukones, fosse stata la spada del pescespada a perforargli la parete del duodeno, all'incontro d'una svolta pericolosissima, che i notomisti la gabellano, come sogliono, per ansa duodenale o lobo duodenale del gastrico, o collo anseàtico del perigurdio, questo nella terminologia più recente. Povero viscerame degli umani». Gadda, 'Strane dicerie contristano i Bertoloni', in *A*, p. 401.

legati ad un' ottica intellettualistica, la quale circoscrive categorie come il mito o il primitivo a un'età prelogica superata dall'intelligenza, e rifiutando gli assolutismi di un metodo che impoverisca la portata di complessità insita nell'esistente, il «mare di relazioni» che lo compone , «l'infinita», «vivente», «difforme molteplicità» che lo travolge[182]. In una cornice epistemologica maggiormente incline alla pluridimensionalità e 'pluridirezionalità' dei fenomeni culturali, aprirsi al mito significa dunque per lo scrittore accogliere e giustificare — sul campo propriamente estetico — quella vastità di esperienze esistenziali, quella pluralità di situazioni antropologiche e variabili ontologiche, che nell' insieme delle dinamiche intersoggettive, avviano la comprensione dell'uomo *tout court*, ritratto in un inesorabile catalogo di usanze condivise, di varianti locali, di tratti culturali essenziali che contribuiscono a ricreare, nella loro totalità, il complesso e irriducibile edificio della natura umana.

[182] *MM*, pp. 738; 833; 882. *RI*, p. 547.

CAPITOLO 4. EROS E PRIAPO

> « “La forza che attenua il peso dei miti…e li mantiene nelle loro giuste proporzioni è la verità”. Una tautologia forse: ma una preziosa tautologia»
>
> Carlo Emilio Gadda, ‘Un testimone’, 1946[1]

4.1 Preliminari critici

Come e più dell’*Adalgisa*, *Eros e Priapo* è un’opera che ha sofferto di una fortuna critica discontinua e altalenante, intervallata da lunghi periodi di silenzio e sottovalutazione, e, ad uno sguardo complessivo, ancora largamente deficitaria rispetto al rilievo accordato a lavori ‘maggiori’ dello scrittore quali *La cognizione del dolore* e il *Pasticciaccio*[2]. Redatto in una prima stesura tra l’estate del ’44 e l’ottobre del ’45, sebbene pubblicato, in una edizione ampliata e edulcorata delle parti più becere e aggressive, soltanto nel ’67, il libello è stato accolto ai suoi esordi editoriali come una mera «bizzarria» gaddiana[3]. Complice l’oltranza espressiva e le iperboliche soluzioni stilistiche adottate, l’opera è stata, difatti, principalmente inquadrata nei generici parametri di un pamphlet satirico e dissacratorio, sfogo dei risentimenti maturati dal suo autore nei confronti del fascismo e del suo ventennale

---

[1] Gadda, ‘Un testimone’, in *SD*, p. 948.

[2] Si veda, a titolo esemplificativo, il giudizio di Guido Lucchini sull’opera, definita come la «minima fra le opere minori di Gadda»: G. Lucchini, *L’istinto della combinazione,* p. 111.

[3] Lo ricorda Piero Citati nel suo articolo ‘Gadda contro il «batrace stivaluto». La più sublime delle invettive’, scritto per il Corriere della sera (8 gennaio 2017), disponibile online: <https://www.corriere.it/cultura/17_gennaio_08/gadda-eros-priapo-adelphi-nuova-edizione-26e0a942-d5b3-11e6-9b45-ca5a29d2649d.shtml>. Rifiutato da Manzini e Falqui, per la rivista ‘Prosa’, perché «intollerabilmente osceno», e giudicato «non pubblicabile» dallo stesso Gadda, il manoscritto di *Eros e Priapo* vede la luce, in una versione estesa e ‘ripulita’ dell’osceno, ad opera della casa editrice Garzanti soltanto nel 1967. Fa eccezione l'anticipo di «Officina», che ne accoglie una sezione fra il 1955 e il 1956. La versione ‘originale’ dell’opera (1944-1945) è stata recentemente pubblicata dalla casa editrice Adelphi e curata da Paola Italia e Giorgio Pinotti, in seguito al ritrovamento del manoscritto autografo presso l’Archivio di Villafranca di Verona di proprietà dell'erede di Carlo Emilio Gadda, Arnaldo Liberati. Si veda: C. E. Gadda, *Eros e Priapo. Versione originale* (Milano: Adelphi, 2016), d’ora in poi abbreviata con *EP44/45*. L’edizione contiene la ricostruzione della ventennale vicenda editoriale che ha attraversato l’opera sino alla pubblicazione garzantina; per maggiori dettagli si veda, nello specifico, la sezione (‘Un poco giudizioso libello’) firmata da Giorgio Pinotti, presente nell’edizione Adelphi, alle pp. 345-371, da cui ho precedentemente citato (pp. 357-358). Il seguente studio condurrà un’analisi sull’edizione canonica e classica dell’opera, contenuta nel volume Garzanti curato da Dante Isella: C. E. Gadda, ‘Eros e Priapo. Da furore a cenere’, in *SGF II*, pp. 213-374.

malgoverno[4]. In effetti, in *Eros e Priapo*, Gadda offre una tra le più furiose invettive di tutto il suo corpus narrativo-letterario. Mussolini e i fascisti sono rei di aver gettato l'Italia nella vergogna e nella rovina: dalla reazione, spesso violenta e umorale, dell'autore contro il degrado della civiltà perpetrato dai fascisti, nascono pagine di satira e forte vena morale che, tra la polemica e la beffa, tra la parodia sarcastica e la critica più austera, mirano a denigrare la boria fascista, l'inappagabile sete di potere, il grottesco virilismo esibitorio del duce. L'odio di Gadda risulta tanto più impetuoso e viscerale in quanto lo scrittore stesso, nei primi anni '20, guardò con simpatia la nascita del partito di Mussolini, credendo dapprima di riconoscervi un modello di ordine, di pragmaticità e di efficienza[5].

---

[4] Tra i principali studi e commenti aventi come oggetto d'analisi *Eros e Priapo*: G. P. Biasin, 'L'Eros di Gadda e il Priapo di Mussolini', *Belfagor*, 24. 4 (1969), 471-478; M. Bevilacqua, 'Il tractatus della cognizione storica: «Eros e Priapo» ovvero l'«historia rationalis» dell'erotia narcissica', in *«Quaderni di critica». L'alternativa letteraria del '900*, a cura di F. Bettini, M. Bevilacqua, F. Carlino, A. Mastropasqua, F. Muzzioli, G. Patrizi, M. Ponzi (Roma: Savelli Editore, 1975); M. Bevilacqua, '«Eros e Priapo»: trattato, romanzo o divulgazione parodistica?' in *Gadda progettualità e scrittura*, a cura di M. Carlino, A. Mastropasqua, F. Muzzioli (Roma: Editori Riuniti, 1987), pp. 181-188; G. Ferretti, 'Maledito merdonio dictatore impestatissimo', in *Ritratto di Gadda*, pp. 124-141. Si veda inoltre: G. Baldi, 'Eros e Priapo' in *Carlo Emilio Gadda* (Milano: Mursia, 1988), pp. 154-166; M. De Benedictis, *La piega nera: groviglio stilistico ed enigma della femminilità in C.E. Gadda*, (Anzio: De Rubeis, 1991); G. Pinotti, 'Nota al testo', in *SGF II* (1992), pp. 991-1025 e 'Appendice I a «Eros e Priapo»', in *SGF II*, pp. 1025-1066; A. Sbragia, *Carlo Emilio Gadda and the Modern Macaronic* (Gainesville: University Press of Florida, 1996); S. Luzzatto, 'Mussolini Buonanima', in *Il Corpo del duce* (Torino: Einaudi, 1998), pp. 120-158, ora disponibile online su *EJGS*: <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/resources/archive/fascism/luzzatduce.php>; G. Papponetti, 'La solitudine del satiro: Carlo Emilio Gadda', *Otto/Novecento*, XXVI.2 (2002), 27-51; P. Travaglini, 'Le metamorfosi di Gadda. Alcuni casi di parodia del classico tra I viaggi la morte ed Eros e Priapo', *Griseoldaonline*, 8 (2008): <http://www.griseldaonline.it/temi/metamorfosi/metamorfosi-gadda-travaglini.html>. Rileggono l'opera in una prospettiva psicanalitico-freudiana: E. Gioanola, 'Psicanalisi', in *Topazi e altre gioie familiari*, in particolare alle pp. 326-335; E. Mazzoli, '«Eros e Priapo» e «I miti del somaro». Analogie e differenze tra due opere antifasciste', insieme al saggio di A. Borali, 'Dal totemismo alle idee-cetriolo: Totem e Tabù come fonte di Eros e Priapo', entrambi pubblicati in: *«Li associati a delinquere». Saggi e commenti su «Eros e Priapo» (1944/46-1967)*, a cura di P. Italia e G. Pinotti (2013), rispettivamente pp. 148-165; pp. 193-206, disponibile sulla piattaforma: <http://www.filologiadautore.it/wiki/images/7/7e/Li_associati_a_delinquere.pdf>. Tra gli interventi più recenti: M. Marchesini, *La galleria interiore*, si veda in particolare il paragrafo 'Erotia ed ecfrasi narcissiche, con commedia', pp. 14-17; P. Gervasi 'La cognizione di Priapo. Procedimenti caricaturali in Eros e Priapo di Carlo Emilio Gadda', *Between*, 6.12 (2016), 1-32, <https://ojs.unica.it/index.php/between/article/view/2196/2254>.

[5] Sui motivi della precoce e convinta adesione gaddiana al fascismo nei primi anni '20, e sul suo feroce antisocialismo: R. Donnarumma, 'Fascismo', *EJGS*, 2.1 (2002), consultabile online: <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/resources/walks/pge/fascismdonnaru.php>; G. Lucchini, 'Appunti sul «Quaderno di Buenos Aires»: tra le pagine di cronaca e di ideologia', *I quaderni dell'ingegnere: testi e studi gaddiani,* 2 (2011), 165-190. Su Gadda e la questione dibattuta del suo fascismo/antifascismo, si veda inoltre: Stellardi, 'Gadda fascista?', in *Gadda: grandezza e miseria della letteratura*, pp. 145-146, al quale rimando per l'accurata bibliografia che rievoca sistematicamente le

Per poi, in un secondo momento, plausibilmente nel corso dei secondi anni '30, identificare nel fascismo il punto di degradazione estrema dei gruppi dirigenti e della società italiana, e riconoscere nel duce l'attore di un tradimento storico. Dopo aver vissuto il medesimo disagio patito da una generazione di intellettuali pervenuti «per silentium ad senectutem»[6] — condizione che fu, anzitutto, il riflesso di una politica intransigente, insensibile a ogni libertà di espressione o spontanea circolazione di idee — Gadda, una volta consumata la rovina del totalitarismo fascista, trova un primo sfogo dei suoi malcontenti antimussoliniani nella stesura di *Eros e Priapo*[7].

Il sentimento di «incontenibile ed esplosiva urgenza», che lo scrittore avverte all'indomani della caduta del regime[8], si traduce all'interno della scrittura nei toni di una invettiva spietata ed esasperata, attraverso la quale far risaltare, con un'ironia mordace, tutta la pochezza, l'insipienza, la cecità, l'illogicità, la demenza o stupidità degli anni che «vaporano via dalla vita»[9].

Eppure, nelle pagine di *Eros e Priapo,* pare esserci qualcosa di più di una rabbiosa presa di distanza dal fascismo e da chi lo ha sostenuto o rappresentato: lo sfogo di Gadda appare difatti, di sovente, stemperarsi e 'raggelarsi' in un tono più distaccato e meno umorale, lasciando così spazio a interventi più lucidi e sorvegliati, in cui gli oggetti primi della sua collera e del suo sdegno vengono sottoposti a un'accurata e complessa valutazione analitica.

---

posizioni della critica sino al 2006: nota 159, p. 326. Tra gli ultimi interventi: C. Savettieri, 'Il ventennio di Gadda', in *Scrittori italiani tra fascismo e antifascismo,* a cura di R. Luperini; P. Cataldi (Pisa: Pacini, 2009), pp. 1-33, disponibile online su *EJGS*: <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/resources/archive/fascism/savettierifasc.php> (da cui cito); Rebecca R. Falkoff, 'Carlo Emilio Gadda's Professional Alchemy, or How to Make Bread from Air and Literature from Science', *Romance Studies*, 33 (2015), 232-244; P. Italia, 'J'accuse, Je m'accuse', in *Nota al testo*, curata da P. Italia e G. Pinotti, in *EP44/45,* pp. 371-376.

[6] La citazione è presente in: *EP*, p. 225; *VM*, p. 508.

[7] Sono numerosi gli indizi che fanno propendere per una riconversione ideologica di Gadda nei difficili anni '30, tra cui la frequentazione di un ambiente culturale nel complesso antifascista: Bersani, *Gadda* (Torino: Einaudi, 2003), pp. 81-82.

[8] *P*, p. 507. Sebbene la citazione originale, ripresa dall'articolo realizzato dallo scrittore nell'ottobre del 1957 per *L'illustrazione Italiana*, si riferisca alle note del romanzo omonimo apparso sulla rivista *Letteratura* (1945-1946), si può affermare che essa riveli una «intenzione esplicativa più generale» che concerne, nella fattispecie, la reazione di Gadda alla crisi dei tempi e l'impossibilità dello scrittore di darne una appropriata testimonianza. Per ulteriori dettagli rimando a Vela, 'Note ai testi', in *SGF II*, p. 909.

[9] *P*, p. 508.

La stessa centralità attribuita nel libello a Mussolini, che l'autore rilegge quale figura simbolica di disordine, di politica incompetenza, di esuberante tracotanza, per quanto rilevante, e in determinati casi stilisticamente prominente — a causa dello spirito acre e corrosivo che pervade gli ironici intercalari dedicati al duce fascista[10] — non contiene e non esaurisce da sola la problematica relativa al ventennio, così come viene acutamente esposta nel trattato dall'autore. Come altri regimi autarchici e conservatori che l'hanno preceduto, il fascismo fu il prodotto di una situazione storica, ovvero di condizioni sociali e psicologiche, filosofiche e politiche, che Gadda cerca ampiamente di ricostruire e ripercorrere in questo testo, aspro e concentrato, che si smaglia ripetutamente in digressioni psico-storiche, squarci di natura filosofica, divagazioni di carattere sociologico o antropologico, in una materia che risulta, in ultimo, fluida e stratificata. Con un ordine logico, inoltre, non di rado disperso tra le pieghe delle ardite soluzioni linguistiche adottate, in cui tendono a mescolarsi la compostezza e sentenziosità del fiorentino arcaizzante e l'espressionismo di variegate inflessioni vernacolari e dialettali, una condizione che rende lo sviluppo della narrazione potenzialmente oscuro e di difficile decifrazione.

Pur nella molteplicità degli obiettivi proposti e nella pluridimensionalità dell'approccio metodologico utilizzato, che guarda al fascismo da diverse angolature e tangenti disciplinari, il trattato-saggio, a nostro giudizio, riflette intenti primariamente conoscitivi e mira a comprendere, nella fattispecie, le ragioni ideologiche e fondamenti teoretici che contribuirono all'imponente consenso tributato al regime. Sebbene bersagli polemici principali siano chiaramente Mussolini e 'associati', tuttavia, mostreremo come l'indagine di Gadda si appunti ostinatamente sui torbidi e segreti moventi della psicologia di massa, sulla natura dei vincoli — di obbedienza, di culto, di sacrificio — che legano il capo ai suoi gregari, sui legami intercorrenti tra la spettacolarizzazione dell'apparato politico-propagandistico e l'adesione

[10] Sono esemplificativi, a tal riguardo, gli epiteti ferocemente inventivi che Gadda scarica contro il duce in tutto il libello, tra i quali menzioniamo: «Cupo nostro»(*EP*, p. 222), «Bombetta» (*EP*, p. 236), o «Batrace tritacco» (*EP*, p. 286). Si veda il commento offerto da Biasin, *L'Eros di Gadda e il Priapo di Mussolini*, pp. 477-478.

incondizionata delle folle, o ancora sull'avvilimento che si specchia nei particolari minimi delle abitudini e dei comportamenti di un popolo profondamente indebolito nei suoi principi etici e razionali. Tale istanza conoscitiva dell'opera destinata ad esplorare, come avremo modo di approfondire in corso di analisi, i labili confini della coscienza umana, e le sue velate disillusioni, costituisce per Gadda le fondamenta dell'analisi di un discorso ideologico inesorabilmente intrecciato col mito. Dal momento che riesce a persuadere con l'incisività di una fede religiosa, il mito emerge nel dramma della storia europea del Novecento quale arma essenziale per la costruzione del consenso, quale strumento efficace per strutturare e indirizzare le sorti della collettività italiana, contribuendo alla tragica legittimazione del potere del governo mussoliniano e, per questa ragione essenziale, promosso dall'autore a soggetto privilegiato della sua analisi. Lo scopo del presente capitolo è dunque appurare in quali termini, e secondo quali modalità e funzionalità, tale categoria penetri l'orizzonte ermeneutico e speculativo offerto dall'autore all'interno di *Eros e Priapo*.

Che i moderni totalitarismi di destra, e il fascismo nel caso particolare, abbiano fatto largo uso del mito per impressionare e dominare l'anima delle folle, è dato storiografico largamente noto e condiviso tra gli specialisti e cultori della materia[11]. Mito e organizzazione furono «componenti essenziali» e «complementari» del sistema politico fascista, furono «categorie fondamentali attraverso le quali i fascisti interpretarono i problemi della moderna società di massa, e definirono il loro posto in questa realtà, per agire in essa e per trasformarla», conferendo a tutti gli aderenti una coscienza e volontà unitarie. L'uomo nuovo fascista si esaltava nel «flusso» coinvolgente della massa «con la ripetizione dei riti, con

---

[11] Su mito e fascismo si segnalano, tra i numerosi studi, i lavori di Emilio Gentile: *Le origini dell'ideologia fascista (1918-1925)* (Roma; Bari: Laterza, 1975); *La grande Italia: ascesa e declino del mito della nazione nel ventesimo secolo* (Milano: Mondadori, 1997); *Fascismo. Storia e interpretazione* (Roma: Laterza, 2002); *Il culto del Littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista* (Roma: Laterza, 2009). La questione su mito e ideologia nei regimi totalitari, con un approfondimento delle vicende del Terzo Reich, viene per la prima volta affrontata nello studio di George L. Mosse, *Nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815- 1933)* (Titolo originale: *The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, 1974), (Bologna: Il Mulino, 2009). Tra i lavori più recenti: S. Falasca-Zamponi, *Lo spettacolo del fascismo* (Firenze: Rubettino, 2003); A. Tarquini, *Storia della cultura fascista* (Milano: Il mulino, 2011).

l'esposizione e venerazione dei simboli, col suggestivo richiamo alla solidarietà collettiva fino a raggiungere, in momenti di alta tensione psicologica ed emotiva, la fusione mistica della propria individualità con l'unità della nazione e della stirpe»[12].

Se una simile impostazione critica risulta decisiva per comprendere, seppur entro linee di sviluppo generali, la genesi del fascismo, e le dinamiche evolutive entro cui si fondò il massificato assenso di cui si giovò, quanto stupisce, piuttosto, è come una tale problematica, interpretativa e concettuale, non sia stata adeguatamente affrontata in relazione all'*Eros e Priapo* di Carlo Emilio Gadda. Le ragioni di una tale noncuranza vanno verosimilmente addebitate alla sostanziale stasi critica vissuta dall'opera, che, come abbiamo visto, fu notoriamente categorizzata, nell'ultimo sessantennio, quale mero pamphlet polemico e dissacratorio. La paralisi che ha colpito l'esegesi del libello non ha, effettivamente, agevolato una lettura che possa considerarsi esaustiva: è stata negata, o quantomeno superficialmente sorvolata, ad esempio, la questione inerente la sottesa tensione cognitiva che investe l'opera, il cui ambizioso progetto di scrittura include, come preliminarmente osservato, orizzonti di ricerca e di indagine più ampi rispetto a quelli documentati sotto la categoria della satira; vengono, inoltre, trascurate le contaminazioni teoretiche provenienti da ambiti disciplinari diversi — compreso il fondamentale substrato filosofico — per mezzo dei quali è possibile riconoscere e collocare le inedite modalità di investigazione operate dall'autore; per di più, l'attenzione esclusiva che i commentatori hanno riservato a Mussolini e all'entourage fascista, ha avuto come sfortunato effetto collaterale quello di sviare l'attenzione della critica dall'essenziale presenza nel libello dell'elemento della 'massa', co-destinataria privilegiata, accanto ai fascisti, delle riflessioni teoretiche dello scrittore, un fattore che ha condotto la critica a sorvolare, inevitabilmente, su meccanismi e dinamiche che — tra mito, organizzazione e propaganda — regolarono le interazioni della collettività italiana col sistema politico e ideologico del fascismo, e che affiorano ampiamente all'interno dell'opera[13].

---

[12] Gentile, *Fascismo. Storia e interpretazione*, p. 87.
[13] Maggiori dettagli seguiranno col proseguire dello studio.

Relativamente a questo quadro, gli estemporanei tentativi di collocare *Eros e Priapo* nell'alveo di una cultura psicoanalitico-freudiana hanno, senza dubbio, costituito una operazione di apertura ermeneutica, che, tra gli indiscutibili pregi, ha avuto anche quello di prospettare un alternativo profilo di indagine per il libello, ponendo l'accento su tensioni e istanze dapprima tralasciate o offuscate. Freud fu, per Gadda, si sa, una rilevante «fonte di approvvigionamento ideologico, ermeneutico e soprattutto figurale», dal momento che lo scrittore riconobbe nei contributi offerti dal padre fondatore della psicanalisi profonde similarità e analogie con le proprie personali vedute e ambizioni di conoscenza[14]. Plausibili intersezioni con un ambito di studio psicoanalitico appaiono, d'altronde, facilmente intuibili, anche all'occhio di un lettore non esperto, a cominciare dalle suggestioni evocate dal titolo che dischiudono un contesto simbolico e terminologico potenzialmente in linea con il dominio freudiano. Le ragioni del trionfo del fascismo risiederebbero, difatti, innanzitutto, nell'esorbitante esibizionismo narcisistico di Mussolini-*Priapo* e dei suoi fedeli «smargiassi»[15]: ad essere posta in risalto è la loro peculiare abilità di mettere in scena una ostentazione fallica dell'eros, capace di sedurre la folla dei quarantaquattro milioni di italiani sostenitori, sollecitando in ognuno di loro gli istinti più bassi e bestiali. «Tutto il discorso di Gadda — commenta Baldi — è condotto secondo una prospettiva clinica e psicopatologica, che tende ad individuare l'essenza del fascismo in un rapporto irrazionale e morboso tra il Capo, mitizzato portatore di robusto fallo, e la massa femminilizzata in preda a una simulata frenesia erotica e orgiastica»[16]. L'estensione critica, spia di un rinnovato giudizio sull'opera, risiede nella considerazione di alcuni, fondamentali, fattori. La «dispietata analisi» che l'autore dichiaratamente vuole intraprendere nel libello viene ora dotata di più consistenti basi e motivazioni teoriche che viaggiano parallelamente al presunto freudismo dello scrittore negli anni della «più meditata» ingestione delle dottrine psicoanalitiche[17]: la medesima relazione

---

[14] Gioanola, *Topazi e altre gioie familiari,* p. 334.
[15] *EP*, p. 253.
[16] Baldi, *Eros e Priapo*, pp. 155-156.
[17] *EP*, p. 234; Lucchini, *L'istinto della combinazione,* p. 113.

erotica e libidica istituita tra il capo e le masse, su cui, al di là del già citato Baldi, anche Guido Lucchini insiste — oltre ad includere l'entità, per tanti versi ancora germinale, della collettività o massa — è tesi analoga a quella elaborata da Freud nel saggio *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, cui lo scrittore ebbe accesso, in traduzione francese, già a partire dal '27[18]. Analogamente, il fascismo riletto come fenomeno prevalentemente «psicologico», il cui fondamento o essenza è individuato dal critico torinese nello scatenamento di pulsioni libidiche elementari e forze irrazionali, aventi la meglio sul controllo razionale, mostra inequivocabili risonanze freudiane. Tale valutazione preliminare ha inoltre il merito di porre in essere la medesima questione riguardante le origini del fascismo all'interno dell'opera, di un movimento dapprima tradizionalmente liquidato dalla critica quale esclusivo bersaglio di denuncia e satira, ora, con l'approccio psicoanalitico concepito invece come manifestazione o prodotto di una personalità politica autoritaria ostentatamente narcisistica, e di masse che, da questa autorità, vengono psicologicamente attratte e sedotte.

Tuttavia, oltre a chiare, e conclamate, sintonie in termini di stimoli intellettuali e adattamenti metodologici o tematici, la sola chiave psicoanalitica risulta una prospettiva eccessivamente esigua e circoscritta che non arriva a discernere la complessa e intricata materia dell'opera. A tal riguardo, il recente ritrovamento della prima stesura manoscritta di *Eros e Priapo*, e la susseguente edizione a stampa curata, nel 2016, da Paola Italia e Giorgio Pinotti, oltre a scatenare un autentico revival critico e d'interesse per il saggio gaddiano, ha avuto, tra i propri meriti, quello di promuovere una lettura ancor più meditata e avveduta del testo, non solo in quelle che appaiono le sue fatture germinali: l'edizione offre valide coordinate per una maggiormente accurata comprensione dei motivi e delle tesi di fondo che vedremo coinvolgere l'opera anche nella sua versione definitiva del '67. Il commento critico offerto, nella fattispecie, da Paola Italia, ipotizza, attraverso un'analisi dell'autografo

[18] Relativamente alla lettura gaddiana dell'opera dello psicanalista tedesco si veda Lucchini, *L'istinto della combinazione,* pp. 109-110. Il critico specifica inoltre che «l'interesse dello scrittore è rivolto a due tesi freudiane, la natura erotica del rapporto fra le masse e il capo, la relazione dinamica fra libido narcisistica e libido oggettuale». Lucchini, *L'istinto della combinazione,* p. 111.

originario, più ampie finalità e obiettivi del libello: l'intento di Gadda non sarebbe soltanto quello «di utilizzare la chiave psicoanalitica per capire il ventennio fascista, ma di utilizzare il ventennio fascista per capire, attraverso una degenerazione estrema, l'articolarsi del delicato rapporto tra narcisismo individuale e vivere civile»[19]. Non solo, dunque, irosa requisitoria contro il fascismo, e contro chi lo ha sostenuto o rappresentato, ma, insieme, studio delle pulsioni erotiche moventi la vita della collettività, le quali, se non opportunamente contenute, possono condurre a una catastrofica deriva morale e ideologica. Il saggio che aspira a investigare tali meccanismi, specifica Paola Italia, non si limiterà pertanto a una *pars destruens* — il vituperio, la dissacrazione estrema — ma si estenderà a più nobili ambizioni conoscitive, di analisi, di studio, di delucidazione dei fenomeni, che pongono le basi di una proficua e costruttiva *pars construens*[20]. Un tale giudizio di Paola Italia, che considera un plausibile allargamento del 'punto di vista' sull'opera, ridiscutendone la stessa natura di pamphlet, conferma, in tutta onestà, una esigenza a nostro giudizio da tempo presentita e avvertita come necessaria anche per l'edizione Garzanti. Tanto più che i perni o nodi concettuali su cui Paola Italia insiste — la centralità delle masse nell'organico dell'opera, il sofisticato studio di una «psicopatologia di massa» — sono perni o nodi che permangono, diffusamente, anche nella versione ultima ufficiale del testo (Garzanti 1967)

Eppure, nonostante la cruciale apertura interpretativa avviata dall'analisi del manoscritto del '44-'45, la matrice dell'edizione Adelphi risulta per Paola Italia tenacemente e, unilateralmente psicanalitica: se è vero, come lo studio della Italia suggerisce, che la prima stesura di *Eros e Priapo* (1944-45) mostrerebbe affinità con una terminologia settoriale di area psicoanalitica, è altrettanto vero che la scarsità di tali ricorrenze, all'interno della versione canonica dell'opera del '66-'67, aveva in ultima istanza già portato, una ristretta cerchia di cultori gaddiani – tra cui Guido Lucchini e Pierpaolo Antonello — a negare, con decisione, il

[19] P. Italia, 'Il male deve essere noto e notificato. Il capitolo I', in *EP44/45*, pp. 376-377.
[20] Italia, *Il male deve essere noto e notificato. Il capitolo I*, p. 377.

patentino di ortodossia freudiana all'edizione Garzanti[21]. Ciò per una serie di motivazioni già opportunamente diagnosticate dai commentatori critici dello scrittore. L'opera, nella sua classica configurazione, per Lucchini, ad esempio, resta estranea al Freud più specialistico, il Freud «inventore di una nuova *ars interpretandi*»[22]: Gadda, in effetti, in essa, non discorre apertamente di *Es*, *Io* o *SuperIo*, non si avventura nell'indagine interpretativa dei sogni, non disquisisce di eventi sintomatici associabili a una psicopatologia della vita quotidiana quali dimenticanze, lapsus, atti mancati[23]. Si aggiunge poi il fatto che lo scrittore rimarrebbe «quasi del tutto sordo al Freud 'più scandaloso' del complesso edipico a cui era legata prevalentemente la circolazione (peraltro scarsa) delle idee psicanalitiche in Italia»[24]. Anche le aspettative di una plausibile parentela col medico viennese generate dall'uso di un linguaggio apparentemente in sintonia con le dottrine psicanalitiche, vengono in parte smentite dalla considerazione di ulteriori canali di indagine, oltre che da una lettura maggiormente approfondita dell'opera. È il caso, ad esempio, del noto concetto di narcisismo gaddiano che, distante dalle ipotesi freudiane, si interseca con idee o principi che delineano problematiche più 'filosofiche' che 'psicologiche' e che riguardano, nella fattispecie, nel giudizio di Antonello, «il cocciuto insistere dell'io» e la sua inemendabile supponenza epistemica davanti a disequilibri e distonie del fluire diveniristico insito nella realtà[25]. Una condizione che non rappresenta altro che «l'inevitabile limite e condizione sine qua non per

---

[21] Il «nume tutelare» dell'edizione Adelphi del manoscritto del 1944 — 45 è Sigmund Freud. Si veda la sezione del commento offerto da Paola Italia, 'Lo schema del capitolo II', in *EP44/45,* pp. 379- 385. Se una tale ipotesi di ricerca appare giustificata per l'edizione in questione, vista la più corposa presenza, come la filologa sostiene, di un linguaggio specialistico di ambito psicoanalitico, per quanto concerne il testo canonico dell'opera che Gadda rivede e amplia, col sostegno di Enzo Siciliano, nel periodo che precede temporalmente la pubblicazione Garzanti del 1967, la medesima non appare sostenibile, come già appropriatamente convalidato, negli anni, dalla letteratura critica. Sono intervenuti a sostegno della scarsità di interazioni e scambi con una cultura psicoanalitica: Baldi, *Eros e Priapo,* pp. 164-167; Lucchini, *L'istinto della combinazione,* pp. 112-114; Antonello, in *Il ménage a quattro: scienza, filosofia, tecnica nella letteratura italiana del Novecento* (Grassina: Le Monnier, 2005), p. 48.

[22] Lucchini, *L'istinto della combinazione*, p. 113

[23] Lucchini, *L'istinto della combinazione,* pp. 112-114.

[24] Lucchini, *L'istinto della combinazione,* pp. 111-113; p. 120.

[25] Le citazioni appartengono rispettivamente a: Lucchini, *L'istinto della combinazione,* p.113; Antonello, *Ménage a quattro*, p. 59. Si veda un ulteriore commento di Pierpaolo Antonello che riconnette, a ragione, la condizione egoistico-narcisistica dell'io a una motivazione filosofica : «Non di meno l'invettiva contiene una ragione epistemica, perché i difetti dell'io sono prima filosofici che psicologici, e nascono da un errore «tolemaico»: credere l'uomo al centro del mondo». Si veda: Antonello, 'Individuo e cognizione', in *Ménage a quattro,* pp. 57-60 (p. 58).

ogni conoscenza e per ogni rappresentazione» fenomenica del reale[26]. Ma una tale riflessione si può estendere anche al concetto di 'erotia', il quale, sconfinando dai limiti freudiani, pare irraggiarsi su una più ampia sfera di connotazioni che appaiono, in egual misura, tanto psicologiche, quanto filosofiche, e comprensive, tra le altre, di rimembranze platoniche e nietzschiane[27].

Limitarsi, pertanto, alla considerazione di un così univoco orizzonte di indagine (quale è quello freudiano) per sceverare l'ampiezza di un fenomeno come il fascismo, e i molteplici risvolti che al suo interno vengono a istituirsi, risulterebbe un'azione in sé drasticamente riduttiva. Ciò in forza, oltre alle riflessioni già esposte, dell'assoluta centralità rivestita nell'origine e evoluzione del movimento, per l'autore, da altri ordini di causali, le quali, esulando dal territorio di una genealogia psicanalitica, comprendono spiegazioni che tengano conto, altresì, della sfera storica, politica, ideologico-filosofica, e in parte socio-antropologica. La letteratura critica non ha, d'altronde, mancato di osservare, seppur tramite incisi talvolta eccessivamente esigui, come all'interno del pamphlet l'«assai personale freudismo» dello scrittore venisse riletto secondo parametri del tutto autonomi, «complicato» e «contaminato» dall'incontro con altri ambiti disciplinari, che spaziando da Darwin alla medicina e pedagogia per Gian Carlo Ferretti, dalla filosofia classica a quella più meccanicistica e «severamente» positivista per Guido Lucchini, dalla biologia-evoluzionistica all'etologia per Pierpaolo Antonello[28], dispiegano quel convergere ossessivo di motivi, matrici e ispirazioni che è del

---

[26] Antonello, *Ménage a quattro,* p. 59.

[27] Come scrive Paola Travaglini: «A un livello letterariamente più ricercato si situa il ricordo, in Gadda certamente agevolato dagli studi filosofici, di alcuni aspetti del pensiero platonico emergenti, a volte in maniera non del tutto esplicita, in alcuni passi del testo, sempre a proposito dell'indigesto Narciso forlivese»: «Mi propongo annotare ed esprimere, […]: quegli impulsi animali a non dire animaleschi da i' Plato per il suo Timeo e per il Fedro topicizzati nello epithymetikòn, cioè nel pacco dello addome, ch'è il gran vaso di tutte le trippe: i quali impulsi o moventi hanno tanta e talora preminente parte nella bieca storia degli òmini […]». P. Travaglini, *Le metamorfosi di Gadda*. Su un eventuale filtro nietzschiano interviene brevemente Robert S. Dombroski, ' Gadda: fascismo e psicanalisi', in *L'esistenza ubbidiente. Letterati italiani sotto il fascismo* (Napoli: Guida, 1984), pp. 91-114, in seguito ripubblicato come *Gadda e il fascismo*, in Robert S. Dombroski, *Gadda e il barocco*, tradotto da A. R. Dicuonzo (Torino: Bollati Boringheri, 2002), pp. 124-40, quest'ultimo disponibile su *EJGS*: <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/resources/archive/fascism/dombroskifasc.php>.

[28] Si vedano: G. Ferretti, *Ritratto di Gadda*, p. 138; Lucchini, *L'istinto della combinazione,* pp. 112-113; Antonello*, Ménage a quattro,* in particolare la sezione intitolata 'Darwin e Freud'*,* pp. 48-49.

resto tipico della scrittura di Gadda, e che assolve il preciso compito di rappresentare «un possibile panorama: (grado filosofico e scientifico di una «coscienza del mondo»)[29]. La necessità di un simile sconfinamento è, d'altro canto, esplicitata chiaramente nelle pagine introduttive del libro, che fungono da premessa ideologica e metodologica alla trattazione, e forniscono una visione del fascismo quale evento al centro di una trama di 'concause', quale effetto di una manifestazione ben più composita e multiforme della realtà, che Gadda si prefigge di capire e ricostruire. Per questo motivo, per discernere le ragioni che comportarono il trionfo di questo devastante fenomeno, l'autore chiama in soccorso tutte le «attività conoscitive e le universe funzioni dell'anima»[30]. Oltre la satira, oltre la mera dissacrazione, oltre Freud, per poter apporre un valido «giudizio sul male», l'analisi deve coinvolgere «tutti i modi, i metodi, le tecniche, le singule operazioni e le discipline della mente», e l'operato dello scrittore coniugarsi con quello dell'«economista», dello «studioso di scienza delle finanze», dell'ingegnere, del medico, dello «psichiatra o frenologo o dermopata», e ancora dello «storico delle religioni», del filosofo, dell'antropologo, del sociologo[31]. Proprio perché la scrittura di Gadda ambisce a una rappresentazione della pluralità e della totalità, del mondo nelle sue distinte articolazioni, *Eros e Priapo* non può essere sottoposto ad una analisi esasperatamente settoriale: non si può fare a meno di riportare costantemente la sua prosa 'magmatica' — per usare espressioni tipiche dell'idioletto gaddiano — al *groviglio*, o *nodo* o *garbuglio*, di rapporti, che altro non è che «il convergere e l'intrecciarsi di relazioni diverse»[32], e quindi dei loro nessi reciproci, che costituiscono l'arzigogolata impalcatura dell'esistente, e da cui singoli eventi come il fascismo scaturiscono. L'autore ricompone così le tessere di un articolato mosaico, disperse caoticamente tra le pieghe del complesso dettato stilistico, in cui il fascismo viene discusso, analizzato, e dissezionato mediante una sovrapposizione di piani, più o meno

[29] *SGF I*, p. 944.
[30] *SGF I*, p. 147; *EP*, p. 223.
[31] *EP*, p. 223-224. Per i riferimenti agli ambiti disciplinari umanistici della sociologia, filosofia e antropologia, all'interno dell'opera, si veda *EP*, pp. 237; 240; 283.
[32] Roscioni, *La disarmonia prestabilita*, p. 31.

profondi, che ripercorrono cause e origini, errori e mancanze, eccessi e disillusioni della politica ventennale.

Al centro di questo intricato viluppo, in quanto «fulcro del sistema fascista»[33], ed elemento costitutivo, integrativo, della sua politica di massa, il mito diviene, per Gadda, una categoria irrinunciabile mediante la quale sviscerare la natura del partito-regime, e ricostruire, a ritroso, la «catena delle cause remote»[34], che ne determinarono la genesi e l'affermazione. Poiché i miti davano «forma ai desideri delle masse» e le incitavano all'«azione»[35], essi furono estensivamente adoperati dal regime quali strumenti di persuasione emotiva e preposti al controllo delle condotte individuali. L'assoluta rilevanza che lo scrittore riserva al discorso mitico in seno a *Eros e Priapo*, è motivata da tale logica e dimensione strumentale: in quanto prodotto della volontà di credere, subdolo prefabbricato dello stupore e della curiosità, il mito cattura e combina, in accordi o modalità sempre diversi, le energie delle moltitudini, divenendo così per il fascismo il dispositivo ideologico più idoneo per portare a compimento l'ambita e vagheggiata mobilitazione totale della società[36]. «Noi abbiamo creato il nostro mito» — recitava liturgicamente Mussolini, in una ibrida concomitanza di mistica e politica, alla vigilia della Marcia di Roma nell'ottobre '22 — «Il mito è una fede, una passione. Non è necessario che sia una realtà. È una realtà nel fatto che è un pungolo, che è una speranza, che è fede, che è coraggio. Il nostro mito è la Nazione, il nostro mito è la grandezza della Nazione! E a questo mito, a questa grandezza, che noi vogliamo tradurre in una realtà completa, noi subordiniamo tutto il resto!»[37]. Vivere quel mito offriva al 'neofita' la possibilità di penetrare nella spettacolare realtà messa in scena dai fascisti, un amalgama vitale di nuovi riti, nuovi costumi, nuove fedi, che, con la forza di una «rivoluzione antropologica», arrivava a ridefinire che cosa significasse essere italiani, annunciando al mondo una nuova stirpe, vincente, di «dominatori, di conquistatori e di creatori di civiltà»[38]. Dove 'vincente' è un attributo chiave,

---

[33] De Felice, *Il culto del Littorio,* p. 64.
[34] *SGF I,* p. 147.
[35] Gentile, *Il culto del littorio,* p. 159.
[36] Gentile, *Il culto del littorio,* pp. 159-166.
[37] B. Mussolini, *Scritti e discorsi*, 12 vol. (Milano: Hoepli, 1934), II, p. 345.
[38] Gentile, *Fascismo. Storia e interpretazione*, p. 235.

da tenere a mente (e sul quale ritorneremo), considerando il momento storico di riferimento in cui una tale visione di gloria venne annunciata: dopo gli umilianti soprusi internazionali subiti nel primo dopoguerra, dopo l'avvilimento umano e morale prodotto dalla strage, dopo le ingenti perdite subite, e il concomitante, inesorabile propagarsi della crisi economica che annientava lentamente la già fievole, superstite speranza della popolazione. Quel mito annunciato nel 1922, a cui quarantaquattro milioni di italiani finirono col credere, ossessivamente incalzato dai toni della roboante retorica mussoliniana e dall' accattivante ritualistica realizzata dalla propaganda ufficiale, si insediò nella vita delle genti, cambiandone radicalmente i modi consueti di agire e di pensare, modificandone nettamente le priorità di vita, le quali, da allora in poi, si sarebbero concentrate, per dovere o per obbligo, sul duce e sul partito, sull'idea della patria e sulla grandezza dell'impero. Investigare il mito, conferiva, pertanto, a Gadda una visuale d'eccezione entro la quale inquadrare, nella sua globalità, il fenomeno 'fascismo', saldando tra loro le diverse parti e forme di comprensione di una realtà che coinvolse la vita della nazione nelle sue molteplici e variegate sfumature, un presupposto metodologico che dava così luogo a un orizzonte di indagine più accurato — in quanto più esteso — pertanto meno viziato di dogmatismi o ideologismi che inevitabilmente avrebbero circoscritto e limitato la riflessione dell'autore sull'ermeneutica filosofica del mito.

La drammatica diagnosi di Gadda si apre, allora, più da vicino, a ricostruire origini e motivazioni della crisi storica e umana che, nei primi due decenni del Novecento, colpì il contesto italiano ed europeo, preparando il terreno per l'avvento dei totalitarismi. Se le condizioni generali che favorirono questo tragico sviluppo furono poste dalla Grande Guerra, Gadda estende la sua analisi investigando la peculiare congiuntura storico-filosofica e morale che portò a una disfatta della ragione, al tramonto dell'ideologia positivistica. Davanti alla pluralità di stimoli che diedero luogo, in diversi ambiti, a una metamorfosi della realtà moderna, l'uomo reagì attraverso un rifugio nell'irrazionale, una fuga vitalistica nel mito, effetto di un trionfo dello spirito e della volontà sulla logica e sulla razionalità. Si avvertiva una impellente « "esigenza di miti" sentita soprattutto dalle masse e in funzione delle masse, per dare e chiarire un ideale da realizzare, un'aspirazione che tocchi e unifichi i loro sentimenti»,

commentava Bottai sulle pagine di «Primato» [39]: era dovere della politica fabbricare miti in grado di rispondere a tali urgenze della collettività davanti alle contraddizioni e incertezze prodotte dalla modernità.

4.2 «Una comunità di morituri»: mito e sacralizzazione della politica fascista[40]

> Il redattore di questa nota è sollecitato dalle Stampe a delineare in essa il breve corso d'una vita e il significato del libello — cioè minimo libro — che state per aprire, se non per leggere. Compito ingrato all'animo. Il redattore non crede sia lecito farsi biografo, nemmeno per accenni, d'un esser solo e già circonfuso della silente fumèa che rende inetta al volo ogni ala al di sopra il lago mortifero: unde locum Grai dixerunt nomine Aornon. Qual testimone veridico al ribollir del tumultuato del secolo che oggi si dissolve se non il tragittatore che grida guai a le prave anime e promette loro quell'altra riva nell'aldilà dove le ombre discendono? Solo quello che ha portato attimo per attimo insin da cupo e rimoto oroscopo la pena del viver proprio potrà tenersi biografo di sé: altri biografi che non fosser lui s'incontreranno a dover mentire, quand'anche nolenti, alla miseria ventura d'un misero e al residuo della di lui cenere. Testimone del traghetto sarà quel portitor che il neolatino cioè rimator volgare discerne e dinota col nome di nocchiero e per apocòpe indi nocchier, da far bisillaba ne la voce e ne le Stampe la lungagnata vale a dire stampita del pentasillabo nostro vocabulo tragittatore: e ne celebra lanose gote e la bragia dello sguardo: dentro la notte soprastante Acheronte lo ritrae sene dimonio colmo d'infero e d'imperio: e in ciò segue obediente sua guida, e maestro al poetare nello antico idioma: che vide colui solo insignito d'un brèndolo a la sinistra clavicola, quasi di mantello sopra interminata fatica.
>
> Portitor has horrendus aquas et flumina servat
> terribili squalore Charon, cui plurima mento
> canities inculta iacet, stant lumina flamma,
> sordidus ex umeris nodo dependet amictus…
> Jam senior, sed cruda deo viridisque senectus[41].
>
> La moltitudine anelante al tragitto implora il tragittatore, come rapita al di là di ogni conforme brama verso la riva: e il poeta ne significherà le voci e i gesti, comuni a ala turba, d'ognuno il gesto onde sollecita la sperata preferenza. Così e non altramente potrà del buio terrore biografare di sé quello per cui tali o tali altri vorrebbero farsi ad ultimo non domandati biografi.
>
> Huc omnis turba ad ripas effusa ruebat,
> matres atque viri defunctaque corpora vita
> magnanimum heroum, pueri innuptaeque puellae,
> impositique rogis iuvenes ante ora parentum…

---

[39] G. Bottai, 'I miti moderni', *Primato*, 15 febbraio 1942, citato da Gentile, *Il culto del littorio*, p. 163.
[40] Riprendo questa espressione dallo studio di Remo Bodei, *Destini personali*, p. 222.
[41] Qui di seguito si riproduce la traduzione dei versi in latino che Gadda desume dall'*Eneide* virgiliana: «Traghettatore orrendo, guarda quest'acque ed il fiume Caronte, irto, paurono: a lui lunga dal mento, biaca scende la barba incolta, sbarra occhi di fiamma; sordido dalle spalle, gli pende annodato il mantello (vv. 298-301)…vecchissimo: ma cruda e salda è la vecchiezza del dio (v. 304)». Si veda: Virgilio, *Eneide*, Introduzione e traduzione di R. Calzecchi Onesti (Torino: Einaudi, 1989), pp. 220-221.

Stabant orantes primi transmittere cursum
tendebantque manus ripae ulterioris amore…[42]

Così e non altramente[43]

L'icastico *Preludio* all'opera, ultimato a ridosso dell'imminente pubblicazione Garzanti, assolve un duplice, essenziale scopo. Sollecitato dall'editore, Gadda deve fornire una breve nota biografica e illustrare il significato primo del libello: impresa ardua, che, tuttavia, ne rivela, con immediatezza e sorprendente efficacia rappresentativa, la vastità dell'impianto drammatico e la potenza del proposito morale[44]. Solo chi, come Gadda, ha patito l'orrore tumultuoso del secolo, entro cui il fascismo ha visto i suoi natali, può essere testimone attendibile di quegli avvenimenti. Varcare quella soglia di conoscenza, immergersi nel buio angoscioso di quegli anni, vuol dire, ciononostante, precipitare nel fondo di un «abisso ove Dio medesimo ha paura guatare»[45]: equivale a una folle discesa verso gli inferi in cui lo scrittore, nelle vesti di un infido nocchiero, conduce la folla dei suoi lettori a rivivere, con lui, passo per passo, l'itinerario umano fatto di politiche vessatorie, di inneggianti fanatismi, di etiche sacrificali, di inumane intransigenze e violenze che travolsero l'Italia lungo l'arco

---

[42] «Qui tutta una folla ammassandosi sulla riva accorreva, donne e uomini, corpi liberi ormai dalla vita, di forti eroi, fanciulli e non promesse fanciulle, giovani messi sul rogo davanti agli occhi dei padri (vv. 305-308)…Stavano là, pregando d'essere i primi a passare, e tendevan, per brama dell'altra vita, le mani» (vv. 313-315). Virgilio, *Eneide*, pp. 222-223.

[43] Gadda, 'Premessa', in *EP*, pp. 219-220. Il lungo testo della 'premessa' all'opera, qui presentato nell'incipit, è funzionale al nostro studio sotto diversi profili. Ignorato per lo più dalla cerchia dei commentatori gaddiani, il passaggio coniuga insieme il sotteso biografismo dell'opera, la centralità del discorso relativo alle 'masse' (non scontata), e la finalità gnoseologica e pedagogica sottesa a *Eros e Priapo*, tutti elementi che è nostro interesse investigare in corso di analisi. La medesima metafora infernale in esso contenuta è essenziale per l'indagine che svilupperemo nel presente paragrafo dedicato alla 'comunità di morituri' travolta dalla crisi post-bellica.

[44] Per uno studio filologico delle fonti classiche dell'opera, in questa istanza specifica, di matrice virgiliana (libro VI, *Eneide*) e dantesca (Canto III, *Inferno*), rimando allo studio di A. La Penna: 'Latino e greco nel plurilinguismo dell'*Eros e Priapo*', in *Per Carlo Muscetta*, curato da N. Bellucci e G. Ferroni (Roma: Bulzoni, 2002), pp. 301-16, ora disponibile su *EJGS*: <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/resources/archive/eros/pennaeros.php>. Interviene sulla *Premessa* e *Nota biografica* a *Eros e Priapo*: F. Lampus, 'Il «Sublimarsi» e il buon esempio: Dante nella premessa e nel quarto capitolo di Eros e Priapo', in «*Li associati a delinquere…*». *Saggi e commenti su «Eros e Priapo» (1944/46-1967)*, pp. 21-29. Si veda inoltre P. Italia, 'Riscritture gaddiane: da *Eros e la banda* (1944-1945) al *Bugiardone* (1946) a *Eros e Priapo* (1967)', in S. Celani (a cura di), *Riscritture d'autore. La creazione letteraria nelle varianti macro-testuali* (Roma: Sapienza Università Editrice, 2016), pp. 7-30. Sulla figura del 'portitor' si veda inoltre il commento di Federica Pedriali, 'Fistola in succhio. Chiamate idrauliche per L'Adalgisa', in *Altre carceri d'invenzione. Studi gaddiani* (Ravenna: Longo, 2007), pp. 105-63, ora disponibile su *EJGS*, 4.3 (2004) <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/resources/archive/adalgisa/pedrialifistolaaci.php>.

[45] *EP,* p. 221.

temporale del ’22-’44. Questo perché rievocare sistematicamente gli eventi della storia del fascismo e portare alla luce le molteplici cause e concause che determinarono la sua genesi e sviluppo, significa far affiorare, inevitabilmente, quelli che furono i moventi, i comportamenti, le intrinseche debolezze, le predilezioni, le ossessioni, di un’intera nazione che al fascismo, sin dai suoi primi esordi, assicurò uno dei più elevati consensi di massa che la storia di un movimento politico abbia mai conosciuto[46]. Compito dichiarato del poeta è pertanto tradurre e comunicare, in prosa, le «voci» e i «gesti» della suddetta moltitudine, per capire quali impulsi, quali istinti abbiano dato luogo alla «sperata preferenza». E, in quanto esemplare di chi, per primo, avesse sperimentato la facilità con la quale fosse possibile cadere vittima delle fascinazioni e adulazioni del regime, la semplicità con cui si potesse abdicare ai sostenuti principi della ragione per abbracciare i suadenti principi dell’irrazionale e del mito, Gadda si prefigge di guidare la schiera dei suoi lettori a una conoscenza sì del fascismo, e delle sue dinamiche interne, ma anche a una conoscenza degli arcani meccanismi o procedimenti che regolano la vita della collettività umana, con le sue propensioni più o meno inconsce, le sue passioni politiche brucianti, i suoi atteggiamenti fideistici, i credi, le menzogne misconosciute: uno studio sulle masse, scritto per le masse, come monito, come esortazione, come insegnamento, il quale, come un atto di vaccinazione preventiva, prevenga da ulteriori ricadute e degenerazioni storico-morali. L’«atto di conoscenza» che Gadda intende compiere sul ventennio, come programmaticamente scrive nel primo capitolo «inlinitivo» e «propedeutico»[47], è il passo necessario per riscattare la nazione e avviarne una auspicata «resurrezione» spirituale, «se la resurrezione» — avverte lo scrittore — «è tentabile da così paventosa macerie»[48].

La *Premessa* al trattato che, benché troppo scarsamente, è stata riletta quale effettivo *incipit* proemiale all’opera, mette a nudo l’ambizioso progetto dello scrittore, il vigoroso

---

[46] L'imponente adesione di massa di cui è stato protagonista il fascismo della prima ora è affrontata nel dettaglio da Gentile: *Le origini dell’ideologia fascista (1918-1925)*.
[47] *EP*, p. 240; *EP*, p. 236.
[48] *EP*, p. 223.

impulso umano e etico che lo contraddistingue, e se per un verso chiarisce il senso delle sue ragioni polemiche, dall'altro introduce l'elemento della massa (accanto ai fascisti) come beneficiaria dello studio, illuminando, al contempo, la profonda istanza cognitiva, e insieme pedagogico-morale, che pervade il libello: presupposti questi indispensabili per elaborarne una lettura che si distanzi dalle sterili chiusure di giudizio portate avanti dalla critica precedente, lettura che risulta strettamente funzionale, come a breve vedremo, alla nostra analisi sul mito.

Per portare alla luce il processo «gnoseologico» compiuto dall'autore nell'opera[49], inizieremo con l'evidenziare la particolare congiuntura storica, morale e psicologica che investì la popolazione italiana dopo i tragici avvenimenti del '15-'18, su cui il fascismo costruì le sue fortune e della quale troviamo ampia testimonianza nell'opera. Come si evincerà in corso di indagine, le calamità mettendo l'uomo in contatto con l'eterno, resero imperiosa la sete di miti, cui la comunità 'morente' ricorse per reagire al disagio esistenziale prodotto dall'avversità dei tempi e far fronte alla grave crisi che dilagava in Europa nei primi decenni del Novecento[50]. È questo, a nostro giudizio, un primo dato essenziale, imprescindibile per afferrare l'essenza e l'unicità del fenomeno totalitario nella complessa visione tratteggiata dallo scrittore milanese, e da cui partiremo per la nostra analisi.

L'Italia fascista, nella drammatica rappresentazione offerta in *Eros e Priapo*, fu difatti per Gadda un tipico prodotto del primo conflitto mondiale**,** un interstizio di tempo relativamente breve, eppure di straordinaria rilevanza storica, coincidente con il progressivo decadimento della coscienza europea, l'imbarbarimento della società dilaniata dalla crisi internazionale, e il dilagare di un irrazionalismo di sottofondo allo spegnersi degli ultimi

---

[49] Gadda presenta lo studio con un obiettivo «gnoseologico e pratico». *EP*, p. 235; p. 240.

[50] Seppur non parli esplicitamente di 'miti', il saggio che il filosofo Remo Bodei dedica al fascismo all'interno del già citato studio, *Destini personali*, chiarisce l'imperioso bisogno della popolazione europea, dopo gli orrori della prima guerra mondiale, di aggrapparsi a un capo politico, o comunque a un elemento di stabilità nel divenire più che mai caotico dell'esistenza. Affronta una tematica simile, ma parzialmente aperta anche alla dinamica dei 'miti' politici, anche lo studio di Giacomo Devoto del 1946, *Pensieri sul mio tempo*, e su cui avremo modo di soffermarci più a lungo nel seguito del paragrafo. Si veda: Devoto, *Pensieri sul mio tempo* (Firenze: Sansoni, 1945).

bagliori dell'età positivistica[51]. La fine delle ostilità belliche restituì, in effetti, una Europa prostrata e impoverita, in preda a squilibri e divisioni, in cui gli sviluppi produttivi ed economici subirono un forte arresto, comportando altresì un graduale sovvertimento delle «gerarchie consolidate di gusto e di potere»[52]. Tra la popolazione si assisteva al lento dilagare di una «malattia morale»[53] con una specifica e riconoscibile sintomatologia: stanchezza, turbamento, avvilimento e mortificazione. Erano questi i segnali di una devastante crisi umana e sociale che in Italia andavano a sommarsi ad una situazione politica e economica già significativamente provate: dalle ripercussioni di una 'vittoria mutilata', dalle tensioni sociali del '19-'20, dall'indebolimento dei governi democratico-liberali: tutti fattori che, nell'insieme, contribuirono a creare nel paese «un profondo vuoto di potere, di autorità, di legittimità»[54]. Il terreno ideale in cui per Gadda attecchirono i miti dei totalitarismi trova la sua genesi e precisa contestualizzazione al termine del conflitto mondiale. Il passaggio che segue, ripreso da una illuminante recensione che lo scrittore stese nel 1946 all'uscita del libro di Giacomo Devoto, il critico e glottologo genovese che, come Gadda, visse da protagonista in trincea la disperazione

---

[51] La 'Grande Guerra' del 1914-1918 è del resto universalmente riconosciuta come l'evento matrice da cui si originò il fascismo; si riporta il pensiero di Renzo De Felice: «Fu la prima guerra mondiale che mobilitò tutta una parte della società italiana, restata sino allora in disparte. E questa parte, mobilitata per la guerra, epperò esclusa dal potere effettivo, dalla partecipazione, tende poi attraverso il fascismo a rivendicare, ad acquistare una sua funzione.» R. De Felice, *Intervista sul fascismo* (Roma-Bari: Laterza, 1997), p. 31. Relativamente al tramonto del positivismo, invece, è Gadda medesimo a rimarcare l'importanza di questo trapasso storico nella nascita del fascismo: «A una disàmina esterna, tutta la ventennale soperchieria è contraddistinta dai caratteri estremi della scempietà, della criminalità puerile, della mancanza di senso e di cultura storica: non diciamo del senso etico e religioso. Essa è una netta retrogressione da quel notevole punto di sviluppo a cui la umanità era giunta (in sullo spegnersi dell'epoca positivistica) verso una fase involutiva, bugiarda, nata da imparaticci, da frasi fatte, dalla abitudine di passioni sceniche, da un ateismo sostanziale che vuole inorpellarsi di una "spiritualità" e "religiosità" meramente verbali». *EP*, p. 244.

[52] Ben-Ghiat, *La cultura fascista*, p. 10.

[53] Si tratta della nota tesi crociana sul fascismo concepito come «malattia» o «morbo», secondo la quale il successo del partito di Mussolini fu essenzialmente l'esito di uno smarrimento di coscienza, una depressione civile ed una ubriacatura prodotta dalla guerra. Si veda un breve estratto esplicativo: «Il fascismo o nazismo, germe malefico che circolava e circola ancora nelle vene di tutto il mondo moderno, scoppiò in Italia, per effetto della crisi seguita alla guerra del 1914-18, in morbo violento, che, per la stessa violenza del suo decorso, è da credere che non tornerà più». Croce, 'Appello ai popoli delle nazioni alleate', in *Scritti e discorsi politici* (1943-1947), p. 43

[54] Gentile, *Fascismo. Storia e interpretazione*, p. 7.

di quegli anni[55], ben espone e riepiloga le circostanze storiche, morali, e psicologiche, che condussero a questo drammatico affiorare dei miti, tracciando una traiettoria di coordinate che riconnette gli eventi dittatoriali occorsi in Italia e Germania al dramma della guerra del '14-'18. Si noti come il giudizio espresso sull'opera, *Pensieri sul mio tempo*, riveli, con nettezza, lo sguardo personale dello scrittore milanese[56], il quale rievoca con sentita partecipazione, e convinta approvazione, i punti nevralgici dell'analisi di Devoto, in una armoniosa unione di vedute, in cui la distanza tra recensore e recensito si annulla, sotto i colpi di una condivisa identità generazionale:

> Devoto principia con un'analisi (ottima, cioè sensata, acuta) dei moventi psicologici reali, delle condizioni di *equilibrio dinamico* d'un ambiente, cioè della nostra generazione a partire dall'altra guerra, del '14-'18. «Eravamo tornati convinti d'aver sofferto e messo a repentaglio la vita per un mondo nuovo»: in apertura del volume. «L'Antefatto». Sono i *dati* del nostro problema psicologico, della congiuntura morale che ci ha investiti e, forse, travolti. Vengono allineati sul quaderno: nella luce di una seria e serena assunzione a coscienza. Il paragrafo 6, ad esempio, «Capri espiatori», di cui particolarmente ringrazio l'Autore, lumeggia la psicosi dell'addebitamento di colpa, il meccanismo di formazione dei miti (erroneamente punitivi) in seno alla collettività stanca, delirante, malata delle sue sciagure (Germania, Italia): pone pacatamente in risalto le contraddizioni che distinguono siffatti tumulti della disragione umana[57].

Questa frattura storica di inedita violenza, che in Italia assunse tinte quanto mai oscure, è rinnovata dallo scrittore, nel passaggio proposto, con toni di sentita, e intima,

---

[55] Entrambi, Gadda e Devoto, furono testimoni delle atrocità prodotte dalla 'Grande guerra', a cui entrambi parteciparono arruolandosi nel corpo degli Alpini. I due intellettuali furono inoltre protagonisti di una controversia relativa al giudizio espresso da Giacomo Devoto su 'Il castello di Udine' di Carlo Emilio Gadda. Si veda la recensione in questione: G. Devoto, 'Dal castello di Udine', *Annali della R. Scuola Normale di Pisa*, 5. 3 (1936), pp. 187-210; successivamente in G. Devoto, *Studi di stilistica* (Firenze: Le Monnier, 1950), pp. 57-90. Ora disponibile online su *EJGS*, 6 (2007): <http://www.arts.ed.ac.uk/italian/gadda/Pages/resources/reviews/devotoceg1936.php>. Gadda reagì al contributo del glottologo e filologo genovese con il saggio 'Postille a una analisi stilistica', apparso su Letteratura nel 1937, ora su *SGF II*, pp. 815-23; disponibile online su *EJGS*: <http://www.arts.ed.ac.uk/italian/gadda/Pages/resources/essays/postille.php>. Per ulteriori dettagli sulla controversia linguistica e sui successivi interventi di Contini a riguardo, rimando all'articolo di Giuseppe Stellardi: 'Gadda, la lingua, lo stile, (e gli errori)', *The Italianist*, 30. 2 (2010), 191-202.

[56] La recensione uscita nel giugno del 1946 col titolo *Un testimone*, è confluita in *SGF I*, pp. 944-948. Gadda dà un giudizio altamente positivo del libro di Devoto: «Giacomo Devoto porge invece a chi legge [...] un' ottima "Summa" di quella che potrebbe essere una tentata conoscenza del mondo, per un italiano intelligente di questi anni. La monade (cioè l'unità conoscitiva-operativa, cioè l'io centrale di un sistema, di un organismo) è lo specchio del mondo, sostiene Leibniz: ogni monade, a suo modo, è un grumo di coscienza che definisce l'universo: è un centro, o un groviglio di rapporti (conoscitivi operanti) a cui si può proferire la totale realtà. Col suo buonissimo libro, il Devoto ci indica i termini onde un intelletto alacre può definire il suo fuggente universo». *SGF I,* p. 945.

[57] *SD*, p. 946.

compartecipazione, da chi, come lui, di quegli orrori, fu tragico attore e testimone: dapprima del massacro e della carneficina consumati in trincea, una catastrofe umana che lascerà un segno indelebile sul giovane tenente; successivamente della disperazione e del difficile e umiliante reinserimento del reduce[58]. Circostanze queste che lo avrebbero spinto, come è noto, a una prematura adesione al movimento di Mussolini nel 1920. La reazione di Gadda non fu dissimile da quella di quanti, all'indomani del conflitto, attraverso il fascismo aspirarono a risollevare le sorti di un paese logorato da una profonda crisi sociale e tentarono di appagare un personale desiderio di ordine ed efficienza che per troppo tempo era venuto a mancare[59]. «Quando sorse il movimento fascista», scrive Gentile, innegabilmente vi fu «un atteggiamento favorevole ad accogliere e sostenere una religione nazionale, specialmente fra i reduci che avevano sacralizzato l'esperienza della guerra, fra gli intellettuali in cerca di fede, fra i giovani assetati di miti e smaniosi di dedizione e di azione»[60]. La politica che nacque dal fondo oscuro di quegli anni non poté non assumere i tratti caratteristici propri delle religioni positive, in

---

[58] Rivive gli anni della prima guerra mondiale valutandone i traumatici risvolti sul testo letterario gaddiano, lo studio di Elisabetta Carta, *Cicatrici della memoria: Identità e corpo nella letteratura della Grande guerra: Carlo Emilio Gadda e Blaise Cendrars* (Pisa: ETS, 2010). Si veda inoltre l'articolo di Christophe Mileschi: '«La guerra è un cozzo di energie spirituali». Estetica e estetizzazione della guerra', *Bollettino '900*, 1 (2003), <https://boll900.it/archivio/>, ora disponibile su *EJGS*, 1 (2004): <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/resources/archive/war_writings/milesggp.php>.

[59] Abbiamo già avuto modo di parlare della precoce adesione al movimento dello scrittore. Aggiungiamo soltanto la testimonianza riportata da Gadda a Ugo Betti, che risulta particolarmente indicativa, e nella quale lo scrittore, logorato dallo sfacelo post-bellico, nell'agosto del 1922, confessava come il fascismo avesse risposto alle sue personali preoccupazioni di ex-combattente frustrato e «borghese squattrinato»: «È inutile mentire» — confessava Gadda — «dal 24 ottobre 1917 a ….non so quando, io ho passato una troppo cagna vita: e certe tracce non mi lasciano più. Così le schiere fasciste mi sono passate vicino come vivi accanto ad un morto». C.E. Gadda, *L'ingegner fantasia: lettere a Ugo Betti, 1919-1930*, a cura di G. Ungarelli (Milano: Rizzoli, 1984), p. 72. Gadda conosce Ugo Betti, e assieme a lui Bonaventura Tecchi, durante il periodo di prigionia presso il lager di Celle nell' Hannover. Per ulteriori delucidazioni si veda: A. Cortellessa, 'Il Duca di Sant'Aquila e la guerra degli altri. Carlo Emilio Gadda recensore di guerra', *Paragone*, XLVI (1995), 548-550. Si veda, inoltre, il lavoro di Giulio Ungarelli, 'Il tenente Gadda, la cattura, la prigionia', in *Le carte militari di Gadda* (Milano: Scheiwiller, 1994). Aggiungiamo che le parole dello scrittore milanese sullo sfacelo post-bellico paiono sovrapporsi a quelle pronunciate da Giacomo Devoto a proposito della sua personale condizione di reduce: «Nelle incertezze dell'orientamento, nel mare tumultuoso della vita di quel tempo […] nelle nostre anime si faceva largo un bisogno, una nostalgia di appoggiarci a qualcuno, di sentire intorno a noi efficienza». Devoto, *Pensieri sul mio tempo*, pp. 7-8.

[60] Gentile, *Il culto del littorio*, p. 41. Si veda il pensiero di Giacomo Devoto sulla condizione dei reduci di guerra e la speranza sorta nei confronti del capo politico del fascismo: «La propaganda totalitaria presentò al reduce l'efficienza impersonata in un uomo che avrebbe saputo, sempre, agire. La speranza nei fatti, qualunque dovesse essere il loro aspetto e la loro sostanza. Era la sua speranza, l'equivalente proporzionato e diretto dei suoi ricordi. Il capo del nuovo regime era il superiore efficiente che metteva ordine con le buone o con le cattive». Devoto, *Pensieri sul mio tempo*, pp. 12-13.

quanto destinata a offrire un conforto o una dimensione salvifica di speranza a quanti furono tormentati dalle paure di un imminente declino e disfacimento. Quanto più la civiltà veniva esposta al rischio di decomposizione e di disorientamento, tanto più divenne imperioso il bisogno di ancorarsi a saldi punti di riferimento che il fascismo offrì consolidando singoli individui nel 'Noi' dell'organismo statale, nel tentativo di rinsaldare «il senso di appartenenza a un mondo condiviso, quale antidoto al progressivo allentamento dei vincoli tradizionali, familiari e sociali»[61]. Il fascino sinistro che, insieme a Gadda, in tanti subirono quel novembre del '21 con l'evoluzione del movimento in partito, non fu il prodotto esclusivo del terrore, o di un ben congegnato progetto di subordinazione, ma anche di una «manifesta o tacita negoziazione», mediante la quale il fascismo assicurò ad individui esausti, allo stremo delle forze – e, proprio per questa ragione, provvisti di un forte bisogno di 'credere' — il soddisfacimento di desideri o bisogni vitali, arrivando a promettere a folle amorfe, malate nella loro ricerca di speranza, «la semplice sopravvivenza», o «l'immunità dal dolore e dall'emarginazione politica»[62]. Ne *I miti del somaro*, il trittico composto tra il settembre e il dicembre del 1944, che, con *Eros e Priapo* condivide, del resto, la sottile linea cronologica di «un tempo e uno spazio disegnati di orrore»[63], il mito fascista viene elargito a «uomini dubitosi e angosciati, travagliati dall'opere e fermi davanti al buio del futuro». A costoro, scrive Gadda, c'è chi ha creduto di «potergli buttare a viso la focaccia di segatura di pioppo del "mito qualunque"»[64]. Mentre, più propriamente, nel contesto del libello antifascista, la popolazione acquista le decadenti sembianze di una distesa umana di corpi senza vita che, alla stregua di un inerte blocco marmoreo, appaiono plasmabili dall'operato del leader fascista:

---

[61] Bodei, *Destini personali,* pp. 232-233.
[62] Bodei, *Destini personali,* pp. 232-233.
[63] Gadda, *Lettere a una gentile signora*, p. 153 (lettera del 12 luglio 1945). L'atroce periodo dell'immediato secondo dopo guerra mondiale sarà descritto alla Rodocanachi con sei «terribili» parole: «fuga, freddo, fame, tenebra, paura, miseria». Si veda: Giorgio Pinotti in *EP 44/45*, pp. 348-353. La stesura della trilogia de *I miti del somaro* (*Mito e consapevolezza*; *La consapevole scienza*; *I miti del somaro)* è intrecciata con quella del primo capitolo di *Eros e Priapo*, come l'autore rivela in una lettera a Contini del 24 ottobre 1945 (si veda la 'Nota al testo' curata da G. Pinotti in *SVP*, pp. 1369-1380). Il trittico, scoperto postumo da Alba Andreini, che per la prima volta ne curò la pubblicazione editoriale per la Scheiwiller nel 1988, è oggi integrato nella collana dei libri della Spiga, curata da Dante Isella: *SVP*, pp. 895-920.
[64] *MDS*, p. 905.

> Il Vigile dei destini principe ragghiare da issu' balconi ventitré anni, palagiare la campagna brulla di inani marmi e cementi, e voltar gli archi da trionfo, anticipati alla cieca ad ogni sperato trionfo e assecurata catastrofe[65].

L'estratto, nella sua essenzialità, denota più che un messaggio allusivo alla politica mussoliniana e ai suoi miti. Appare innanzitutto significativo, in tale istanza, come il simbolismo utilizzato da Gadda richiami nettamente un diffuso formulario metaforico entrato comunemente nell'uso pubblico della retorica mussoliniana del primo dopoguerra, e finalizzato a rendere l'idea di un'arte politica intesa come atto estetico, o creativo[66]. La massa assume, in tal modo, le sembianze di una materia greggia, un agglomerato vago e indistinto; compito del politico artista — nelle atroci parole di Mussolini — è modellarla demiurgicamente, conferendole forma, identità, vita:

> Quando io sento la massa nelle mie mani, come essa crede, o quando io mi mescolo con essa, ed essa quasi mi schiaccia, allora mi sento un pezzo di questa massa. Eppure rimane nello stesso tempo un po' di avversione, come la sente il poeta contro la materia con la quale lavora. Lo scultore non spezza forse talvolta per ira il marmo, perché questo sotto le sue mani non si plasma precisamente secondo la sua prima visione? Qui talvolta perfino si rivolta la materia contro il suo formatore. Tutto dipende da ció, dominare la massa come un artista[67].

Tali metafore, frequenti negli interventi del duce lungo la prima decade di governo[68], e adoperate simbolicamente dallo scrittore nell'*incipit* del capitolo primo, appaiono notevoli non solo per l'implicito riferimento alla, non espressamente enunciata, crisi umana post-bellica e all'inerzia collettiva, spirituale e esistenziale, che pesava sulla popolazione, ma per il sotteso e fine riferimento all'opportunistico gioco propagandistico promosso da Mussolini in quegli anni. Costui, sotto la dissimulazione etica e vitalistica di una 'politica terapeutica' la

---

[65] *EP*, p. 222.
[66] Sul concetto di estetizzazione della politica si veda il già citato lavoro di Falasca-Zamponi, *Lo spettacolo del fascismo*, in particolare il capitolo primo: 'La politica estetica di Mussolini', pp. 33- 75. La studiosa rielabora ed espande la nota tesi del filosofo e scrittore tedesco Walter Benjamin sulla spettacolarizzazione politica del fascismo, esposta nel saggio del 1936, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (trad. it. «L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica»).
[67] E. Ludwig, *Colloqui con Mussolini,* tradotto da T. Gnoli (Milano: Mondadori, 1932), p. 125.
[68] Falasca-Zamponi, *Lo spettacolo del fascismo*, p. 43.

quale, per l'appunto, avrebbe offerto una convincente 'cura' agli «impulsi decadenti e devianti» che tormentavano le genti[69], mirava in realtà a mobilitare le masse e a sfruttarne interamente le energie: «la Nazione ha bisogno della massa, come l'artista ha bisogno della materia greggia per forgiare i suoi capolavori»[70]. Si affrontava, in sostanza, la società come un oggetto marmoreo da foggiare e modellare, o, come ha osservato lo storico Omer Bartov, come «un organismo da manipolare mediante un'operazione chirurgica di vaste dimensioni»[71]. Con buon anticipo rispetto agli opponenti, Mussolini si adeguò alle repentine trasformazioni sociali che avvenivano sul territorio italiano, e ne offriva un istantaneo rimedio: «creando miti viventi, trasportando la fede dal cielo della religione nella terra della politica»[72], il capo fascista riuscì a sottrarre i singoli alla deriva dell'incertezza, soddisfacendo di buon grado la fame di speranza — fame di miti — avvertita dal popolo. Fu questo, per lo scrittore milanese, l'aspetto più devastante del fascismo ai suoi primissimi esordi: la sua abilità nel riconoscere e interpretare, prima di altri, e meglio di altri, i sintomi della degenerazione e del declino. L'estratto dell'opera che mi accingo a citare, mostra gli agghiaccianti effetti sulla popolazione della politica totalitaria in tutte le sue forme, con un Mussolini immortalato, come di consueto nel libello, al di sopra di scenografici podi o da folkloristici balconi, ripreso nell'atto di ergersi su una folla in stato di effervescenza collettiva, cui elargisce religiosamente i suoi miti. Rispetto ad altri passaggi di *Eros e Priapo* che, sulla falsariga del presente, mostrano gli effetti più deleteri della politica demagogica e dei suoi miti, indugiando maggiormente sui meccanismi psicologici innescati dalla propaganda, e sui quali ci soffermeremo col proseguire dell'analisi, qui l'accento è posto maggiormente sulla funzione stabilizzatrice ricoperta dall'organismo politico fascista e dal duce — come viene puntualizzato dal registro e toni sacrali che si intervallano al linguaggio ironico e burlesco, altamente denigratorio, di Gadda — e dal bisogno viscerale di miti da parte della popolazione, che se ne appropria, ingerendoli con bramosia.

---

[69] Ben-Ghiat, *La cultura fascista,* p. 14.
[70] Mussolini, *Scritti e discorsi*, II, p. 313.
[71] Ben-Ghiat, *La cultura fascista,* p. 17.
[72] Bodei, *Destini personali,* p. 238.

> Tuono di gran patria, in arengo: e in privato parlare il vocabulario della popina e del lupanare. E la lungimiranza del gradasso ipocalcico, tutto appoggiato all'umor dell'ora. Il quale, di dieci bombardieri del Ticino, non s'avvisa ne fa diecimila il Missouri. E di balcone e di podio a piazza le sentenzie e le formule, da eternamente iscriverne il monte, e da venirne dittaggi a le genti: con la repentina prolazione di chella proboscitata carne buccale, di che, in un grido sùbito, le si esaltavano le multitudini. E a confortare l'enunciati 'mperiali della bocca, la maestà e la eleganza julia del porgere: l'apodittico e venustissimo o-riga della man destra in sermone, alfiere e araldo a la suasione dittatoria: di due diti fatto, l'indico e 'l pollice, che avuto di natura alquanto spiro in nel mezzo, lui te li ricongegnava a le cime: e protendeva la mano incontro a' mutoli, incupiti e fatti feroci ad ascolto. E quel simbolo così virilmente digitato e infichito era tutto 'l dono e l'ostia da lui potuto offrire e di fatto potuto oblare al su' poppolo, gran donatore essendo (pontifice massimo ad ogni sagrifizio): e magnanimo erogatore, e d'arbitrate leggi, e del denaro e del sangue non suo. Ed era 'l poppolo satisfatto e come ferocemente saziato a riceverlo, un tanto premio della fede, della pazienza, della speranza: e della sempiterna simplicità. Ché di quel simbolo o gettone ovverosia jattata riga d'i' ggran fico ruminale o romuleo poteva conoscerne avvicinato, anzi soprastante, 'l gran gaudio: cioè l'acme della flogòsi verbifera del Bombetta[73].

Sotto le sembianze di un Messia politico, Mussolini, con le sue intriganti promesse di rigenerazione, infonde al paese nuova vita e una rinnovata fiducia nell'avvenire, scrollando il popolo dall'indolenza apatica, abulica, in cui era piombato nel corso del secolo. La satira pungente, il tono di beffa e di condanna dello scrittore si fondono, ancora una volta, con un registro e toni sacralizzanti e l'uso di metafore gastriche:

> I radiosi destini del pollo in aureola di parole senza luce: il pollo aureolato funzionò da croce di Costantino al Ponte Molle: fu il segno di un avvenire indefettibile, garantito dal ku-ce. «In hoc signo vinces.» La nulla educazione, l'appetito sempiterno e zefiro e zefirucci gradevolmente serpolanti tra intimine e delicatissime cosce nei ferragosti assetati operarono il miracolo del ridare un fiato effimero al morto, un barlume di gastrofagica speranza a secolare abulia. E tutto si conchiuse in una fede e la fede in una formula: «Che sarebbe mai la nostra povera Italia senza quell'omo! Vie' a mmagnà Zefirì, ch'è pronto. Viette a strozzà, Zefirì, si no se fredda»[74].

In effetti, attraverso quella che pare configurarsi come una «mobilitazione del credere», il duce, nel giudizio di Bodei, era riuscito a evocare illusioni, a «risvegliare quelle antiche riserve di energia che la modernità — con le sue scissioni e punti di rottura causati da conflitti internazionali di inedita intensità — sembrava aver metabolizzato o esaurito», trovando davanti a lui una massa di sostenitori estremamente ricettiva a 'ingerire' «qualsiasi

---

[73] *EP*, pp. 241-242.
[74] *EP,* p. 261.

fede o ideologia venga a loro suggerita o imposta»[75]. E se lo stesso Mussolini nei colloqui con Emil Ludwig arrivò ad affermare che «la disposizione dell'uomo moderno a credere ha dell'incredibile»[76], di una tale disposizione Gadda descrive i pericolosi e nocivi effetti. Se per un verso questo atto di fede pare difatti risolvere, temporaneamente, mediante un'iniezione di speranza, la paralisi della volontà prodotta dalle insicurezze dei tempi, dall'altro produce esiti nefasti in termini di accecamento mentale, o, come lo scrittore milanese pare suggerire, di 'assordamento' mentale, che altro non è che un assordamento della coscienza: le parole del duce penetrano nella membrana timpanica degli uditori producendo un illusorio effetto anestetico su quelli che apparivano come i 'pruriti' della vita, ovvero su quegli stimoli intensi, incontrollabili, che la massa tentava, senza successo, di gestire, e che il duce prometteva di soddisfare, sgravando così le anime da penose responsabilità.

> Eretto ne lo spasmo su zoccoli tripli (juché sur de triples talons, Fernandez nella N.R.F.), il somaro dalle gambe a ìcchese aveva gittato a Pennino ed ad Alpe il suo raglio. Ed Alpe e Pennino echeggiarlo, hì-hà, hi-hà, riecheggiarlo infinitamente hè-jà, hè-jà, per infinito cammino de le valli (e foscoliane convalli): a ciò che tutti, tutti!, i quarantaquattro millioni della malòrsega, lo s'infilassero ognuno nella camera timpanica dell'orecchio suo, satisfatto e pagato in ogni sua prurigo, edulcorato, inlinito, imburrato, imbesciamellato, e beato. Certi preti ne rendevano grazie all'Onnipotente, certi cappellani di cappellania macellara; certe signore, quella sera, «si sentivano l'animo pieno di speranza». A chiamarlo animo, il sedano, e a chiamarla speranza, chel sugo[77].

Per una esigenza quasi fisiologica, dopo il tragico decennio patito, si aspirava a una 'riposante' mania di grandezza[78] mediante il comando di un leader carismatico che, nel sogno comune, avrebbe trionfalmente guidato la patria verso la realizzazione di un disegno epocale

---

[75] Bodei, *Destini personali,* p. 239.
[76] Si riporta la citazione per intero: «Solo la fede smuove le montagne. Non la ragione. Questa è uno strumento, ma non può essere la forza motrice delle masse. Oggi meno di prima. La gente, oggi, ha meno tempo per pensare. La disposizione dell'uomo moderno a credere ha dell'incredibile». Ludwig, C*olloqui con Mussolini*, p. 125.
[77] *EP*, p. 243. Spiega l'origine etimologica del vocabolo 'inlinito', dal raro aggettivo arcaico 'linito', ovvero 'unto', Domenico Scarpa, curatore dell'epistolario tra Gadda e Goffredo Parise: «*Se mi vede Cecchi sono fritto*». *Corrispondenza e scritti* (Milano: Adelphi, 2015), p. 38. Versione e-book.
[78] Devoto, *Pensieri sul mio tempo*, p. 18.

di grandezza[79]. Questa mistica della personalità d'eccezione trova la sua origine e prima concettualizzazione in svariati teorici del XIX e XX secolo — Weber, Le Bon, Sorel, Spengler — i quali, al passaggio del Novecento, profetizzarono l'avvento sullo scenario europeo di un nuovo tipo di capo politico: non solo questa figura, avrebbe rappresentato il «rimedio ai mali della democrazia — dei suoi principi materialistici ed egalitari — poiché infondeva al processo politico un nuovo senso spirituale», ma avrebbe altresì instaurato con la massa «un rapporto nuovo fondato sulle emozioni e sul potere del mito»[80]. E così fu per le future e diversificate personalità politiche del Conducator, del Caudillo, del Fuhrer, del Duce, tutti leader 'eccezionali' della modernità, aventi una stretta parentela genetica con il 'meneur' teorizzato da Le Bon nel suo *Psychologie des foules* (1896): una guida, ma, al medesimo tempo, un manipolatore di folle, che avrebbe risanato col suo operato lo stato patologico delle società latine, restaurando «artificialmente la capacità di credere delle masse»[81]. Il risvolto escatologico di cui veniva investita la nuova generazione politica coincise nell'Italia degli anni '20, con l'inizio di un processo di deificazione che coinvolse la figura di Mussolini, la cui persona, con l'evolversi della dittatura, venne caricata sempre più, da estimatori e mass media, di sfumature inequivocabilmente messianiche e salvifiche, e variamente testimoniate nel libello antifascista di Carlo Emilio Gadda. Agli occhi della massa l'immagine del duce acquisisce così i caratteri di soprannaturalità tipici di un'entità metafisica — «Ed era lui il motore primo, lui la vis prima ed autoctona, l'empito glorioso che mandava tutta la macchina»[82] — con attribuzioni intrise di trascendenza e straordinarietà — «Egli era il portatore del sublime, la "forma" raggiunta dal sublime nella evoluzione storica del paese e delle sue genti (itala gente da le molte vite secondo messer Giosuè); egli l'araldo dalla tromba

---

[79] Falasca-Zamponi menziona i lavori di Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie,* postumo, 1922), Gustave Le Bon (*Psychologie des foules*, 1896), George Sorel (*Réflexions sur la violence*, 1908) e Oswald Spengler, (*Der Untergang des* Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte, 1918-1920), relativamente alla mistica della personalità che si teorizza tra il XIX e inizio XX secolo. *Lo spettacolo del fascismo*, p. 80.
[80] Falasca-Zamponi, *Lo spettacolo del fascismo,* p. 80.
[81] Bodei, *Destini personali*, p. 194.
[82] *EP*, p. 266.

d'argento; l'agente commissionario, con "esclusiva", della patria e del popolo»[83]. O ancora ne *I miti del somaro* rappresentato come un novello «Cristo» al raduno di Bolzano del '35, alla vigilia dell'impresa etiopica, o ritratto come «genio, e faro alle genti» nelle pagine, altrettanto polemiche, del *Pasticciaccio*[84]. Se per un verso queste ricorrenze appaiono l'ovvio controcanto ironico delle, ampollose e magniloquenti, acclamazioni, che circolavano per l'Italia del ventennio, in cui Mussolini veniva celebrato in toni esageratamente enfatici in quanto «spirito privilegiato», «genio ispiratore e creatore», santo «uomo della provvidenza»[85], dall'altro esse risultano certamente indicative del trasporto mistico, del senso di sovraeccitazione e effervescenza collettiva che aveva travolto la comunità di fedeli devoti al fascismo. Non si tratta naturalmente di una forma di credenza genuina, che procede dalla purezza di una convinzione, da un'intima e sincera volizione, ma di una fede maturata dalle avversità, dalla disperazione, pertanto intrisa di fanatismo e idolatria: «La nostra religione è il nostro esistere — specifica Gadda nel trittico del *somaro* — E il nostro esistere comporta un suo specifico, un suo particolare disciplinarsi ed evolversi: non un evolversi qualunque: che non sarebbe un evolversi»[86]. Ciò che si realizza nel '22- '44 è quanto di più distante ci sia da un condiviso senso etico e religioso: fu un far sì che il proprio «volume gastrico», dilatato all'eccesso dalle paure e angosce dei tempi, venisse riempito e soddisfatto 'a caso' da quella infornata di «miti qualunque» predisposta dal regime nel ventennio, e che la macchina di propaganda avrebbe aiutato a instillare e consolidare nella coscienza collettiva[87]. Un così intenso sentimento di fiducia spirituale avvertito al tempo dal popolo d'Italia nei confronti del fascismo e di

---

[83] *EP*, p. 259.
[84] *MDS*, p. 921; *P*, p. 81.
[85] Tra le varie celebrazioni della figura di Mussolini ricordiamo il ritratto di Dinale: «Egli seguì sin dall'inizio la prassi dell'eroe [che] parte solo alla conquista del suo mondo, che esiste prima e soltanto nelle sue elaborazioni dello spirito [...] il mito dell'Eroe è una proiezione di tutti i miti della divinità [...] [Mussolini] è tutto l'Eroe in una luminosità solare, è il genio ispiratore e creatore: è l'Animatore che trascina e conquista, è Lui: l'interezza massiccia del mito e della realtà [...] La Rivoluzione è Lui, Lui è la Rivoluzione». In O. Dinale, 'La mostra della rivoluzione. Lui: Mussolini', citato da S. Jossa, *Un paese senza eroi: l'Italia da Jacopo Ortis a Montalbano* (Roma: Laterza, 2013), p. 219-222. *I miti del somaro* di Gadda, inoltre, offre una vasta gamma di attribuzioni divine del duce: «genio», «profeta», uomo della provvidenza». *MDS*, p. 922.
[86] *MDS*, p. 902.
[87] *MDS*, p. 903.

Mussolini, ribadisce Giacomo Devoto, «non ha nulla di comune con l'agire coerente pacato dominato da una convinzione e da una visione umana della vita». Esso fu nientemeno che «il triste punto d'arrivo del processo mentale che aveva dovuto dar coraggio e salvezza a tanti malati bisognosi di speranza», nel momento in cui le loro energie vitali andavano lentamente declinandosi[88]. Nel clima decadente del dopoguerra, i miti della propaganda totalitaria apparvero come «veleni gradevoli ed eccitanti», e conquistarono il popolo permettendogli, in una situazione di eccezionalità storica senza paralleli, «di godere lavorare o sopportare di più», sebbene, con gli anni, fecero sentire i loro effetti deleteri: un allentamento della facoltà di giudizio e una decisiva diminuzione della libertà personale[89]. Un'equazione, questa tra mito e crisi, che ricorda quanto, nel '44-'45 il filosofo Ernst Cassirer andava esponendo in quello che sarebbe stato il suo ultimo atto di testimonianza degli orrori vissuti nel Terzo Reich: «Nelle situazioni disperate l'uomo farà sempre ricorso a mezzi disperati, e i miti politici dei nostri giorni sono stati altrettanti mezzi disperati di questo genere. Se la ragione ci è venuta a mancare e non ci ha aiutati, rimane sempre l'ultima ratio, la potenza del miracoloso e del misterioso»[90]. Il che indicava, a ben vedere, un concetto noto da secoli: già per il Vico della *Scienza Nuova* il mito attingeva «all'animo perturbato e commosso» e, in età di crisi, prendeva il sopravvento sulla mente razionale o «dispiegata», come immunità o salvaguardia di vita nei vasti cieli dell'irrazionale[91]. Allo stesso modo, per Gadda, il mito appare l'infuso che viene somministrato, con insidia, a una comunità di morituri, la quale, sofferente delle conseguenze

---

[88] Si riporta l'intera citazione di un passaggio alquanto significativo in cui Devoto pone a confronto la religiosità fanatica che si sviluppò in Germania, e quella propriamente italiana, improntata maggiormente sul mito personale di Mussolini, pur evidenziandone la comune origine mentale: «Questa "fede" definita da un aggettivo che diventa sempre più caro ai propagandisti tedeschi di mano in mano che la guerra si avvia alla sua fine fatale: "fanatico". È l'aggettivo che indica l'agire istintivo, indiscriminato, quale sorge improvvisamente da una parola-mito, come "infedele" agli occhi di tribù musulmane; che non ha nulla di comune con l'agire coerente pacato dominato da una convinzione e da una visione umana della vita; è l'aggettivo che esclude nel modo più netto la fede vera. E fanatismo, nella forma più timida del mito personale italiano, e in quella sistematica del totalitarismo tedesco, è il triste punto d'arrivo del processo mentale che aveva dovuto dar coraggio e salvezza a tanti malati bisognosi di speranza». Devoto, *Pensieri sul mio tempo*, pp. 16-17.
[89] Devoto, *Pensieri sul mio tempo,* pp. 22-24.
[90] E. Cassirer, *Il mito dello stato* (originale: *The myth of the state*, 1946) (Milano: Longanesi, 1971), p. 407.
[91] Si tratta dell'interpretazione dell'opera vichiana di George Sorel, *Étude sur Vico*, in «Devenir Social», II (1896). La citazione è riportata da Remo Bodei in *Destini personali*, p. 213.

dell'altra guerra, risospinta sempre più lontano da promesse irrealizzabili, da eventi superiori agli uomini, mediante un progressivo allentamento delle facoltà razionali e un sospingersi verso le più eccitanti e immaginifiche vie del mito, sarebbe stata condotta a un punto ben più grave di delusione, di disperazione e di orrore. Mussolini si sarebbe, allora, rivelato come l'artefice del delitto più atroce che la storia dell'umanità avesse mai conosciuto.

> Te t'hai a condurre per entro il buio degli anni la speranza e 'l travaglio, ora in ora, d'una gente povera e bella: un mito glielo puoi forse incartocchiare, se credi, e se ti bisogna, ch'io per me non me ne fo lume, né lampa: ma tientelo alto el tuo candelier mito: chè rendersi pregioni al delitto è subito auspicio di rovina[92].

4.3 «Il gran castello de le bubbole»: mito, spettacolarizzazione e propaganda

Abbiamo ricostruito il contesto storico, illustrato l'ampio itinerario psicologico e morale percorso dalla popolazione italiana, come descritto in *Eros e Priapo*, dopo i traumatici eventi del '15-'18. Abbiamo mostrato le ragioni del dolore unitamente a quelle della speranza, della volontà di ricostruzione e di rigenerazione nazionale, tradottesi nel viscerale bisogno collettivo di avere una fede, una credenza in una forza stabile ed eterna, sorda alle realtà in continuo cambiamento, una forza che, nel sogno e nell'aspettativa comune, avrebbe allontanato lo spettro di un incombente collasso della civiltà e garantito una vita migliore e più piena. Mussolini, nel ritratto offerto, è il politico che ha saputo trarre un pratico vantaggio da un così rovinoso clima di decadenza: la sua «rivoluzione della reazione» rispose all'inadeguatezza della politica di stampo liberale[93], introducendo i termini di una prassi sociale e pubblica basata sulla fede, sull'illusione, sul mito, da inventare e rinfocolare giorno dopo giorno, una prassi che si rivelò tanto più efficace quanto più riuscì a garantire l'appagamento degli imperiosi interessi vitali delle masse, inquadrando singole, disorientate individualità, nell'organizzazione capillare e collettiva del nuovo Stato totalitario.

---

[92] *EP*, pp. 293-294.
[93] Ben-Ghiat, *La cultura fascista*, p. 18.

Muoveremo ora la nostra analisi a elucidare gli inediti meccanismi di controllo impiegati dal fascismo per ottenere questa diffusa accettazione nazionale, nei termini in cui essi prendono forma all'interno di *Eros e Priapo*. I mezzi consueti della coercizione e dell'oppressione politica, per lo scrittore milanese, non sarebbero difatti bastati a produrre un così devastante effetto di «distruzione» e «cancellazione della vita», di annichilimento «totale dei segni della vita»[94]. Poco o nulla, il fascismo e Mussolini, hanno in comune con le «operatrici folli» che si sono susseguite lungo il corso dell'umanità[95]. Nel traumatico quadro della politica del Novecento la relazione tra governante e governati, tra il *dominus* e i suoi *dominati,* trascende l'atto di violenza e sopraffazione della tirannide tradizionale, e non riducendosi, in alcuna maniera, alla sola «dominazione», vuole perseguire l'«adesione» delle masse, accattivarne il consenso, con mezzi più o meno illeciti[96]. Fu come promettere invano la vita alla «materia morente», assicurare attimi o «momenti di coscienza» ai «morenti di sete»[97]. Il tradimento del fascismo e di Mussolini fu tanto più vile, per Gadda, perché sorprese l'altrui buona fede, strumentalizzando il desiderio di riscatto, la speranza di vita di un popolo infiacchito nella volontà e avvolto nella rassegnazione, un popolo che, affidandosi al 'credere nell'incredibile', così caparbiamente promosso dagli slogan della propaganda, sarebbe stato trascinato verso un abisso di disperazione e dolore.

Questo si evince ulteriormente se si considera l'ossessivo insistere dell'autore su una semantica della 'frode', dell'inganno, che dipinge i fascisti come i membri di una associazione «a delinquere», gli scaltri esponenti di una «trista màfia», mentre il loro operato viene ribattezzato come «pratica politica ed etica» di una «baldanzosa camorra»[98]. Tali espressioni sin troppo connotate e inequivocabili, oltre a palesare il biasimo di Gadda — un biasimo che si tinge inevitabilmente di coloriture autobiografiche, che rievocano il 'suo' dramma col fascismo, il personale raggiro subito — fanno trasparire chiaramente i termini di un'attività

---

[94] *EP*, p. 221.
[95] *EP*, p. 226. Tra gli esempi menzionati da Gadda: la pazzia «sanguinaria» di Nerone, la «psicosi cupa di Tiberio», e la «tronfiezza» e «sublimità» autocratica del Luigi XIV di Francia. *EP*, pp. 226-227.
[96] Gentile, *Il culto del littorio*, p. 160.
[97] *EP*, p. 273; *EP*, p. 229.
[98] *EP*, pp. 221-222; p. 247.

politica compiuta da abili malviventi[99] all'insegna dell'imbroglio, della falsità, del trarre un personale vantaggio ai danni di terzi — sia esso una posizione di privilegio o di potere -, dello spacciarsi per chi non si è, dell'agire da salvatori e redentori garantendo 'protezione' contro quei nemici che per primi furono imputati della recessione e della crisi (socialisti, comunisti, democratici), per poi rivelarsi loro stessi i nuovi persecutori e oppressori di civiltà, i nuovi agenti responsabili della degenerazione. Per Gadda si trattò, insomma, di un atto criminale che riuscì a coniugare, tra loro insieme, l'azione del «frodatore», del «lestofante», del «ladro» e dell'«ingannatore», per costruire, in parte 'estorcere', in ogni caso organizzare dall'alto, il consenso di massa[100], un giudizio che, a ben vedere, trova corrispondenza in quel nesso tra mito e organizzazione che era stato indissolubilmente stabilito dalla politica nella costruzione dello stato totalitario[101].

Sin dai suoi primissimi esordi, il fascismo fece della conquista e della 'mobilitazione totale' delle masse una componente vincente della sua strategia di governo[102]. Al fine di favorire l'adesione e promuovere l'accoglimento volontario della dottrina, Mussolini e fascisti dettero vita a un ingente apparato propagandistico, «fondato in larga parte sulla realizzazione drammatica di una serie di miti e di culti di massa»[103]: l'attuazione di questo «nuovo stile politico» avrebbe garantito alla folla incomposta del popolo italiano l'illusione di una partecipazione più attiva e significativa alla «mistica nazionale», attraverso la formazione di una unità spirituale collettiva[104]. I ricorsi al mito, all'entusiasmo e alla seduzione, veicolati dalla messinscena di suggestive manifestazioni e celebrazioni corali, servirono a chiamare a raccolta le energie delle moltitudini, a foggiarne incessantemente l'identità, e irrobustire il loro senso di appartenenza: esse finivano pertanto con l'essere mobilitate attraverso un astuto e

---

[99] «L'atto di coscienza al quale vogliamo e dobbiamo pervenire comporta un'analisi della furbizia umana che resulti la più permeante possibile». *EP*, p. 233.
[100] *SGF I*, pp. 1151-1152.
[101] La relazione tra mito e organizzazione è posta in rilievo dallo storico Emilio Gentile. Si veda, in particolare, l'omonimo paragrafo 'Mito dell'organizzazione e organizzazione del mito', in *Fascismo. Storia e interpretazione*, pp. 149-154. Sulla medesima associazione si confronti, inoltre, Bodei, *Destini personali*, pp. 220- 248.
[102] Gentile, *Fascismo. Storia e interpretazione*, pp. 149-150.
[103] Mosse, *La nazionalizzazione delle masse,* pp. 8-9.
[104] Mosse, *La nazionalizzazione delle masse,* pp. 8; 26.

premeditato calcolo politico. Questa 'nuova politica' fabbricava, adoperava, agitava miti e simboli che invadevano, in modo pervasivo, l'intera realtà italiana, influenzando tutti gli aspetti della vita associativa e dell'esistenza dei singoli. Si trattava, insomma, di una capillare «standardizzazione del genere umano *dalla culla alla bara*»[105], come Mussolini stesso la definì, rimarcando la straordinaria e terribile opera di modellamento, fisico e spirituale, del carattere degli italiani, destinati a proiettare, nei progetti assolutistici del duce, l'immagine di ordine, di bellezza, di stile di un grande «armonico collettivo»[106]. Una così penetrante operazione 'demiurgica' arrivò a trasformare, metamorfizzare, anche gli spazi urbani nazionali, che, guarniti degli emblemi e monumenti encomiastici del littorio, divenivano la fucina ideale in cui plasmare l'immagine della nuova Italia fascista, oltreché inebriare i sensi degli ignari spettatori, attirati dalla magnificenza del culto.

In uno dei passaggi più significativi di *Eros e Priapo*, ritraendo se stesso nel vero 'centro sacro' della celebrazione fascista, immerso nel complesso simbolico e rituale ricreato dal regime, tra i fasti artistici della Roma antica, i movimenti di massa, le adunate, lì nell'autoesaltazione dell'unità morale e vigoria del 'corpo dello Stato', della gloria dell'Impero, con un Mussolini onnipotente che sfila tronfiamente a cavallo, Gadda denuncia, senza mezze misure, l'ignobile suggestione provocata dalla politica spettacolarizzata del fascismo, nonché le fasulle sensazioni e impressioni derivate da quella che definisce una «vita finta»[107], costruita con ignobile artificio. È un passaggio essenziale e funzionale su più fronti, che illumina verosimilmente diversi istanti della vita dello scrittore e la sua personale relazione col fascismo: il sentore percepito di un inevitabile disfacimento, il disperato grido nel raggiungere la sofferta conoscenza, la comprensione del segreto «meccanismo» soggiacente al sistema, ed infine il lento prefigurarsi della vendetta, di cui la scrittura di *Eros e Priapo* si sarebbe fatta degna portavoce.

---

[105] B. Mussolini, *Spirito della rivoluzione fascista. Antologia degli scritti e dei discorsi* (Milano: Hoepli, 1937) p. 207. Enfasi mia.
[106] Gentile, *Il culto del littorio*, p. 179.
[107] *EP*, p. 230.

> Avendomi natura ed astro, con luna in sizigia e da vederla intera, purtuttavia provveduto d'un naso, andò il detto naso braccando a campagna infin dagli anni cchiù giovini, e si palesò atto quant'altri furono a percepire il lezzo d'ogni disgregazione e d'ogni corrumpimento, se pur sottilmente filtrato da fuora l'occhî voti a' bucranî, in ogni metope, e da tutte le commessure de' templi e delle gran bugne curuli, e de' marmi triunfali. Permodoché in ne' bugiardi clamori d'una vita finta, al precipitare di quella istoria sacrificata verso il vacuo del nulla, di minuto in minuto, di dolore in dolore, di rabbia in rabbia, di ejja in ejja, di tamburo in tamburo venivo a mano a mano a raggiungere la mia disperata conoscenza: tra le fanfare e le pompe, e' visacci del despota di ogni nulla issatosi a bravazzare lassù a cavallo ne la livida magnificenza d'un rospo. Di là dal passo romano, di là da le cosce villose dei diecimila, oltre l'ambio stento d'un qualche brocco generalizio dal collo d'asino e dal deretano infarcito di voglia di far la cacca, ch'era una sfornata di polpette da seminarne l'impero infino al Colisèo, disceveravo per mezzo tutti gli allori e gli oleandri del Baccelli il sentore gangrenoso, fiorito fuori come un repentino annuncio di tenebra e nei cieli e dai marmi, e dalle trombe della parata in asfalto e dagli indelibati sederi (quelli di bronzo) de' Cesari. Grufolavo pazzo in quell'Aventino di glorie, ne rifuggivo fustigato da non iscorgevo Chi, attingevo in un'allucinata silloge il meccanismo vero e secreto della consecuzione: sopra le quadrighe dorate e le ghirlande, il nero configurarsi della vendetta[108].

La consapevolezza che quindi Gadda, per sua stessa ammissione nel passaggio considerato, sembra dichiarare di aver maturato sul fascismo, una sorta di risveglio epifanico dopo il lungo sonno dogmatico che lo aveva condotto, reduce di guerra, a una primissima adesione al movimento[109], pare tradursi nel libello in una volontà che è insieme di demolizione e fulgida comprensione della macchina simbolica e mitologica del regime. Il termine 'meccanismo', idioletto gaddiano, che l'autore adopera per indicare parte di questa conoscenza acquisita, e che desume dal linguaggio tecnico-scientifico[110], del resto, conduce, inevitabilmente, a porre il fascismo nell'ottica di un apparato in sé logico e ben congegnato, in cui i miti risultano politicamente, socialmente, culturalmente efficaci perché parte di un ben preciso disegno teorico, dietro il quale si cela l'attenta pianificazione dello scopo e un loro scrupoloso radicamento nella 'macchina dello stato'.

---

[108] *EP*, p. 230.

[109] Se per un verso abbiamo già avuto modo di ricordare gli anni giovanili di Gadda e la sua prematura iscrizione al partito dei primi anni '20 accanto a una plausibile riconversione ideologica avvenuta durante gli anni '30, dall'altro bisogna sottolineare l'importanza di questo estratto considerato, l'unico all'interno di *Eros e Priapo* (allo stato delle nostre conoscenze) in cui sembrerebbe affiorare la consapevolezza da parte di Gadda di un personale errore commesso nei confronti del fascismo, per il suo essersi lasciato 'abbindolare' da Mussolini e dalla magnificenza della macchina mitologica. Le uniche ammissioni di Carlo Emilio Gadda rispetto ai suoi iniziali sviamenti sono quelle rilasciate dall'autore in varie interviste, e relative alla guerra in Etiopia (tra l'altro implicite) e alla sua piuttosto tarda comprensione del fascismo. Ritorneremo nell'ultima parte del presente paragrafo sull'argomento 'Etiopia'.

[110] Probabile retaggio degli studi di ingegneria compiuti alla Statale di Milano (1912-1920).

D'altronde va detto che un simile giudizio e denuncia dell'autore non esitano a trovare ampio riscontro tra le testimonianze e formulazioni intellettuali offerte da filosofi e pensatori del regime nel corso del ventennio. Sul 'Popolo d'Italia' del luglio 1922, momento storico del fascismo pre-marcia, si leggeva con grande anticipo, ad esempio, come un partito politico, per trasformarsi in un «incoercibile movimento propulsore» dovesse dotarsi di un mito[111]. E se Giovanni Gentile, in *Fascismo e cultura* (1928), osservava come i miti fossero in grado di suscitare nel popolo «consensi e adesioni cieche, globali»,[112] tra le colonne de *La Vita Italiana* (1936) Giulio Evola esaltava questi peculiari prodotti della modernità fascista («il mito della superrazza, il mito dell'impero, il mito del ritorno alle origini»[113]) «per la loro capacità suggestiva» e «per la scarica di potenziali irrazionali» capaci di imprimere nelle masse «straordinarie capacità di slancio, di coraggio, di entusiasmo, di sacrificio e di dedizione»[114]. La natura di queste posizioni teoretiche, se per un verso si fonde con una disposizione filosofica e ideologica di stampo vitalistico, irrazionalistico, e nietzschiano, che del resto viveva negli anni del fascismo una proficua fase di revival culturale e editoriale[115], dall'altra richiama, con nettezza, la lezione di colui che, nell'arco dei due decenni di dittatura, appare il nume tutelare della tirannide mussoliniana: Gustave Le Bon. *Psychologie des foules*, l'opera che il sociologo, psicologo e antropologo francese compose nel 1896 — e che abbiamo già avuto

---

[111] Si veda l'intero passo: «Il mito, per cui soltanto le grandi masse si muovono, è sempre la sublimazione, la semplificazione d'un faticoso e complesso processo spirituale e morale, è la sintesi superiore di tutta una nuova e più o meno organica concezione della vita e del mondo e si esprime sempre in una parola, in un motto, in un simbolo [...] che hanno la virtù di incidersi nitidamente negli animi e di esercitare un qualunque fascino sulle folle, incapaci di meditazione e di pensiero e pronte a tutti gli slanci e gli entusiasmi». F. Di Pretoro, 'Il nostro «mito». La patria e l'impero', in *Il popolo d'Italia*, 5 luglio 1922, citato da Gentile, *Fascismo. Storia e interpretazione*, p. 150.

[112] G. Gentile, *Fascismo e cultura* (Milano: Fratelli Treves, 1928, p. 48.

[113] J. Evola, 'Nascita ed essenza del "mito" moderno', *La Vita Italiana*, III (1936), 231-240 (p. 236). Julio Evola (1898-1974) fu poeta, scrittore, pittore e filosofo. Il suo pensiero filosofico converge su un asse che riunisce assieme nietzschianesimo, gentilianesimo, irrazionalismo, ed esoterismo. È stato uno dei punti di riferimento ideologici più rilevanti della destra radicale, e fu teorico della 'razza'. Tra i suoi lavori più notevoli incentrati sul mito: *Il mito del sangue*, 1937; *Sintesi della dottrina della razza*, 1941. Tra i lavori critici su Evola e la sua relazione col fascismo si segnalano: G. De Turris*, Esoterismo e fascismo* (Roma: Mediterranee, 2006)*;* G. Scipione Rossi*, Il razzista totalitario* (Catanzaro: Rubbettino, 2007); A. Tarquini, *Il Gentile dei fascisti* (Bologna: Il Mulino, 2009).

[114] Evola, *Nascita ed essenza del "mito" moderno*, p. 237.

[115] Sul revival di filosofi irrazionalistici (tra gli altri: Schopenhauer, Bachofen, Nietzsche), riportati in auge dalle case editrici Bompiani e Mondadori negli anni '30, inizio anni '40, si veda il già menzionato Renzi, *La Scuola di Milano e l'editoria milanese*. Relativamente alla questione di mito e irrazionalismo durante il ventennio fascista: P. Antonello, *Contro il materialismo,* p. 56.

modo di menzionare — può essere considerata, senza riserve, «il perfetto manuale dei tiranni del Novecento»[116], e sicuramente lo fu, almeno per Mussolini che la definì un'«opera capitale» su cui più volte ritornò, traendone un proficuo giovamento e ispirazione[117]. Le folle, 'foules' (designate anche come «masse», «collectivités», «agglomération d'unités»; «un agrégat possédant des caractères et des sentiments communs»[118]) dice Le Bon — sono 'impulsive', 'irritabili', 'acritiche', 'mutevoli', esasperate nei sentimenti, «femminili», soggette a una 'eccitazione' pulsionale, 'influenzabili' e 'credule'[119]: «somigliano a un dormiente a cui la ragione è stata momentaneamente interdetta»[120]. Sono masse 'abuliche' che necessitano di un padrone, moltitudini affamate di miti, in cui l'«irreale prevale sul reale»[121]. Il leader che vuole impressionarle e dominarle, pertanto, farà appello alla loro emotività e volubilità, sfruttando il potere suggestivo delle immagini e delle parole, nel contesto di una ritualistica scenografica, che riproduca lo «stupefacente e l'epico»[122].

Laddove Gadda fosse stato esposto, volontariamente o involontariamente, a un simile patrimonio culturale, o qualora pensatori e teorici del littorio, o il medesimo Le Bon, facessero, addirittura, parte di quella «allucinata silloge» di testi — dove 'allucinata' sta per illuminata, accecante nelle sue verità rivelatorie — da cui lo scrittore dice di attingere il sotteso 'meccanismo' della macchina fascista è difficile stabilirlo con certezza. Certo la cosa apparirebbe decisamente probabile, visto il livello di pervasività che la cultura fascista assunse

---

[116] Bodei, *Destini personali*, p. 191.
[117] Su Gustave Le Bon «mentore» di Benito Mussolini si veda Falasca-Zamponi, *Lo spettacolo del fascismo*, p. 42. Se per un verso, ricorda la Falasca-Zamponi, fu proprio Gustave Le Bon nel primo dopoguerra ad inviare al futuro duce almeno quattro dei suoi libri, dall'altro Mussolini medesimo dichiarò: «Ho letto tutta l'opera di Gustavo Le Bon; e non so quante volte abbia riletto la sua Psicologia delle folle. È un'opera capitale, alla quale ancora oggi spesso ritorno». Anche Adolf Hitler lesse *Psychologie des foules* e il suo *Mein Kampf* fu scritto seguendo la tecnica di propaganda proposta dal sociologo e psicologo francese. Si veda: E. Geoff; J. Palmowski, *Citizenship and National Identity in Twentieth-century Germany* (Stanford University Press, 2008), p. 284.
[118] Per le occorrenze in lingua originale rimando all'opera in lingua francese: G. Le Bon, *Psychologie des foules* (Paris: F. Alcan, 1896), pp. 88; 144; 189.
[119] Per i caratteri delle folle si veda il capitolo secondo: 'Sentimenti e moralità delle folle', in G. Le Bon, *Psicologia delle folle* (Milano: Longanesi, 1980), pp. 58-85; p. 94.
[120] Le Bon, *Psicologia delle folle*, p. 94.
[121] Le Bon, *Psicologia delle folle*, p. 95.
[122] «Il lato meraviglioso e leggendario è quello che più colpisce le folle. Il meraviglioso e il leggendario sono, in effetti, i veri sostegni d'una civiltà. Nella storia l'apparenza ha sempre avuto un ruolo molto più importante della realtà». Le Bon, *Psicologia delle folle*, pp. 94-95.

in quegli anni, si pensi ai tentativi massicci di indottrinamento della classe intellettuale, o ancora all'uso consistente dei veicoli di informazione di massa[123]. Si deve, inoltre, rimarcare, come è emerso nel corso del nostro studio, che Gadda lungo gli anni '30 ebbe accesso, tramite le frequentazioni dei circoli intellettuali e accademici milanesi, a una vasta fenomenologia del mito: si ricordino le teoresi concettualizzate in materia elaborate dagli esponenti della «scuola di Milano» (Banfi, Paci, Cantoni, De Martino), la promozione negli ambienti di cultura italiani dell'opera di Ernst Cassirer, filosofo neo-kantiano ben noto anche ai fascisti[124], e il dibattito nazionale sul mito consumatosi tra le pagine della rivista banfiana 'Studi filosofici' nel 1941. Teorizzazioni che, sebbene non direttamente collegate all'emisfero politico, avevano plausibilmente sensibilizzato l'autore a un'ampia fenomenologia del mito[125].

Relativamente invece a Gustave Le Bon, Guido Lucchini aveva già avanzato l'ipotesi che l'autore lombardo, via Freud, fosse giunto a conoscenza delle teorie esposte in *Psychologie des foules*, sulla scorta della condivisa equazione 'moltitudine' uguale 'femmina'[126]. Ipotesi che

---

[123] Ben- Ghiat, 'Verso una cultura fascista', in *La cultura fascista*, pp. 29-96.

[124] Citiamo, ad esempio, lo storico e professore universitario di dottrine politiche fascista Carlo Curcio (1898-1971) e alcuni dei suoi lavori dedicati al mito politico: C. Curcio, 'Mito', *Dizionario di politica del partito fascista,* a cura del Partito Nazionale fascista, vol. III (Roma: Istituto della enciclopedia italiana, 1940), pp. 186-187. Si veda inoltre*:* C. Curcio, *Miti della politica: tre saggi sulla democrazia, sul socialismo e sul liberalismo con una introduzione intorno ai miti moderni ed una conclusione sull'utopia* (Roma: Cremonese, 1940). Dai lavori di Curcio traspare un'ampia bibliografia di riferimento di studi critici sul mito: J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht* (1861); M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1922); E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* (vol. I-II, 1923-25); J. Evola, 'Nascita ed essenza del "mito" moderno', *La Vita Italiana*, III (1936); R. Caillois, *Le mythe et l'homme* (1938).

[125] Per un maggior approfondimento della relazione tra Carlo Emilio Gadda e gli esponenti della «scuola di Milano» rimando al capitolo due della tesi *La «Scuola di Milano»:* tra *Scepsi* e *Mito,* e al secondo paragrafo intitolato «Sollecitazioni milanesi» del capitolo III dedicato a *L'Adalgisa. Disegni milanesi.*

[126] G. Lucchini, *L'istinto della combinazione*, p. 110. Sulla scorta dell'equazione machiavellica, la moltitudine acquisisce, di frequente, in Gadda caratteri femminei. Si veda il passaggio relativo in *Eros e Priapo*: «La moltitudine, che al dire di messer Nicolò amaro la è femmina, e femmina a certi momenti nottìvaga, simulava a quegli ululati l'amore e l'amoroso delirio» (*EP*, p. 224). In tale equazione si intravede, come ha notato Lucchini, anche l'influenza di Gustave Le Bon (1841-1931), in cui la massa assume le medesime sembianze femminee: «Le folle sono, dunque, femminili, ma le più femminili di tutte sono le latine», in *Psicologia delle folle*, p. 63. Sulla concezione femminile della massa teorizzata da Le Bon — dove femminilità è equivalente di «impulsività», «irratibilità», «assenza di giudizio»- accanto alle indagini svolte da pensatori e filosofi positivisti (Taine, Zola, Tarde, Espinas, Sighele) si veda: Falasca-Zamponi, 'La folla femmina', in *Lo spettacolo del fascismo*, pp. 36- 42. Su Gadda, Machiavelli e la folla femminea, il breve inciso di Anselmi e Bonazzi: 'Gadda e Machiavelli', *EJGS*, 3. 1 (2008) <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/resources/walks/pge/machiavellianselmibonazzi.php>. Va sottolineato che la questione femminile richiama la nota faccenda del misoginismo di Carlo Emilio Gadda, specialmente in un testo come *Eros e Priapo*, questione che è stata abbondantemente affrontata, e con cura, dalla critica. Cito uno degli ultimi lavori a riguardo, quello di Lucilla Sergiacomo, *Gadda spregiator de le donne. Sublimazione, misoginia, femminicidio* (Chieti: Edizioni Noubs, 2014).

appare plausibile e legittima[127], soprattutto nel momento in cui si vada ad appurare come il «carattere femminile delle folle soggiogate dai dittatori»[128] sia a ben vedere solo una delle diverse coincidenze teoretiche che affiorano tra i due pensatori relativamente alla loro visione delle masse, accomunati come sono da un uso talvolta letterale delle stesse variazioni sinonimiche («massa», «folla», «collettività», «aggregato di omini», «pluralità»[129]), o analogiche («gregge», «ciurma»[130]), o dai medesimi attributi o prerogative qualitative («mobile»; «tumultuaria»; «demente», «in qualità e come in carne di femina»[131]); ricorrenze che rimandano ad altrettante, condivise, peculiarità comportamentali concernenti i caratteri delle folle: incapacità di autogovernarsi, dipendenza dal leader, predisposizione a turbini o tempeste emotive, suggestionabilità.

Al di là di queste simmetrie e consonanze concettuali, quanto si può affermare con una buona dose di evidenza, è come in *Eros e Priapo,* Mussolini e i fascisti, nel ritratto offerto, presentino, a tratti, una perfetta conoscenza delle regole della psicologia delle masse (atte a sfruttare la loro vulnerabilità e malleabilità), e così Gadda, che se ne serve a tempo debito nello sforzo di sviscerare e denunciare gli strumenti impiegati dalla 'fabbrica del consenso' fascista[132]. Questo appare particolarmente vero in quegli intercalari dell'opera in cui la requisitoria dell'autore pare stemperarsi, l'argomentazione farsi più lucida e sorvegliata, il ragionamento più convinto e consapevole, rivolto a fornire una motivazione e sostegno teorici alla sua analisi sul regime. In un estratto della quinta sezione, nella fattispecie, lo scrittore milanese entra nel vivo di quella che egli stesso definisce una efficace 'arte di governo', vale a dire un esercizio del potere che, come la creazione artistica, mira a sfruttare i mezzi più adatti

---

[127] Questo considerando soprattutto l'ampia sinossi che di *Psychologie des foules*, è presente nell'opera dello psicanalista austriaco: S. Freud, ' La descrizione dell'anima delle masse in Le Bon', in *Psicologia delle masse e analisi dell'io* (Torino: Bollati Boringhieri, 2011), pp. 193-202.
[128] Lucchini, *L'istinto della combinazione*, p. 110.
[129] *EP*, p. 215; p. 279.
[130] *EP*, p. 288; p. 222.
[131] *EP*, p. 222; p. 253; p. 279.
[132] Nel suo lavoro pioneristico degli anni '70, Philip Cannistraro parlò del fascismo, come di una «fabbrica del consenso», per indicare i tratti di una politica di propaganda logica e ben pianificata, orientata a inquadrare tutti gli aspetti della vita comunitaria, e favorire un assenso attivo, e totale, della popolazione alla causa fascista. P. Cannistraro, *La fabbrica del consenso* (Milano: Laterza, 1975).

a scuotere l'«imaginativa» popolare[133], per lavorarne insieme «materia» e «spirito», e dirigerne le azioni nell'ambito della società e della mistica dello stato[134]. Con toni di severa condanna, l'autore si scaglia così, senza mezzi termini, contro il duce:

> Te dirai, ma te tu ne bischi!, và!, che codesta mimica l'è un'arte fina di governo: come le campane e le trombe, e l'incensi e gli archi, perocchè la multitudine la vuol essere intrattenuta co' piffari e i colori dell'oro e del mùrice, e i suoni e incanti e gli odori, e le processioni e le naumachie infinite: e i sacerdoti lo sanno: e l'edile plebeo s'è indebitato ne le sagre ossia ludi: e capta il Praxitele e il Policleto a Siracusa perch'è risplendano di carne pentelica a' ludi urbani (ludi romani). E codesta multitudine nostra, la vuol essere tocca e titillata nel cuore: «il buon cuore dei milanesi», «il gran cuore del popolo romano»: e altre baggianate del genere, e di molti anni durante. Una bassa ignavia della mente te ti sospinge a credere a i' cuore, e che le prurigini del cuore portassino frumenta a Ostia, quando a portarlo si furono i neri barchi dei vinti (dei cartaginesi di Kartagena)[135].

In effetti dalle parole di Gadda, è come se Mussolini sapesse esattamente come impressionare l'animo delle moltitudini, dar voce alle loro tacite aspettative e forma ai loro nebulosi sentimenti. Da Le Bon, d'altra parte, il duce del fascismo aveva appreso che «le folle, riuscendo a pensare solo per immagini, si lasciano anche impressionare solo dalle immagini. Sono queste che possono terrorizzarle o sedurle, e indirizzarle nei comportamenti»[136]. Nulla colpisce più l'immaginario collettivo della performance scenica del leader o della messa in opera di un complesso rituale magnificente, con l'allestimento di un'attenta regia, e la meticolosa pianificazione, all'interno della macchina statale, di manifestazioni visive ed espressioni di natura artistica[137], attività corali che nel ventennio agivano come il più

---

[133] *EP*, p. 279.
[134] Una tale definizione della politica come 'arte' risale al medesimo Mussolini; si veda per intero l' estratto dal discorso del duce del 15 febbraio 1926, da cui ho citato: «Che la politica sia un'arte non v'è dubbio. Non è, certo, una scienza. Nemmeno mero empirismo. È quindi un'arte. Anche perché nella politica c'è molto intuito. La creazione «politica» come quella artistica è una elaborazione lenta e una divinazione subitanea. A un certo momento l'artista crea colla ispirazione, il politico colla decisione. Entrambi lavorano la materia e lo spirito. Entrambi inseguono un ideale che li pungola e li trascende». Mussolini, *Scritti e discorsi*, V , p. 279.
[135] *EP*, p. 282.
[136] Le Bon, *Psicologia delle folle*, p. 95.
[137] I fulcri attraverso i quali ruota il discorso di Gadda appaiono i medesimi descritti da Giuseppe Bottai quando, a suo tempo, nel 1944, arrivò a caratterizzare la politica fascista come un'arte della 'meraviglia'. Si veda l'intero passaggio di una missiva indirizzata al figlio: «Noi fummo tratti a fidare in noi; il che vuol dire nella nostra volontà, che ci fece ritenere illimitata la nostra potenza creatrice [...] operammo

seducente dei «divertissement»[138](«musicale» o «pittorico», «mimo» o «balletto»[139]), ossia quale distrazione, diversione, o divertimento, per le masse. Il medesimo criterio, peraltro, osserva l'autore, era stato ampiamente collaudato dai metodi delle religioni, esperte sin dall'antichità nell'arte del condurre, organizzare, e plasmare stormi compatti di fedeli, con la realizzazione di forme di intrattenimento e festività popolare, e l'attuazione di uno stile 'politico' che favorisse uno stato di sovraeccitazione e viva brama di felicità. La peculiare scelta linguistica operata da Gadda che indugia nell'uso di una semantica atta a ricreare non solo il fascino e la forza di seduzione del rito fascista («piffari e i colori dell'oro e del mùrice, e i suoni e incanti e gli odori, e le processioni e le naumachie infinite»), ma altresì l'effetto di percezione e illusione sensoriale di una pratica che si fonde con l'intensità della vita spirituale, innalzando il soggetto verso un'intima unione con una realtà altra, fuori delle forme ordinarie di conoscenza o di esperienza fenomenica, rinforza ulteriormente la dose sulla natura della subdola strategia sottostante l'atto di propaganda. La «mobilitazione generale», dal fascismo sapientemente evocata mediante la drammatizzazione del rito[140] — di cui Gadda non manca di offrire precise, e colorite, esemplificazioni («scempie parate», «fotografie collettive», «canti della rivoluzione», «scenici triunfi», «raduni oceanici», il «passo marziale», il «romor di fanfare, e tamburi e pernacchî»[141]) — è, del resto, sempre congiunta a un «oscuramento delle anime degli intelletti e delle coscienze»[142], con risultati che appaiono a dir poco catastrofici. Sollecitate dal capo fascista, quasi da manuale, in quelli che sono i loro istinti più animali, e animate nelle loro passioni più basse e bestiali[143], le folle di *Eros e Priapo* — come quelle di *Psychologie des foules* — arrivano a esibire una ricca sintomatologia che sfiora i limiti del

---

come se la politica fosse l'arte dell'impossibile, del meraviglioso, del miracoloso. Da ciò la tragica sproporzione tra i disegni accarezzati e mandati ad effetto, e le reali possibilità che ci ha portati a questo collasso spaventoso». La citazione è riportata da Gentile, *Il mito dello Stato nuovo*, p. 266.

[138] *MDS*, p. 904.

[139] *MDS*, p. 904.

[140] *EP*, p. 286.

[141] Si vedano le pagine di riferimento: *EP*, p. 264; p. 282; p. 321; p. 290; p. 268.

[142] *EP*, p. 286.

[143] Il fine della propaganda mussoliniana era quello di «concitare» ed «esagitare le genti», vale a dire scuotere, eccitare, stimolare, emotivamente e violentemente, l'animo della folla. *EP*, p. 279

clinico e patologico: «delirio», «frenesia», «smarrimento»[144]. Questo allentamento del *logos* in favore dell'*eros*, ovvero della disposizione critica e ragionativa in favore degli impulsi, appetiti, e desideri più oscuri e biechi della natura umana[145], conduce le folle, per una sorta di metamorfosi regressiva, al «materiale spegnimento d'ogni pubblico lampione» di intelligenza[146]. Si produceva in pratica per un verso, come osserva Evola, una «paralisi momentanea delle facoltà coscienti», dall'altra, invece, si eccitavano e dinamizzavano «le energie appartenenti alla parte passionale, irrazionale e sotterranea del loro essere»[147]: uno strategico sollecitamento della «vita midollare» a discapito di quella «cerebrale», come impartito dai dettami di Le Bon[148].

La retorica e, nella fattispecie, la retorica mussoliniana, fu, in tale contesto, per Gadda, lo strumento essenziale a servizio della natura perversa del regime, nonché il canale privilegiato per l'elargizione dei miti, mediante il quale finalizzare il personale progetto di asservimento di massa. Se fin dai suoi primissimi esordi poetici, Gadda associa l'arte della parola a un tendenzioso obnubilamento dei sensi che porta l'anima a saziarsi di vacue evasioni nel trascendente[149], con *Eros e Priapo* la prospettiva critica dell'autore si evolve ulteriormente. Qui l'oratoria entra nel mondo dell'ambizione politica, e affiora quale abilità essenziale per quanti — Mussolini, i fascisti — aspirano al potere per appagare personali smanie di gloria: l'esito di tale condotta, nell'Italia del ventennio, è un gorgo inesorabile di errori e orrori, di frodi e adulazioni, ai danni della platea degli uditori, di cui Gadda non manca di registrare i rovinosi effetti, primariamente psicologici. Il 'discorso di Mussolini' affiora, dunque, in *Eros e Priapo*, come «il momento culminante, il momento dell'entusiasmo, il momento

---

144 *EP*, pp. 224-225.
145 Il fascismo era in grado di produrre un'«orgia bacchica di tutti i sussulti affettivi». *EP*, p. 239.
146 *EP*, p. 286.
147 Evola, *Nascita ed essenza del "mito" moderno*, p. 235.
148 Le Bon, *Psicologia delle folle*, p. 59.
149 Valga, a titolo esemplificativo, il passaggio di una poesia giovanile di Gadda, intitolata «O impreveduto folletto dalle biade al cielo, aereo Ariel» (1915): «Fa' insomma che io lodi ogni direttiva fantasiosa come una profonda e virile sintesi della realtà [...]. Fa' ch'io impazzisca di furibondo e divino entusiasmo, o ch'io mi raccolga nell'estasi, al sentire i discorsi de' miei concittadini. Fa' ch'io mi cròggioli nel brodo di lasagne della loro eloquenza come nel bagno d'erbe riccamente aromatiche». *SGF II*, p. 881.

dell'immedesimazione delle masse con il capo»[150]: rappresentato al di sopra di scenografici podi o dagli eleganti balconi di piazza Venezia e Campo di Marte, il duce si erge, a più riprese, su una folla in preda a vortici di esaltazione febbrile:

> Il suggeritore fu lui il Ministro, Primo Ministro delle bravazzate, lui il Primo Maresciallo (Maresciallo del cacchio), lui il primo Racimolatore e Fabulatore ed Ejettatore delle scemenze e delle enfatiche cazziate, quali ne sgrondarono giù di balcone ventitré anni durante: sulle povere e macre spalle di una gente sudata, convocata birrescamente a' sagrati maledetti, a' rostri delle future isconfitte, incitata alle acclamazioni obbligative: compressa al raduno come la gente acciughiera in nel barile, spersa, in fatto, tra i segni di demenza: a veder lontanare il futuro, il nutrimento della carne, dello spirito futuro. (*EP*, p. 224)

> Sgrondava giù chel gran verbo di balcone o di podio su la moltitudine «delirante», incamminata a la bersagliera verso i destini dello 'mpero (qual fu con certe nespole, in sul Campo Marte, che ancora me lo sento a notte e più a giorno chiaro). (*EP*, p. 242).

A produrre questo sistematico impoverimento delle coscienze è la retorica intesa nella sua «accezione peggiore»[151]: l'autore pare descriverla come un'ulteriore degenerazione dell'eristica antica, ovvero un'arte praticata non solo allo scopo di persuadere l'ascoltatore, ma «che piega il linguaggio alle sue funzioni più dannose»: il «travestimento», la «mistificazione», l'«enfasi», la «semplificazione», la «deformazione capziosa»[152]. Se per un verso, Gadda, disapprova la mercificazione coatta di parole portata avanti da Mussolini[153], dall'altra ne smaschera l'invenzione fantasiosa, ne denuda la povertà semantica e l' oscurità dell'espressione, enfatizzando l'uso e l'abuso di formulari fissi[154], che, mettendo in moto «le

---

[150] La rilevanza dell'oratoria mussoliniana all'interno dell'apparato propagandistico del fascismo è stata sottolineata dagli studi pioneristici dello storico Renzo De Felice: «Mussolini era convinto che la funzione carismatica del suo potere si dovesse esprimere attraverso questa forma di contatto con il popolo, di dialogo con il popolo: insomma il capo dà la parola d'ordine, entusiasma, mobilita le energie attorno ad essa. È il concetto classico di funzione carismatica. [...] A mio avviso il punto massimo era rappresentato dal controllo sugli strumenti di informazione di massa». De Felice, *Intervista sul fascismo* (Milano: Laterza, 1997), p. 62.

[151] Bertoni, *La verità sospetta*, p. 51.

[152] Bertoni, *La verità sospetta*, p. 51.

[153] Tra gli esempi di denuncia dell'oratoria che dominano l'intero libello: relativamente a un suo uso astuto e ingannevole: «Fraudolente verbalità della cricca» [*EP*, p. 241]; «tonitruante logorrea» [*EP*, p. 221]; «paroloni in bocca e coltello alla cintola»[*EP*, p. 227]; «La nube fumogena delle frasi fatte» [*EP*, p. 230]; «tutti coloro che barattano parole per merce»[*EP*, p. 232].

[154] Contro lo stravolgimento semantico del linguaggio mussoliniano: «Una istrombazzata di parole»[*EP*, p. 261]; «parolaio da raduno communitosi del più misero bagaglio di frasi fatte»[*EP*, p.227]. Per eccessi

forze del sentimento e della volontà», evocano «miti» in seno alla popolazione in ascolto[155]. Non per nulla Gadda parlava del fascismo come di un «gran castello de le bubbole»[156], ossia di un castello costruito sulle fandonie, una roccaforte di chimere pronunciate intenzionalmente per trarre altri in errore, o, che è peggio, per nascondere le proprie colpe, o esaltare egoisticamente sé stessi. Si veda uno tra gli innumerevoli passaggi significativi offerti dal libello:

> Con il qual dittato miro ancora a «fissare» nella loro luce bugiarda e lividamente funerea, e nella loro eternamente risibile bischeraggine, alcuni tripudiati e pomposi o perentorî e giacculati motti, con frasi e paràvole e formule, quali controsegnarono in nelle bocche de' beventi (a chella fiasca) e per tutti muri della Italia vituperatissimi, doppo i richiami de' naranzi e delle purgative pozioni, la fraudolenta verbalità de la cricca. […] La burbanza delle frasi lapidarie: della imperatoria grinta. L'ebbrezza dei dissociati psichici imbottigliata e intappata nelle formule e negli apoftegmi asinini[157].

Effettivamente, a partire dalla crisi post-bellica, il linguaggio politico per lo scrittore si era popolato col fascismo «del più misero bagaglio di frasi fatte», di «parole senza luce»[158], «senza costrutto»[159], vale a dire di parole che, se in precedenza obbedivano in modo consistente a un «senso descrittivo, logico o semantico»[160], venivano ora impiegate più per la capacità di saper sortire determinate reazioni e suscitare determinati sentimenti o impulsi sull'uditorio. È come se, e il passaggio sopracitato lo evidenzia, tutta l'eccitazione e l'euforia di questi «entusiasmati»[161], e di Mussolini nel caso particolare, fossero state 'imbottigliate' e

---

negli impieghi di formule fisse: «dal balcone sentenze e formule»[*EP*, p. 241]; «con frasi e paràvole e formule»[*EP*, p. 241]; «lo schema della imagine e il verbo e il suono delle parole, moltissimo il suono»[*EP*, p. 256]. Allo stato attuale manca un lavoro critico che delucidi nella sua pienezza, e nelle sue coimplicazioni politico-filosofiche, la funzione dell'arte del dire in *Eros e Priapo*, e in Gadda in generale. Chiara Ferrari ha recentemente completato un ottimo studio sulla retorica della violenza e del sacrificio nell'Italia fascista, in cui dedica un capitolo a Carlo Emilio Gadda, e all'analisi, nella fattispecie, de *La cognizione del dolore* e *Eros e Priapo*. Si veda: 'Gadda's sacrificial Topografies', in *The rhetoric of violence and sacrifice in Fascist Italy. Mussolini, Gadda, Vittorini* (Toronto: University of Toronto Press, 2013). Sulla retorica gaddiana è intervenuto anche Federico Bertoni, brevemente, nel suo studio sull'autore: *La verità sospetta*, pp. 50-51.

[155] Relativamente alle formule dogmatiche adoperate dalla retorica mussoliniana Giovanni Gentile sostiene che esse «creano miti, mettono in moto le forze del sentimento e della volontà, rendendo possibili quei grandi fasci di uomini che rovesciano posizioni storiche secolari». Gentile, *Fascismo e cultura*, pp. 48-49.

[156] *EP*, p. 239.

[157] *EP*, p. 241.

[158] *EP*, p.227*;* p. 224.

[159] *EP*, p. 261.

[160] Cassirer, *Il mito dello stato*, p. 413.

[161] *EP*, p. 222.

'sigillate' nei detti, nelle massime, nei motti, nei proverbi, nelle sentenze, nei «giudizi», nelle espressioni, nelle «favole» da loro pronunciati[162], quasi come dissolte in una pozione, o in un infuso, da somministrare direttamente nelle 'bocche dei beventi'. Si trattava insomma di un'«arte del dire» che, per Gadda, «ha deformato il sentire»[163]: di una «parlata falsa» che ha privato gli uditori — «inspirati, insufflati, da parole demoniache» — della abilità di adoperare correttamente la ragione[164]. Nel tragico, limitrofo contesto del totalitarismo tedesco, Ernst Cassirer, d'altro canto, relativamente al lessico del Terzo Reich arrivò a parlare di un impiego 'magico' della parola, di una parola cioè che «non descrive cose o rapporti tra le cose, bensì cerca di produrre effetti e mutare il corso della natura», generando nel pubblico le reazioni più straordinarie e violente[165]. Per questa motivazione, il capo politico, soggiunge il filosofo, assumendo le sembianze di un «pubblico negromante», governa reiterando le «promesse più improbabili, o addirittura impossibili», annunciando, di continuo, l'avvento di una nuova «età dell'oro»[166]. Da qui non stupisce, pertanto, il prodigarsi del duce, in *Eros e Priapo*, nel confezionare al suo popolo tra le più persuasive invenzioni fabulatorie: castelli di parole, che prospettano alle moltitudini la realizzazione di alquanto inverosimili sogni di gloria, siano essi rappresentati da una «vittoria» colossale, dal compimento di «un grande miracolo», o l'avveramento di una intima, fragile «speranza», come del resto veniva al politico sistematicamente suggerito di fare all'interno del manuale di Le Bon[167]. L'obiettivo era, precisamente, accendere a tal punto d'entusiasmo il loro animo da garantirsi un appoggio

---

[162] In *Meditazione breve circa il dire e il fare,* saggio del '36 apparso su 'Letteratura', Gadda fornisce un'estesa definizione dell'arte del dire: «E se dico parlata falsa, dovete intendere parlata in accezione latissima, cioè non lingua minutamente o soltanto parola, ma tutto il caos o il cosmo delle immagini e de' giudizi, dei modi e delle favole, in che si aggroviglia il vivente polipaio della umana comunicativa. È insomma, la parlata del genere umano». Gadda, 'Meditazione breve circa il dire e il fare', in *VM*, p. 445.
[163] Gadda, *Meditazione breve circa il dire e il fare,* p. 445.
[164] Gadda, *Meditazione breve circa il dire e il fare*, p. 453. Già all'interno di questo saggio, Gadda aveva portato avanti una acuta analisi sull'eloquenza e sui suoi deleteri effetti sull'intelletto e sull'agire umano, mostrandone le più infime proprietà suasorie e «incantative». E già al tempo, l'autore aveva lanciato un monito, a se stesso e ai suoi contemporanei, affinché si acquisisse una maggior consapevolezza della carica 'magica' contenuta nella parola, e si riconferisse ad essa la chiarezza della verità: «Come la magìa e la negromanzia conobbero il valore ossessivo e ricreativo della parola, così questa, anche nella società illuminata, serba il suo contenuto magico. Sta a noi di riscattarla dall'ossessione della frode e di ricreare la magìa della verità». *VM*, p. 453.
[165] Cassirer, *Il mito dello stato*, pp. 412-413.
[166] Cassirer, *Il mito dello stato,* p. 422.
[167] Le Bon, *Psicologia delle folle*, p.97.

incondizionato che, nei casi più estremi, avrebbe condotto il proselite fascista «al sacrificio come al fine ultimo della sua fede»[168]. Le esemplificazioni più efficaci, a tal riguardo, appartengono agli intercalari che l'autore dedica alla ricostruzione della cornice ideologico-simbolica che avvolse la campagna di conquista del territorio etiope (1935-1936)[169]. Gli sforzi portati avanti dalla retorica di Mussolini al fine di accrescere il consenso del pubblico verso l'impresa coloniale furono difatti rivolti a favorire la circolazione di notizie montate, o del tutto fabbricate, sulle incalcolabili risorse minerarie dell'Abissinia — petrolio, oro, platino — e sulle sue immense ricchezze agricole — caffè e carcadè —: in altre parole, si puntò tutto su quelle idee, immagini, formule e rappresentazioni che avrebbero attratto la fantasia popolare, arrivando a dipingere il paese come una sorta di nuovo «Eldorado»[170], un fattore che contribuì, non poco, a investire il mondo italiano del tempo di una irrefrenabile «febbre per l'Africa»[171].

> Egli, dico il Cupo nostro, e' volle da prima alla su' gloria, minacciosa gloria, la baggiana criminalata ad Affrica: ch'era del caffè poco pochino e dello istrombazzato e inesistente

---

[168] Tratto dal regolamento della milizia fascista (3 ottobre 1922): «Il milite fascista deve servire l'Italia in purità con lo spirito *pervaso da un profondo misticismo*, *sorretto da una fede incontrollabile*, dominato da una volontà inflessibile, sprezzante della opportunità e della prudenza, come della viltà, *deciso al sacrificio come al fine della sua fede*». 'Regolamento della milizia fascista (3 ottobre 1922), enfasi mia, citato da Gentile, *Il culto del littorio*, p. 39. Come d'altro canto sosteneva Gustave Le Bon, le folle «si possono condurre facilmente alla morte per il trionfo di una fede o di una idea. Si possono accendere d'entusiasmo per la gloria e per l'onore. Si possono trascinare quasi senza pane e senz'armi, come al tempo delle Crociate, a liberare dagli infedeli il sepolcro di un Dio». Le Bon, *Psicologia delle folle*, p. 57.

[169] Il conflitto vide contrapposti l'Italia e il regno d'Etiopia, in un arco temporale tra il 3 ottobre 1935 e il 5 maggio 1936. Si vedano: A. Del Boca, *Gli italiani in Africa Orientale*, II, (Milano: Mondadori, 1999), pp. 254-258; il capitolo curato da Ruth Ben-Ghiat, 'La modernità fascista tra autarchia ed espansione', in *La cultura fascista*, pp. 165- 22; il capitolo di Simonetta Falasca-Zamponi, 'Guerra e melodramma', in *Lo spettacolo del fascismo*, pp. 225-270. Si raccomanda, inoltre, il recente studio di Nicola Labanca, *La guerra d'Etiopia, 1935-1941* (Bologna: Il Mulino, 2015).

[170] Sulla politica di propaganda attuata dal regime in prossimità della guerra etiopica, si veda il commento offerto dallo storico e biografo britannico Denis Mack Smith: «Ai primi del 1935, quando le truppe cominciarono a partire per l'Africa, il paese non ebbe più dubbi che fosse in preparazione una grossa guerra, vitale per la soluzione dei problemi economici italiani. Tra gli argomenti economici c'era l'assicurazione, ormai divenuta consueta, che in Africa orientale avrebbero potuto vivere e lavorare milioni di italiani. Circolarono notizie gonfiate sull'oro, sul platino, il petrolio, il carbone e le incalcolabili ricchezze agricole dell'Etiopia, e si disse agli italiani che avevano l'obbligo di metter questo patrimonio a disposizione del mondo civile. Alcuni capi fascisti dovettero sapere o sospettare che sogni del genere erano una mera lustra, ma la propaganda ufficiale preferiva dipingere il paese come una sorta di Eldorado». D. Mack Smith, *Le guerre del duce* (Roma-Bari: Laterza, 1980), pp. 84-85. Relativamente alla storia del carcadè, questa pianta tropicale venne importata in Italia soltanto allo scoppio della guerra d'Etiopia (1935). In seguito alle sanzioni economiche che la Società della Nazioni inflisse all'Italia dopo l'attacco, il governo fascista organizzò il boicottaggio di alcuni prodotti stranieri tra cui il tè, prodotto nelle colonie inglesi, e favorì l'utilizzo del carcadè.

[171] A. Gibelli, *Il popolo bambino* (Torino: Einaudi, 2005), p. 297.

> petrolio: e dell'oro e del platino, gràttati!: e del carcadè: paventando la ciurma non si stesse cheta, mobile e tumultuaria ch'ella fu sempre e divertita alle fanfare e agli svèntoli, se non a gittarle quell'offa dentro le fauci isciocchissime, (1935), di quella bambinesca scipioneria[172].

L'accento è qui posto dall'autore su una prassi politica che sfida impunemente «sia la logica, sia la prova di realtà», e nella quale «l'uomo è ridotto a un elemento cellulare della folla, e come folla, suggestionabile non attraverso un discorso razionale», bensì mediante le armi della suggestione e del mito[173]. Svincolandosi da qualsiasi preoccupazione di natura morale e conoscitiva, il leader fascista pare avvalersi, in breve, per Gadda, di una retorica che è kantianamente «logica della parvenza», o dell'apparenza, la quale è in grado di conferire alle illusioni umane l'aspetto della verità[174]. E «poiché le illusioni», conferma Le Bon, «sono necessarie ai popoli», appare perfettamente normale il fatto che questi vadano «per istinto incontro ai rétori che gliele offrono»[175].

L'impresa d'Abissinia, alla quale il duce arrivò a conferire il titolo di «spettacolo più gigantesco nella storia dell'umanità»[176], fu per Gadda nient'altro che l'esito di un nazionalismo esasperato, di velleitarie mire coloniali, di aspettative diplomatiche non adeguatamente commisurate, che riuscì ad attrarre, in una straordinaria orchestrazione dell'entusiasmo collettivo, una massa unita nella sfida e nella prova finale dell'intera nazione[177]. L'avventura

---

[172] *EP*, p. 222. Una rielaborazione dei medesimi contenuti concettuali, che il passaggio espone, si ritrovano — *intra res* — all'interno del capitolo due: *EP*, pp. 247-248. Si veda inoltre il riferimento all'«impero etiopico» sempre in *EP*, p. 266.

[173] Bodei, *Destini personali*, p. 222.

[174] Una esaustiva definizione di 'dialettica' da parte del filosofo di Königsberg si trova espressa all'interno della 'Logica' (lezioni universitarie, 1755-1796): «Presso i Greci i dialettici erano gli avvocati e gli oratori, i quali sapevano condurre il popolo dove volevano, perché il popolo si lascia ingannare dalla parvenza. Essa (la dialettica) è stata anche esposta, per un certo tempo, nella logica sotto il titolo di *arte della disputa*: un tempo in cui la logica e la filosofia venivano coltivate per produrre artificiosamente quella parvenza». I. Kant, *Logica*, a cura di L. Amoroso (Roma-Bari: Laterza, 1984), p. 11-14. Su tale concetto si veda inoltre: I. Kant, *Critica della ragion pura* (Milano: Adelphi, 1976), pp. 114-117.

[175] Le Bon, *Psicologia delle folle*, p. 143.

[176] Ben-Ghiat, *La cultura fascista*, p. 169.

[177] I commentatori gaddiani hanno sostanzialmente sorvolato sull'episodio bellico etiope, nonostante la precisa e dettagliata ricostruzione offerta da Gadda all'interno di *Eros e Priapo*. Eppure, oltre ad offrire una contestualizzazione diacronica a quella 'retorica del sacrificio' che Chiara Ferrari (*Gadda's sacrificial Topografies*, 2013) riscontra tra le pagine del libello, offrirebbe altresì un contributo alla cruciale questione del fascismo/antifascismo gaddiano. Questo considerando le diverse ammissioni

viene così sublimata in un'epopea del sacrificio e del martirio e, per tale ragione, identificata da Gadda quale tragico apogeo della ambiziosa politica bellica mussoliniana.

> Ruggente lïone di tutto coccio stivaluto e medagliuto, lungimiranza ve' ve' di tremebondo bellico lo strascinò di forza alla smargiassata africana, a spargere ne' deserti feral morbo con porger l'otre alla sete degli eroi e de' martiri, non anco patita la volontà del socio di ferro di cui, vaso di tutto coccio, così ciecamente s'era costituito prigione[178].

Se è vero che concetti quali santità, sacrificio, fede e martirio si presentano come aspirazioni ineludibili del milite fascista sin dagli esordi del partito, l'aggressione coloniale offre tuttavia a Mussolini, per la prima volta nella storia della milizia, l'occasione di tradurre tali principi liturgici in azione concreta, nel vivo dell'arena suprema della guerra, colmando la 'sete' personale di 'eroi' e 'martiri' a lungo invocati, e anticipando, di fatto, gli eccidi e le «calamità catastrofizzanti» occorsi durante il secondo conflitto mondiale[179]. Con il suo dramma morale, il repertorio stilizzato di cliché e l'altisonante retorica che ne accompagnarono le azioni di propaganda, con le sue esemplificazioni estremizzate di una fede che scade e collassa a mero fanatismo e idolatria, l'episodio abissino si rivela agli occhi dell'autore come la più devastante incarnazione della politica fascista di massa in cui il mito non solo affiora quale triste espediente politico adoperato per distruggere sistematicamente l'esercizio critico e libero della ragione, ma, altresì, quale macabro espediente di conquista e di morte mediante il quale irreggimentare la moltitudine nel fatale meccanismo del 'credere, obbedire e combattere'.

---

dello stesso scrittore che data la sua conversione anti-fascista proprio agli anni del conflitto abissino. Si vedano le dichiarazioni rilasciate da Gadda all'interno dell'appendice de *La cognizione del dolore*, intitolata *Lo scrittore chiede venia* (1963), in *RRI*, p. 759; e l'intervista rilasciata a Dacia Maraini (1968), in cui ripercorrendo a ritroso la sua storia col ventennio, Gadda fa risalire agli albori della campagna etiopica la sua solenne e decisiva comprensione del fascismo. C. E. Gadda, *«Per favore mi lasci nell'ombra»*. *Interviste 1950-1972*, a cura di C. Vela (Milano: Adelphi, 1993), p. 168.

[178] *EP*, p. 222.

[179] *RRI*, p. 759.

È, tuttavia, all'interno de *I miti del somaro* che l'autore esplicita più compiutamente quanto sviluppato in *Eros e Priapo*[180]. All'interno di questo saggio, edito postumo da Alba Andreini, l'oratoria mussoliniana è la dispensatrice di miti 'teatrali', o 'd'accatto', ovvero di miti che del teatro condividono la natura simulatoria e artefatta: caratteri che risultano certamente distintivi di tutto l'apparato di propaganda, e della sua estetica scenicamente elaborata, ma che qui, nella materia e nel linguaggio maggiormente disciplinati del trittico *del somaro*, paiono sottolineare, ancora una volta, i tratti di una «strumentalizzazione politica, calcolata, realizzata con abilità affabulatoria, rivolta a inculcare menzogna, che destituisce qualsiasi valore culturale del mito svuotandolo di senso per riempirlo della vuota e mediatica retorica rivolta alla conquista del potere o, che è forse peggio, del controllo delle menti»[181]. Ritratto come il più abile dei 'mercanti di parole', con le armi della retorica giovanilista e dei vanagloriosi destini autarchici, il Mussolini di Gadda arriva, allora, a promuovere la guerra, con un nuovo e inedito slogan, ai limiti del grottesco e tragicomico: 'credere, obbedire, e crepare'. È questa una sequenza emblematica che, ponendo dapprima in rilievo l'importanza della confessione della fede e il profondo misticismo che pervade il milite gregario, la sua obbedienza cieca nei confronti dell'impresa, del comando, e della idea in sé di grandezza, termina con una corsa verso l'effimera immolazione eroica, là tra le dune desertiche del continente africano.

> Il mito teatrale ossia «mito qualunque purché mito» arraffia a caso una orecchiata (e orecchiuta) proposizione o garbuglio di proposizioni su dalla pentolaccia di tutti gli enunciati pensabili: e ti porge sta bella merce a i' mercato e ne grida in su piazza e i pregi e il valsente, come certi venditori di frutta le noci di tre anni; che resultano poi, al crocchiarle, o vuote o nere. Marce in ogni modo. E poi ragiona: «Bimbini mia, venite qua, che qua vi dò il mito! Ecco il mito! Noi siamo puri, ingeniti, vergini, come di mano

---

[180] Tra i due testi sono state, variamente, sottolineate affinità contenutistiche e rimandi testuali puntuali. Il trittico è stato riconosciuto, inoltre, quale abbozzo o «disegno preparatorio» del pamphlet antifascista, soprattutto nella sua terza sezione, la quale, più nello specifico, si focalizza su una critica del 'mito' e della retorica del fascismo. Si vedano Pinotti, 'Nota al testo', in *SVP*, pp. 1369-1380, e l'intervento di E. Mazzoli, '«Eros e Priapo» e «I miti del somaro». Analogie e differenze tra due opere antifasciste', in *«Li associati a delinquere». Saggi e commenti su Eros e Priapo*, a cura di P. Italia e Giorgio Pinotti (2013). Non convince, invece, l'analisi effettuata da Manuela Marchesini, dove il concetto di 'mito' che emerge dalla trilogia del somaro è associato al mito della modernità teorizzato dal movimento futurista. Marchesini, *L'elica e il sistema*, pp. 235-248.

[181] Tortoreto, *Ermeneutica del mito*, p. 143.

> di Pietro Lorenzetti: siamo popolo giovine, anzi neonato!» (certi ruffiani, Madonna bona! «battiamo alle porte a i'futuro:» (che di poi fioccò nèspole, come si vide e sentì) «qua qua; che gli altri popoli son vecchioni cadaveri, che di già puzzano…salvo che la tigre e lascimia…che loro pure son giovini…e così dobbiamo accompagnarci con loro…Avanti i pistolini mia! mettiamoci in cammino dietro al nostro mito: e osiamo tutte e cose pe' i' mito: e financo il coltello. Avanti i mille contr'uno!» Vero è che chi diceva parlava itagliano meno bene ch'io non produca in atti: e fabulava di giovinessa e di sciensa politica e d'Itaglia imperiale e di poppolo con quattro p. «E tenete bene a mente che vi bisogna credere al mito e soprattutto obbedire agli agenti autorizzati — (con rappresentanza esclusiva, fornitori della Real Casa) — del mito; e in ogni modo combattere, cioè crepare bravi alla guerra.» Da mantenere in vita e in panciolle gli agenti stessi. «E qui c'è uno scudo; per chiunque crede, obbedisce, e crepa».
> «Uno scudo solo?»
> «Sì, ed è fin troppo. C'è fior di sant'uomini che sono crepati per molto meno di uno scudo, e anche per nulla. Voi invece, ragazzi, i figli dell'M, ve' che sorte v'è toccata! Quello che creperà come si deve, "con camicia nera e decorazioni", appena sarà crepato uno di noi lo chiamerò per nome a voce alta, e anche il cognome: e tutti in coro gli grideremo: Presente!»
> «E poi?»
> «Poi si andrà ognuno a casa nostra, a far colezione».
> «E il morto?»
> «Il morto, nel deserto, ci faranno colezione i bacherossi»[182].

Il passo, che ripercorre, nei toni ironici e dissacratori tipici dello scrittore lombardo, la campagna pubblicitaria svolta dal duce al fine di convertire il popolo alla santa crociata fascista, è interessante non soltanto a livello storiografico, per il suo convergere in quelli che erano i temi e i luoghi più comuni dell'oratoria del tempo, ma anche, e principalmente, perché rivela la natura profondamente fittizia dei miti politici del fascismo, che, in pochi e salienti scatti, vengono riprodotti, mediante un efficace filtro metaforico, come un mero prodotto da banco fabbricato da Mussolini, l'«artefice» che condiziona le menti degli uomini attraverso appropriate tecniche di vendita, in cui niente è lasciato al caso e ogni passo risulta premeditato. In questa particolare istanza, 'fittizia' non significa, per l'appunto, semplicemente «artificiale», ma anche «contraffatta», inventata», «finta», in ultima istanza «non reale», immaginaria, falsa[183]: «questa è l'etica del mito d'accatto», puntualizza l'autore, «Prendere una sporca bugia (posto al sole, popoli giovani, e simili), cavarne che bisogna aver fede. In chi? In che cosa? In quella bugia e ne' suoi agenti autorizzati»[184]. Se a Mussolini si rivolge tutto il

---

[182] *MDS*, pp. 909-910.
[183] Chiara Bottici, *Filosofia del mito politico* (Torino: Bollati Boringhieri, 2012,), p. 183. Google e-book
[184] *MDS*, p. 910.

biasimo e la condanna di Gadda, a coloro che, come lui, furono abbagliati al tempo dal «mito di cartapesta, dal fallo posticcio» del fascismo[185], va, invece, il suo monito, un vivo e sentito avvertimento riservato sì alla sua generazione (a quelli che il fascismo lo avevano vissuto), ma che risuona, altresì, come forma di esortazione morale universale, valida cioè per tutti, al di là di circoscritti limiti spaziali o temporali. Se un mito è pur necessario — arriva infatti a declamare Gadda — a smuovere i diportamenti umani, «id est a perfezionare la consistenza della gabbia», in quanto si riconosce in esso un meccanismo meramente «biopsichico», e una dimensione irrecusabile della natura umana[186], esso non può ridursi all'adesione cieca e incondizionata dell'essere alla vuota e artificiosa ritualistica d'accatto foggiata dal fascismo. Diversamente dalla fortuità che contraddistingue il mito teatrale o d'accatto', un «mito qualunque purché mito», quanto Gadda definisce «mito psicodinamico» o «psicagogistico» dà espressione «alle istanze più profonde del nostro essere, una nostra scelta o intellettiva o istintiva», è il prodotto che deriva dal rigoroso vaglio critico della ragione, all'incedere di dubbi e incertezze: rappresenta in ultimo «l'autenticità di una coscienza»[187]. Tra gli esempi apportati dallo scrittore: la religione, approcciata come quella «attitudine a meditare sui destini umani», «un sommettersi a quel misterioso ignoto cioè non sempre razionalmente consapevole che sospettiamo essere»[188], oppure l'arte, intesa quale trasposizione iconografica di un eterno «favoleggiare e sognare» dell'umanità[189], o ancora la scienza, nella sua versione positivistica ottocentesca, che, nonostante fosse diventata, essa stessa, un 'mito' per i suoi «iniziati», ha lavorato sotto la costante ispirazione, morale ed intellettuale, di conseguire la verità,

---

[185] Stellardi, *Gadda: grandezza e miseria della letteratura*, pp. 145-146.
[186] *MDS*, p. 910.
[187] Si veda il passaggio completo: «Quel mito che ha un reale valore psicodinamico, o psicagogistico, non può essere un mito d'accatto, un giucattolo adocchiato a caso in una bancarella, compro a sei soldi da persuadere modi al bimbino. Valore psicodinamico ha soltanto quel mito che trasforma in pragma o almeno in tensione pragmatica le istanze più profonde del nostro essere, una nostra scelta o intellettuale o istintiva: meglio, forse la prima che la seconda: ma forse no, non so: comunque un'idea partecipata con intera coscienza di uomini, e di maturi alle operazioni del cervello. Tale idea la si trasforma pure in un afflato motore, ala di buon vento per entro la tasca d'ogni vela. Il mito psicodinamico è quindi l'autenticità di una coscienza». *MDS*, p. 904.
[188] *EP*, p. 248,
[189] *MDS*, p. 903

distinguendosi così notevolmente dalle operazioni retoriche e mitologiche, false, del ventennio[190].

Quanto si realizza in sostanza negli anni dei totalitarismi, usando le parole di Remo Cantoni che paiono tradurre, con intensità e esattezza, la profondità della meditazione gaddiana, è un trapasso «dalla fisiologia del mito» alla sua «patologia»: questa versione anomala e eccezionale del mito, affiorata durante gli anni di instabile equilibrio storico post-bellico, si è realizzata nel momento in cui «la coscienza umana invece di essere genuinamente creatrice, in una spontanea *Sinngebung* che conferisce significati e valori all'esistenza», si presenta, viceversa, come «una coscienza alienata e artefatta, schiava di *idola* inventati per mortificare la ragione e servire da *instrumentum regni*»[191]. I miti politici del Novecento, nelle parole, sempre valide, di Ernst Cassirer — che illuminano, ancora una volta, il sentiero percorso dallo scrittore lombardo — si distanziano da quei prodotti spontanei e naturali della coscienza o di una libera funzione fabulatrice, essendo mere «cose artificiali», «dotate di una struttura elementare ma stringente, capaci di estendere la significatività delle narrazioni che si propongono di veicolare»[192]; da vettori di speranza, i miti divengono «armi politiche poderose»[193], confezionate da abilissimi, e astuti, artigiani:

> Il mito è sempre stato visto come risultato di un'attività inconscia e come un libero prodotto dell'immaginazione. Ma qui il mito è costruito secondo piani precisi. I nuovi miti politici non si sviluppano liberamente, non sono i frutti di un'immaginazione esuberante. Sono al contrario cose artificiali, foggiate da artefici abilissimi, astuti. Il secolo XX, la grande età della tecnica, ha sviluppato una nuova tecnica del mito. I miti vengono fabbricati nello stesso senso e seguendo gli stessi metodi usati per qualunque altra arma moderna[194].

Se per Cassirer l'unico modo per combattere i miti politici, nelle loro degenerazioni più radicali, è quello di studiarne, con premura, «l'origine», «la struttura», «i metodi», la

---

[190] «Evitando di mingere tetre favole dal podio della lue, non addobbata di chincaglierie, né di passamanerie funerarie, la consapevolezza scientifica è divenuta essa medesima il mito impulsore de' propri iniziati e degli adepti: in una sorta d'autocombustione psicologica ed etica di estrema autenticità». *MDS*, pp. 909-916.
[191] Cantoni, *Il pensiero dei primitivi*, p. 267.
[192] G. Guzzi, 'Mito politico e Novecento', in *Filosofie del mito nel Novecento,* p. 277.
[193] Cassirer, *Il mito dello stato*, pp. 298-300.
[194] Cassirer, *Il mito dello stato,* p. 300.

«tecnica», dal momento che solo attraverso una loro profonda conoscenza, una messa a fuoco di quelli che sono i loro difetti, ma anche le loro forze, è auspicabile esorcizzarne un tragico ritorno, Gadda affida questa incisiva possibilità gnoseologica alla scrittura di *Eros e Priapo*. In tale proposito, che è sì conoscitivo, ma anche morale, si racchiude il vero significato dell'opera, che, nella sua complessa e varia struttura, si prefigge di illuminare e discernere la parabola storica del fascismo italiano e dei miti da esso elargiti, in un ardente messaggio che è insieme di invettiva, esortazione e auspicato rinnovamento e resurrezione nazionale.

4.4 Epilogo

I dati emersi dal presente capitolo, benché preliminari se si considera la complessa e intricata materia che confluisce nell'opera, invitano a una parziale revisione delle assunzioni a lungo condivise dalla critica e sollecitano a rivalutare i giudizi inerenti a un generale inquadramento di *Eros e Priapo* negli approssimativi parametri di un pamphlet satirico e dissacratorio, per imprimere nuovo e maggiore valore al processo gnoseologico perseguito dall'autore all'interno dell'opera. Tali giudizi, che, come abbiamo visto, circoscrivono il significato del libello a una violenta e feroce reazione umorale di Gadda nei confronti di Mussolini e dei fascisti, ovvero nei confronti di chi ha condotto alla decadenza della civiltà e dei valori borghesi ad essa connessi (onestà, pragmaticità, lavoro), appaiono alla luce dell'analisi presentata, fin troppo limitativi e tendenziosamente inaccurati nel tentativo di uniformare *Eros e Priapo* entro un orizzonte di analisi monolitico e unidirezionale.

Di converso, il nostro contributo ha evidenziato come il saggio obbedisca a istanze altresì (e primariamente) conoscitive e si prefigga lo scopo di investigare le motivazioni ideologiche, e i cardini e fondamenti teoretici che decretarono il poderoso consenso del regime fascista lungo il ventennio, un percorso di indagine che conduce l'autore a un proficuo confronto critico col mito e col ruolo da esso ricoperto nell'ambito dell'evoluzione storica del totalitarismo mussoliniano.

Sono sostanzialmente due i punti teoretici che sono affiorati in sede di analisi in relazione al mito all'interno di *Eros e Priapo*.

Primo, la stretta correlazione esistente tra mito e crisi. È un binomio, questo, a nostro giudizio doppiamente essenziale, nell'elucidare nel libello le circostanze storiche, filosofiche, morali e psicologiche che contribuirono al successo del movimento milizia nel primo dopoguerra mondiale, e nel chiarire le ragioni che hanno condotto Mussolini, nella visione di Gadda, a definire una strategia politica atta a soddisfare, mediante l'intenzionale elargizione dei miti, i bisogni di una massa nazionale paralizzata dall'insicurezza e dall'angoscia dei tempi. Partendo dalla ricostruzione della crisi umana che ha colpito la società italiana post-bellica, la nostra angolatura di ricerca ha permesso di individuare, illuminare e comprendere quei frammenti dell'opera in cui emerge, con nettezza, una dimensione estetica, sacralizzante e terapeutica della politica mussoliniana (il duce artista che dà vita alla materia inerte; il duce salvatore che tutela i credenti; il duce chirurgo che risana gli impulsi decadenti e devianti). Frammenti su cui – è importante sottolinearlo — i commentatori hanno sostanzialmente sorvolato, sebbene appaiano notevoli sotto diversi profili critici: perché richiamanti noti formulari metaforici impiegati dall'oratoria mussoliniana lungo la prima decade di governo, e che l'autore impiega e strumentalizza ai fini analitici; perché costituiscono l'evidente riprova di un disegno narrativo che sorpassa i blandi limiti satirici e parossistici e si impegna, viceversa, nella ricerca delle fondamenta gnoseologiche del fenomeno fascismo ai suoi primissimi albori; perché funzionali a estrapolare una linea critica che valorizzi il mito quale risposta psicologica e filosofica privilegiata dall'uomo davanti a eventi imponderabili, quale esorcizzatore delle paure e difficoltà, nonché motore ultimo di azione e volontà.

Secondo, l'equazione tra mito e massa e il correlato nesso esistente tra mito e organizzazione. La nostra analisi – svolta principalmente all'interno della terza sezione del capitolo — ha evidenziato come, al di là di conclamate finalità polemiche e dissacratorie, l'autore indugi insistentemente sui moventi della psicologia delle folle, sulla natura dei vincoli – di obbedienza, di culto, di sacrificio — che legano il duce ai suoi gregari, sviscerando non solo la logica e la preterintenzionalità dell'organismo di propaganda fascista bensì i presupposti teoretici celatisi dietro la creazione delle tecniche del consenso. Nella visione proposta dall'autore in *Eros e Priapo*, ed evidenziata dal nostro percorso di ricerca, il mito

emerge pertanto, per la prima volta, come componente essenziale e complementare della politica fascista di massa, quale strumento per strutturare le identità collettive, per indirizzare le sorti della comunità, per legittimare il potere del governo totalitario.

In toni alquanto suggestivi, all'interno del commento al manoscritto originale di *Eros e Priapo* (1944-45), pubblicato di recente dalla casa editrice Adelphi nel 2016, Paola Italia, come già menzionato in sede di preliminari critici, ha descritto l'innovativo testo del '44-'45, con la felice dicitura di «trattato di psicopatologia delle masse». È un giudizio di innegabile valore critico che trova un parziale riscontro nello studio sul mito da noi condotto sull'edizione canonica del testo Garzanti del 1967, sebbene i risultati abbiano evidenziato una cruciale matrice leboniana, rispetto a quella freudiana in precedenza stabilita. Va detto che si tratta di una pista critica ancora per molti versi introduttiva che merita ulteriori accertamenti e approfondimenti, anche in attesa di una realizzazione di uno studio comparatistico delle due versioni di *Eros e Priapo*, in un'indagine che valuti non solo le rispettive fonti, ma altresì eventuali dilatazioni concettuali e teoretiche incluse da Gadda in quella che è la versione definitiva del libello pubblicata oltre 20 anni dopo quella prima stesura del 1944-45.

CONCLUSIONI

Il presente studio, nel tentativo di delineare il senso di un'ermeneutica del mito in Carlo Emilio Gadda, ha prodotto un vasto quadro teoretico puntando a chiarire le linee tanto metodologiche, quanto filosofiche all'interno delle quali scaturisce la riflessione dello scrittore attorno a questa peculiare problematica; riflessione che possiede indubbiamente un ruolo paradigmatico nell'economia della scrittura di Gadda, e più in generale del suo pensiero, della sua visione del mondo.

La nostra analisi, che ha sottoposto al vaglio critico i lavori teorici di Gadda quale il saggio filosofico della *Meditazione milanese* (1928; 1974), e le sillogi e compendi saggistici quali *I viaggi la morte*, per poi concentrarsi sul tessuto estetico-narrativo di *L'Adalgisa. Disegni milanesi* (1944) e *Eros e Priapo* (1967), ha messo in luce un vasto repertorio retorico e ideologico di miti concernenti la natura umana, tramite i quali è possibile tracciare delle coordinate che riconducano la critica sul mito in Gadda a due sfere o ambiti di indagine, atti a valutarne rispettivamente possibili implicazioni e risvolti ontologici, relativi all'essere e al suo rapporto con la realtà, e in aggiunta a ciò soppesarne la funzione strumentale all'interno della scrittura.

La prima parte dello studio ha posto in luce due distinti momenti, due distinti orizzonti ermeneutici della riflessione gaddiana sul mito, nei quali il testo della *Meditazione milanese* è affiorato quale spartiacque teoretico che marca la transizione concettuale dell'autore dai moduli di ispirazione illuminista e positivista, nella fattispecie dei rami sperimentali dello psicologismo e del kantismo fisiologico, a una apertura e graduale accoglimento dell'autore del dibattito epistemologico novecentesco sul mito.

Rispetto all'istanza emancipativa illuminista e positivista emersa negli assunti concettuali esposti nell'inconcluso saggio filosofico del 1928, in cui la caccia al mito e la sua tempestiva dissoluzione sono sinonimi primi di ragione, le ipotesi teoretiche riscontrate, nei lavori saggistici riconducibili a un periodo successivo, rivelano, con nettezza, una più matura

sensibilità dell'autore nei confronti di questa categoria che emerge inesorabilmente nella riflessione di Gadda quale problematica connessa alla natura umana, come parte integrante di una fenomenologia dello spirito che necessita di essere investigata alla luce altresì di eventuali implicazioni ontologiche, e più estensivamente gnoseologiche.

La nostra analisi ha ipotizzato come in questa transizione un ruolo chiave sia stato svolto dal filosofo Antonio Banfi e dagli intellettuali del circolo milanese ad esso legati (L. Anceschi; R. De Grada; E. Paci; E. Vittorini; G. Ferrata; A. Vigevani), personalità con cui Gadda entrò in contatto nel corso degli anni '30, soffermandoci, nel dettaglio, sulle plausibili sollecitazioni teoretiche ricavate dallo scrittore nei termini di un'ermeneutica del mito: una presenza ramificata, radicata negli umori del dialogo filosofico e culturale della 'scuola milanese' già a partire dai secondi anni '20. La marcata attenzione che la 'scuola di Milano' manifesta nei confronti della filosofia tedesca contemporanea, intesa quale valida alternativa teoretica per reagire agli eccessi del dogmatismo di matrice positivista e spiritualista, accanto alla sua riconsiderazione, in sede di valutazione critica, della categoria 'mito', hanno costituito un tragitto essenziale entro cui abbiamo valutato in un contesto post-*Meditazione,* post-Martinetti, possibili canali di apertura di Carlo Emilio Gadda al dibattito critico epistemologico del Novecento. In questo quadro, ci siamo soffermati, nel caso particolare, sulla plausibile influenza che Ernst Cassirer — filosofo neokantiano caro a Banfi e ai banfiani, cui Gadda si accosta nei primi anni '30 a ridosso dei colloqui accademici col professore Milanese del 1932 — sortisce sull'ontologia mitica gaddiana. La riflessione cassireriana sul carattere di «necessità» biologica che contraddistingue il mito, insieme all'esplicazione della sua complessa struttura categoriale che lo eleva a «modalità del pensiero» e forma di espressione dello spirito umano mediante il quale attuare un procedimento mirato alla rielaborazione dei dati desunti dall'entropia fenomenica, e l'idea annessa di una congenita sopravvalutazione narcisistica dell'io nella rappresentazione e articolazione del reale, sono i fondamenti teoretici di un'ermeneutica filosofica del mito da cui Gadda riceve, a nostro giudizio, chiari input e stimoli. Questo orpello o 'fisima' mentale appare per Gadda tanto più essenziale quanto più il soggetto lo ricerca, se ne appropria fagicamente, permeando il reale di

un'intelaiatura dogmatica che conferisca un senso e motivazione all'esistente. La questione risiede per l'autore non solo nell'esprimere il contenuto rappresentativo di uno specifico mito, bensì nel far affiorare il significato che esso possiede per l'essere umano, il potere spirituale che esercita su di esso, «l'intensità con cui questo contenuto viene vissuto, con cui viene creduto esistente e reale»[1]. Più che un blando esorcismo consolatorio, il mito emerge in Gadda quale unica reazione o risposta possibile a una verità inconciliabile: è la replica umana all'orrore dell'essere, l'*horror vacui*, e va sostanzialmente intesa come tentativo di eliminazione del negativo[2]. Questo fattore – come è emerso dalla seconda parte del nostro studio – trasposto a un livello sociale chiarisce la funzione legittimante svolta dal mito come elemento coesivo all'interno di un sistema di istituzioni, mediante il soddisfacimento di un bisogno primariamente umano di stabilità, regolarità e inalterabilità di forme dell'esistenza[3], condizione cui adempiono ad esempio le diverse tensioni fabulatorie o condivisione ritualistico-tribali emerse tra gli affreschi lombardi di *L'Adalgisa*. Sebbene di fattura diversa per la sua natura intrinsecamente strumentale, finalizzata alla cattura del consenso di massa, nell'apparato retorico e ideologico predisposto dal regime è possibile intravedere la medesima funzionalità: la sua mitologia «d'accatto»[4] rinsalda un senso di appartenenza collettivo, sgravando l'instabile anima del Novecento da penose interrogazioni sul suo posto nel mondo e offrendole saldi punti di riferimento in cui riconoscersi, mediante la consolidazione di fragili aggregati di io nel 'Noi' dell'organismo statale[5]. Sono tuttavia molteplici le estensioni critiche incluse da Gadda in questa parabola discendente del fascismo italiano rispetto al quadro precedentemente delineato nei 'disegni' milanesi, e questo non solo da un punto di vista temporale — il decennio dell'*Adalgisa* contro il ventennio fascista — o spaziale — la circoscritta realtà provinciale contro quella nazionale — ma anche, e soprattutto, nella dilatazione delle

---

[1] Cassirer, *La filosofia delle forme simboliche*, II, p. 9.
[2] Il mito, in una intuizione eziologica che da Adorno e Horkheimer perviene sino a Cassirer e Blumenberg, è inteso come risposta dell'uomo all'imprevedibilità del fenomenico, una reazione che da Bacone all'illuminismo, si associa all'azione di emancipazione del soggetto nella ridefinizione dei parametri della realtà. Si veda: Lotito, *Il mito e la filosofia,* pp. 12- 27.
[3] Vernant, *Myth and Society*, in particolare il già menzionato capitolo 'Myth Today', pp. 235-241.
[4] Tale terminologia affiora nel saggio de *I miti del somaro* (1944).
[5] Bodei, *Destini personali,* pp. 220-225.

premesse e dei risultati teorici che nel libello arrivano a coinvolgere, in aggiunta, l'ambito politico-ideologico.

Col fascismo e i suoi miti, Gadda sorvola, difatti, un territorio potenzialmente inedito della sua scrittura: dalla fisiologia del mito, ovvero dallo studio del mito inteso come prodotto di un'attività spontanea e formatrice dello spirito, riscontrata tra le pagine de *L'Adalgisa*, l'autore si apre a una indagine dei miti politici, vale a dire miti che non si sviluppano genuinamente, liberamente, nella coscienza, ma sono, viceversa, il prodotto artificiale degli organi della propaganda fascista, funzionalizzati ad arte per calcolo politico e adoperati come *instrumenta regni*. Sono pertanto miti che, sebbene rivestano la medesima funzionalità legittimante e potenzialmente stabilizzante riscontrata in quelli affiorati tra i disegni lombardi, risultano alla matrice notevolmente differenti: in *Eros e Priapo* Gadda scava, in sostanza, in quella che è la dimensione 'patologica' del mito, usando la felice terminologia cassireriana impiegata da Remo Cantoni, una dimensione che si realizza nel momento in cui la coscienza mitica anziché tentare di conferire significati al fenomenico, è coscienza alienata, falsificata, serva di idoli costruiti per asservire la ragione umana[6].

È una dicotomia, questa, che Gadda esplicita in modo più puntuale e lineare ne *I miti del somaro*: al carattere di necessità biologica e dimensione irrecusabile dell'esperienza umana che, dopo un lungo e tortuoso percorso teoretico, Gadda arriva ad attribuire al mito, l'autore contrappone le fallaci fabbricazioni ordite dal regime fascista nel ventennio. Se i primi – i miti «psicodinamici» o «psicagogistici» – costituiscono una forma di verità, un'«autenticità della coscienza», e sono il tentativo della spiritualità umana (vedi arte, religione, scienza), di conferire un senso al mondo, un tentativo che si radica appunto nell'articolazione e nell'ordinamento dei dati sensibili desunti dalla realtà, per converso i cosiddetti miti «d'accatto» o «teatrali» non producono altro che una forma di avvilimento e

[6] Cantoni, *Il pensiero dei primitivi,* pp. 266-267.

estraneazione della coscienza, e per tale ragione necessitano per Gadda di essere annientati, distrutti nella loro «falsa verità» e nel loro «indebito prestigio»[7].

In questa prospettiva, a nostro giudizio, la trilogia del *somaro* ricopre una funzione doppiamente cruciale nell'economia della scrittura gaddiana, non solo nelle vesti di «disegno preparatorio» (tematico e contenutistico) del pamphlet antifascista – come è stato sottolineato[8] – bensì anche per la sua funzione di avantesto teoretico che anticipa essenziali moduli concettuali che verranno più ampiamente trattati e diluiti tra le pagine di *Eros e Priapo*, e insieme nella funzione di saggio cerniera rivestita all'interno dell'evoluzione teoretica della scrittura di Gadda, vale a dire come ponte di raccordo esplicativo istituente un legame tra le riflessioni speculative da noi esaminate in *L'Adalgisa* e le teoresi sul mito emerse nel libello. Il trittico arriva a stabilire, più compiutamente, le basi di un fondamentale conflitto ermeneutico che valuti il mito nella sua logica di ambiguità e equivocità, attestante una polarità e antitesi che è fattore predominante dell'epistemologia Gaddiana, dove ogni forma non è solitaria, ma si manifesta, sempre, «polarmente».

È pur vero che il nostro studio ha evidenziato, in corso d'analisi, diverse dicotomie o ambiguità che hanno contraddistinto l'evoluzione teoretica del concetto di mito in Gadda. Si pensi al passaggio nodale indicato nella prima sezione della tesi e istituito tra i moduli ermeneutici di origine illuminista e positivista che Gadda applica, ai suoi primissimi albori filosofici, nel discernimento del mito, e i moduli interpretativi dell'epistemologia novecentesca che promuovono la categoria a oggetto di seria investigazione analitica, un passaggio per l'appunto che, da solo, appare esemplificativo di una classica configurazione dicotomica che ha caratterizzato l'interpretazione storica del mito nei suoi diversificati approcci critici nel

---

[7] Cantoni, *Il pensiero dei primitivi*, pp. 266-267.

[8] Si veda Elena Mazzoli, '«Eros e Priapo» e «I miti del somaro». Analogie e differenze tra due opere antifasciste', in *«Li associati a delinquere». Saggi e commenti su Eros e Priapo, (1944/46-1967),* pp. 148-165, disponibile sulla piattaforma: <http://www.filologiadautore.it/wiki/images/7/7e/Li_associati_a_delinquere.pdf>. Una tale denominazione di «disegno preparatorio» per la Mazzoli risulta funzionale soprattutto nella terza sezione del trittico, la quale, più nello specifico, si focalizza su una critica del 'mito' e della retorica del fascismo. Non convince, invece, l'analisi effettuata da Manuela Marchesini su *I miti del somaro*, dove il concetto di 'mito' è associato al mito della modernità teorizzato dal movimento futurista. Vedi Marchesini, *L'elica e il sistema*, pp. 235-248.

corso dei secoli: oscurità della ragione o via d'accesso ai misteri dell'essere; mistificazione o epifania del divino; razionale o irrazionale; falsità o verità[9]. O ancora la cruciale tensione sorta in seno alla coscienza mitica e rilevata nella nostra analisi dei disegni de *L'Adalgisa*, una tensione che, sebbene inquadrabile nel tessuto epistemologico del Novecento, mostra del mito due vesti potenzialmente antitetiche: elemento o criterio di organizzazione culturale dell'esperienza sociale del *milieu* lombardo (Cassirer; Levy-Bruhl); o complesso di ammaliamenti affabulatori, di costrutti finzionali, di devianze nella fattispecie irrazionali, su cui, è importante sottolinearlo, pare riversarsi l'attrattiva dei disparati clan milanesi del tempo, in una «legge delle leggi» o «equazione delle equazioni» di chiara matrice bergsoniana[10]. La polarità concettualizzata ne *I miti del somaro*, tuttavia, appare maggiormente significativa, perché riepilogativa dell'itinerario critico e teoretico da noi percorso sul mito in Gadda, per lo meno a partire dagli anni '30, e perché nata da sollecitazioni e input che si intrecciano inestricabilmente con la storia personale dell'autore: Milano e i milanesi, gli incontri banfiani, i circoli intellettuali lombardi, i due conflitti mondiali, il fascismo e Mussolini.

Il quadro teoretico affiorato nel nostro studio ha pertanto evidenziato una vasta e complessa ermeneutica del mito, in cui questa peculiare forma della spiritualità umana, rappresentata in una eccezionale pluralità di situazioni antropologiche e variabili ontologiche, viene investigata da Gadda nelle sue ineliminabili dimensioni filosofiche, valutata nella dinamicità e dialetticità delle sue forme, esaminata nella sovrapponibilità dei suoi valori, sondata nella sua intrinseca necessità, scandagliata nella molteplicità di piani e direzioni, più in generale illuminata nell'insieme dei rapporti e delle complicate gradazioni che costituiscono i fenomeni della vita culturale. A dispetto di una tradizionale impostazione di critica gaddiana, intenta a vagliare il mito in quanto orpello stilistico e retorico, finalizzato a una resa prevalentemente satirico-moraleggiante (Zaccaria; Benussi), o inteso quale incidenza

---

[9] M. Bell, *Literature, modernism and myth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p.1.
[10] *MM*, p. 738.

anomala (Lorenzini) o unilateralmente mistificatoria (Antonello), questo nostro percorso di ricerca ha riconsiderato il mito alla luce dell'investigazione filosofica e gnoseologica predisposta da Gadda nella sua prosa: è un mezzo, il mito, mediante il quale l'autore tenta di finalizzare la sua travagliata esplorazione del mondo, mediante il quale inventa e perfeziona una sua psicologia, elabora una personale sociologia e antropologia, rinvigorendo, al contempo, le linee di una peculiare metafisica che arrivi a cogliere l'essere nelle sue istanze più recondite, negli «oscuri impulsi» che costituiscono le molle segrete della vita umana.

Avviandoci verso le battute finali di questo lungo percorso di ricerca sul mito in Gadda, alcune parole meritano di essere spese relativamente a plausibili sviluppi futuri d'analisi, sia in relazione al tema d'indagine da noi specificamente proposto, sia in relazione a cruciali questioni critiche complementari emerse nel corso dello studio. Ragioni per lo più inerenti a una sottovalutazione interpretativa e un non trascurabile deficit critico che hanno accomunato lavori come *L'Adalgisa* e *Eros e Priapo*, sono intervenute per finalizzare la scelta dei testi d'analisi. Una eventuale prosecuzione del lavoro sul mito imporrebbe l'estensione analitica perlomeno ai lavori maggiori di Gadda quali *La cognizione del dolore* e il *Pasticciaccio*.

Una complessa e intricata vicenda nella quale siamo intervenuti nel corso della ricerca è quella inerente i rapporti tra Gadda e la filosofia. I dati emersi dal presente studio, benché preliminari se si considera la natura tortuosa, e ancora altamente dibattuta, di tale relazione[11], invitano a una parziale revisione delle assunzioni a lungo condivise dai commentatori e sollecitano a rivalutare i noti giudizi di Gian Carlo Roscioni e Guido Lucchini sul fervido dilettantismo filosofico dello scrittore. Tali giudizi, che, come abbiamo esposto nella seconda sezione del nostro lavoro, all'interno del paragrafo intitolato *La «Scuola di Milano». Tra Scepsi e Mito*, circoscrivono la stagione filosofica di Gadda entro il quinquennio 1924-1929, appaiono oggi, alla luce dei nuovi dati emersi, fin troppo limitativi e temporalmente inaccurati. Data la rinnovata volontà dello scrittore di concludere il progetto di tesi su Leibniz, la

[11] Per la dettagliata bibliografia critica sulla «sognata memoria filosofica» di Gadda rimando alla *Introduzione* del presente lavoro.

cronologia dei limiti della vocazione filosofica di Gadda si estende, incontrovertibilmente, fino al 1932. Successivamente, le frequentazioni con Antonio Banfi e il circolo di intellettuali milanesi associati alla rivista culturale *Corrente di Vita giovanile*, accanto alla contemporanea evoluzione della biblioteca filosofica dello scrittore, suggeriscono una ulteriore, plausibile, estensione sino al 1941. In anni in cui notoriamente Gadda ha accesso agli apporti della psicoanalisi freudiana, lo studio presentato permette di vagliare, sulla base di queste nuove evidenze, un percorso potenziale mediante il quale estendere il tradizionale sostrato teoretico e filosofico cui l'autore è stato spesso accostato negli anni dalla critica.

Tali ipotesi sono state convalidate come già sottolineato in sede di «Introduzione» generale della tesi, dall'analisi di materiali, editi e inediti, preservati principalmente nel Fondo Roscioni presso gli «Archivi della Trivulziana» e presso il Fondo Bonsanti all'«Archivio Contemporaneo Viesseux»: è stato questo un lavoro estremamente proficuo in termini di ricerca che ci ha permesso di sondare il terreno su collaterali piste di indagine. Sul versante della relazione tra Carlo Emilio Gadda e gli esponenti della «scuola di Milano», è degno di nota lo scambio epistolare, ancora inedito, intervenuto tra l'autore e il critico letterario, filosofo e saggista Luciano Anceschi, oggi preservato al «Fondo Bonsanti» e all'«Archiginnasio» di Bologna, costituito complessivamente da 10 missive che coprono un vasto arco temporale dal novembre 1939 al novembre 1962. La corrispondenza degli anni '60 nello specifico che ruota attorno al tentativo di Luciano Anceschi di persuadere Gadda a scrivere per la rivista letteraria, da lui fondata nel 1956, «Il Verri», è rivelante in quanto in essa Gadda condivide con il critico milanese la visione di una poetica pluridimensionale («smarrimenti pluri-sperimentali, pluridirezionali»[12]), la quale risulta peraltro perfettamente in linea con le concezioni teoretiche esposte da Anceschi nei medesimi anni, e relative nella fattispecie a una definizione concettuale della categoria estetico-filosofica di «barocco fenomenologico»[13], categoria di

[12] Lettera del 30 gennaio 1960, «Archiginnasio» di Bologna.
[13] Si vedano i seguenti studi monografici: L. Anceschi, *Del barocco ed altre prove* (Firenze: Vallecchi, 1953); L. Anceschi, *Barocco e Novecento: con alcune prospettive fenomenologiche* (Milano: Rusconi e Paolazzi, 1960); L. Anceschi, *Le poetiche del barocco* (Bologna: Alfa, 1963).

innegabile appiglio per un commentatore gaddiano vista la medesima e nota definizione espressa dallo scrittore milanese all'interno dell'appendice de *La cognizione del dolore*, intitolata *Lo scrittore chiede venia* (1963)[14]. È pertanto una relazione che andrebbe esaminata più in profondità per evidenti suggestioni, in un terreno ibrido di analisi che si pone, ancora una volta, tra poetica e gnoseologia.

Ulteriore riprova di un terreno di sviluppo critico concernente la vocazione filosofica gaddiana è il periodo lavorativo trascorso dallo scrittore alla RAI presso la Direzione del Terzo programma in via Botteghe oscure 54 a Roma (1951-1955)[15]. Se è vero che su questa importante parentesi della vita di Gadda esistono dettagliati studi, si pensi alle pagine di Giulio Ungarelli (1993) e Giulio Cattaneo (1996)[16], è altrettanto vero che in entrambi i lavori critici non si fa menzione di come l'attività di redazione svolta da Gadda al Terzo Programma si fosse rivolta, ad esempio, anche a testi di natura filosofica. Di tale episodio ci reca testimonianza, in un'intervista del 1996, il filosofo Norberto Bobbio che nella primavera del 1951 venne incaricato dal Terzo Programma RAI di organizzare una serie di conversazioni sui compiti della filosofia contemporanea con noti filosofi del tempo, tra cui Nicola Abbagnano, lo stesso Antonio Banfi, Ludovico Geymonat, Carlo Mazzantini, Ugo Spirito, Augusto Guzzo, Guido Calogero. Il redattore che si occupò della revisione dei testi e dei dialoghi filosofici fu Carlo Emilio Gadda[17].

---

[14] L'appendice è contenuta in *RRI*, pp. 759-756.

[15] Gadda entra a lavorare alla Rai nel dicembre del 1950. L'incarico, inizialmente provvisorio, verrà rinnovato dopo 6 mesi, con l'assegnazione dello scrittore, nel giugno 1951, alla Direzione del Terzo programma in via Botteghe oscure 54 a Roma.

[16] G. Ungarelli, *Gadda al microfono: l'ingegnere e la Rai 1950-1955* (Torino: Nuova Eri, 1993); G. Cattaneo, *Il gran Lombardo* (Milano: Garzanti, 1973).

[17] Riporto l'incipit dell'intervento di Bobbio: «Nella primavera del 1951, per iniziativa della direzione del Terzo programma della Rai fui incaricato, quale direttore della 'Rivista di filosofia', di organizzare un ciclo di conversazioni radiofoniche sul tema *I compiti della filosofia*. Scrissi un testo che conteneva quelle che a me parevano allora le domande essenziali per indurre alcuni dei più noti filosofi italiani a dare la loro motivata risposta. Il ciclo si svolse tra l'aprile e il giugno del 1951. Il funzionario che mi accolse nella sede di Milano quando mi recai per leggere le mie domande che sarebbero poi state ripetute ad ogni filosofo interpellato, era niente meno che Carlo Emilio Gadda. Mi accolse con molta cortesia, cercando di mettermi a mio agio, essendosi accorto che io ero intimidito perché inesperto». N. Bobbio, 'I compiti della filosofia', *Micromega*, 5 (1995).

Questo eccezionale coinvolgimento dell'autore, che va a sommarsi alla precedente esperienza di recensore per la trasmissione filosofica di Enzo Paci sulla tematica del mito, che abbiamo avuto modo di esporre nel corso dello studio[18], è testimoniato dallo scambio epistolare intercorso tra Bobbio e Ugo Spirito. Avvenuto nella primavera del 1951, tale scambio, preservato alla «Fondazione Ugo Spirito e Renzo de Felice» di Roma[19], ripercorre infatti le fasi organizzative che anticipano l'incontro tra Spirito e Gadda alla RAI. Si tratta pertanto di indizi di notevole interesse per estendere ulteriormente la ricerca nella direzione di potenziali sollecitazioni di natura speculativa su Carlo Emilio Gadda sino a inoltrati anni '50.

[18] La trasmissione di Paci è esposta nel secondo capitolo della Tesi intitolato *La «scuola di Milano». Tra Scepsi e Mito*.
[19] Relativamente alle due missive che Norberto Bobbio invia Ugo Spirito: Lettera 3564, 13 aprile 1951 e Lettera 3576 26 aprile 1951, entrambe preservate alla «Fondazione Ugo Spirito e Renzo de Felice» di Roma.

ALLEGATI

Allegato 1

Quaderno Climaterico — CI, c. 9-13
'Annotazioni parziali al testo originale'
Fondo Garzanti,
Archivio civico e di stato- Biblioteca Trivulziana (MI)

1928 Milano-Marzo

Leggendo i «Nuovi saggi di Leibniz, nella traduz. italiana di emilio de cecchi»-Collezioni Laterza : I classici della filosofia Moderna VIII

«Principio copernicano»: Vol. I pag. 35- Il principio copernicano di cui Kant mena gran vanto (1769-Hoffding-Vol. II pag. 41) è già adombrato da Leibniz a pag. 35 — Dissertazione del 1770: «De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis».
Vol. 1 pag. 41. Nelle parole di Teofilo accenno a un concetto simile [o almeno tale da] al noumeno kantiano.
Vedi anche Shakespeare in Amleto- come ammettere possibile una p. 42… verità necessaria ed eterna e verità di esperienza…Vedi i giudizi sintetici a priori di Kant.

Commento al volume secondo

p. 31 : «..nelle cose che conosciamo empiricamente tutte le cognizioni sono soltanto provvisorie». Benissimo. Mia teoria del carattere provvisorio e indefinito delle conoscenze fisiche, sotto un aspetto catalogico o di progressus, mentre Leibniz salva naturalmente le idee non empiriche: (categorie, Dio, sostanza, ecc). Io invece ritengo provvisorie anche queste non in senso analitico (catalogico, dissociativo) come le prime: se in quanto si rivelano inadeguate: (Dio antropomorfico, dio etico, dio legislativo etc; poi dio come essere primo o ens totale; ecc). Cfr mia prefazione al Racconto Italiano: «…Forse il nostro pensiero, forse la volontà stessa sono rapidi fiori…una trovata provvisoria dell'eternità».
Esse sono insomma, rispetto a uno sviluppo futuro delle false sintesi o per meglio rendere il mio intimo pensiero delle false attività sintetiche. In realtà non sono né false né non false, se non rispetto ad «altre» attività sintetiche riferibili alla stessa serie di oggetti. Così come una casipola di terra e '…..ì non è né falsa né è falsa rispetto a un moderno edificio in carpenteria metallica. È solo un altro modo di costruire. Si dirà che ciò sa troppo di evoluzionismo e di storicismo. Che importa? In realtà, come si concepisce un individuo che da piccolo si

trasferisce con passettini malcerti, da giovane con rapidi salti, da uomo con passo posato e da vecchio con traballanti passi- nulla vieta di immaginare nell' attività pensante diversi momenti, diversi modi di impostare il caos, diversi metodi di sciogliere l'indovinello universale. E ciò senza gradazione di meglio o di peggio, di progresso o di regresso, di prima o di poi. Sono diversi momenti, diversi modi. Certo nel pensiero della scienza e del pensiero e delle religioni e della navigazione ecc. si nota un diverso modo di sintetizzare le cose, passando da un'epoca all'altra.

Allegato 2

Fondo Garzanti — Gar.Cl.13
Archivio civico e di stato- Biblioteca Trivulziana (MI)

Pagina con esami da preparare all'Accademia Scientifico-Letteraria (giugno- 1923):

- Pedagogia,
- Italiano,
- Francese: L'ideale e l'arte di Corneille.I simbolisti-3 utori a scelta
- Latino,
- Fisiologia (tutti annullati)

Esame di Fisiologia di prof. Casimiro Doniselli, medico, (anti Crociano, non 'anti Kant', fisiologo, con matematica e filosofia). Istituto di pedagogia: (civico) ora sarà aggregato all'Università di Milano. 'ergografo' di sua invenzione. — Tornare da lui 15 o 20 giorni prima dell'esame per combinare —
Materia di preparazione — Mosso Angelo: La fatica. Doniselli: Orientamento professionale: (Bollettino Medico della Città di Milano).
2 argomento. La fisiologia del labirinto auricolare e i sensi generali matematici: (spazio, tempo, numero).
4 pubblicazioni Doniselli- Il libro di Elia de Cyon: Bologna, organo di orientamento nel tempo e nello spazio.
Wundt-Principi di Psicologia
NB. Collimiamo le conclusioni metafisiche del Kant con le conclusioni sperimentali di Doniselli. Categorie, ecc. — Eventualmente: farsi dare gli appunti di fisiologia da qualche studente.

Allegato 3

Quaderno di filosofia:
Fondo Roscioni: Ros.6.12.70.r /Ros.6.12.70.v / Ros.6.12.71.r
Archivio civico e di stato- Biblioteca Trivulziana (MI)

Laurea in Filosofia

- Prof. Banfi = (Storia della Filosofia)
- Corso Magenta n. 50 — Milano -telefono:81178

- Prof. Adelchi Baratono. — Filosofia teoretica.
- Vedi: indirizzi

Tema di laurea e limiti della trattazione di laurea

Colloquio con il prof. Banfi del 30 giugno 1932 in Milano — (Corso Magenta 50- piano 3) ore 21.

«La teoria della conoscenza nei Nouveaux Essais di G.G. [sic] Leibniz: (tema già convenuto con Martinetti accettato da Banfi.)

Disposizione delle parti:

1° Una parte segnante le derivazioni e i contrasti con Locke. (Riassunta)

2° Una parte segnante l'influsso spinoziano-Cartesiano. (Riassunta. Per Spinoza "Etica„ ma soprattutto "De Emendatione Intellectus.„)

3° Una parte centrale, (se disposta prima o poi si vedrà), in cui è approfondita la dottrina della conoscenza dei Nuovi Saggi — Parte principale, interpretativa.-

4° Una parte che mostri il collegamento con la Critica Kantiana e la germinazione di idee leibniziane in Kant. (Critica e Prolegomeni) -»

Questi i limiti di estensione della tesi, per quanto occorrerebbe segnare anche le importanti derivazioni leibniziane dalla mistica degli scolastici e dagli italiani, ecc.ecc.- - (Eventualmente accenno al gruppo mistico, agli italiani e a Platone)

5° Una parte critica in cui si sottopone a critica negativa e positiva il sistema conoscitivo dei Nouveaux Essais. (Parte caduca -Sviluppi possibili, filosofia realistica.) = Tale capitolo dovrà seguire o il Cap. centrale o l'intera trattazione secondo i casi: cioè secondo si riferirà al secondo al puro Leibniz o al Leibniz e predecessori. — . 4 luglio 1932: Longone-

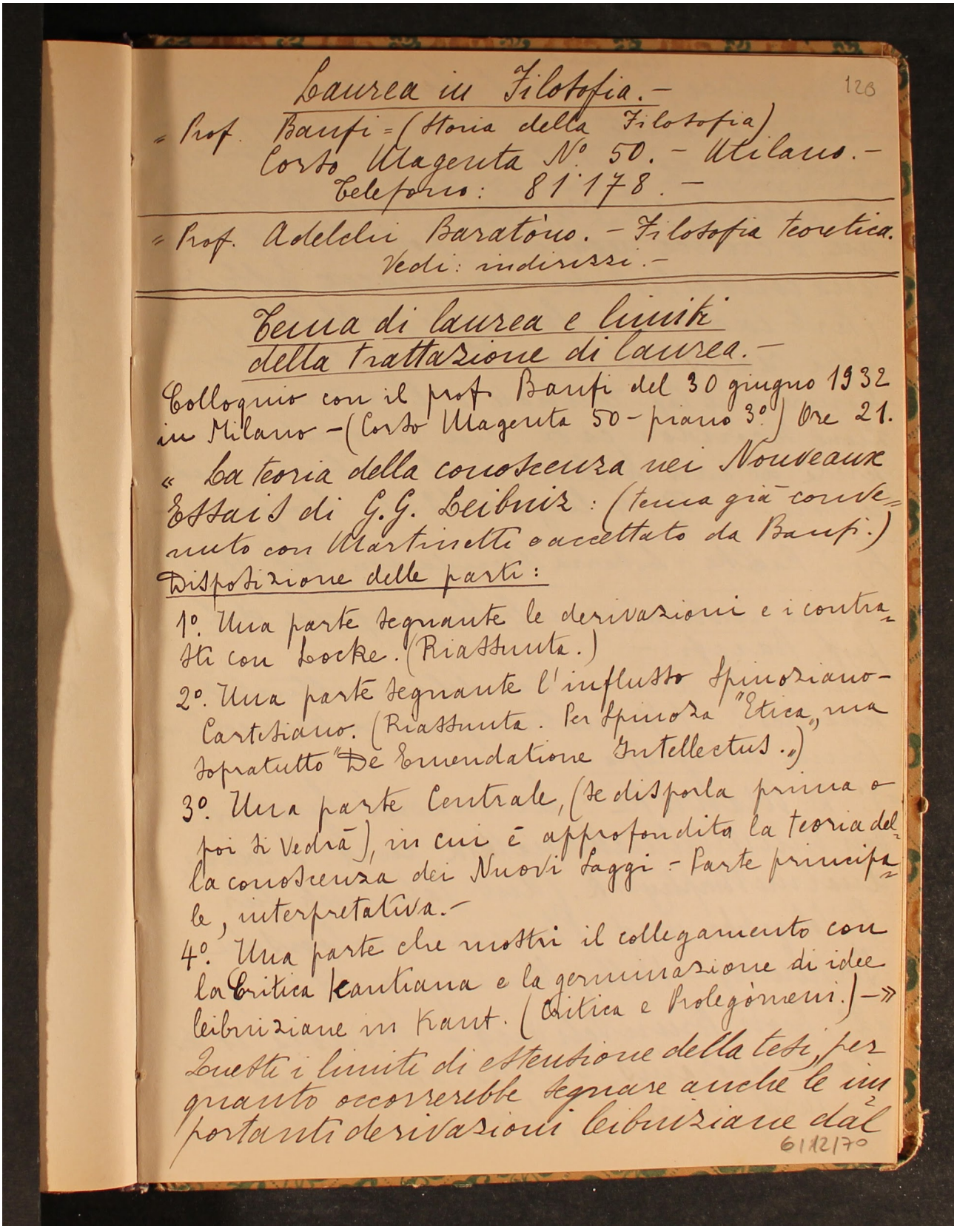
Lipi: Rilke — Libreria Mondadori. Tel. 17348

Prime indicazioni bibliografiche del prof. Banfi-
Leibniz fa una critica del concettualismo scolastico? — (Sfumature, gradi intermedi, ecc)

Prima bibliografia:

=1° D. Mahnke: Leibnizens Synthese von Universal mathematik und Individual metaphysic (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung — Halle, Niemeyer 1925)
=2° Léon Brunschvicg (Lettura piacevolissima)
=3° Russel= "Leibniz„= Trad. francese. Alcan Paris.-
=4° Schmalenbach : "Leibniz„
=5° Cassirer — Leibniz *Das Erkenntnisproblem* – Vol. 2 : e studio particolare su L. –

Copia autografo: Ros.6.12.70.r



Laurea in Filosofia.-

128

= Prof. Banfi = (Storia della Filosofia)
Corso Magenta N° 50. - Milano. -
Telefono: 81178. -

= Prof. Adelchi Baratono. - Filosofia teoretica.
Vedi: indirizzi. -

Tema di laurea e limiti della trattazione di laurea. -

Colloquio con il prof. Banfi del 30 giugno 1932 in Milano - (Corso Magenta 50 - piano 3°) Ore 21.

« La teoria della conoscenza nei Nouveaux Essais di G.G. Leibniz : (tema già convenuto con Martinetti e accettato da Banfi.)

Disposizione delle parti:

1°. Una parte segnante le derivazioni e i contrasti con Locke. (Riassunta.)

2°. Una parte segnante l'influsso Spinoziano-Cartesiano. (Riassunta. Per Spinoza "Etica", ma soprattutto "De Emendatione Intellectus.")

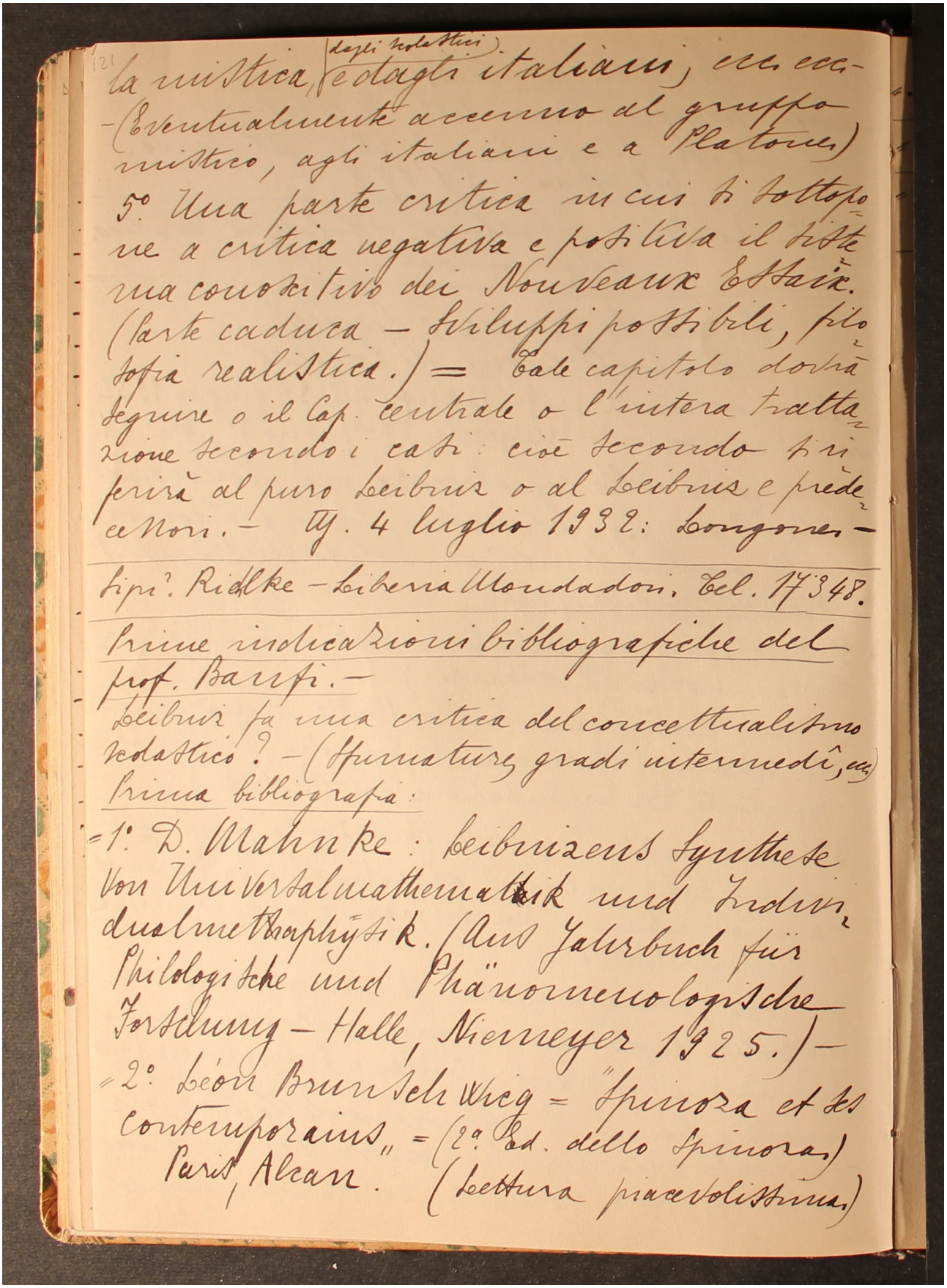
3°. Una parte Centrale, (se disporla prima o poi si vedrà), in cui è approfondita la teoria della conoscenza dei Nuovi Saggi - Parte principale, interpretativa. -

4°. Una parte che mostri il collegamento con la Critica kantiana e la germinazione di idee leibniziane in Kant. (Critica e Prolegomeni.) -»

Questi i limiti di estensione della tesi, per quanto occorrerebbe segnare anche le importanti derivazioni leibniziane dal

6/12/70

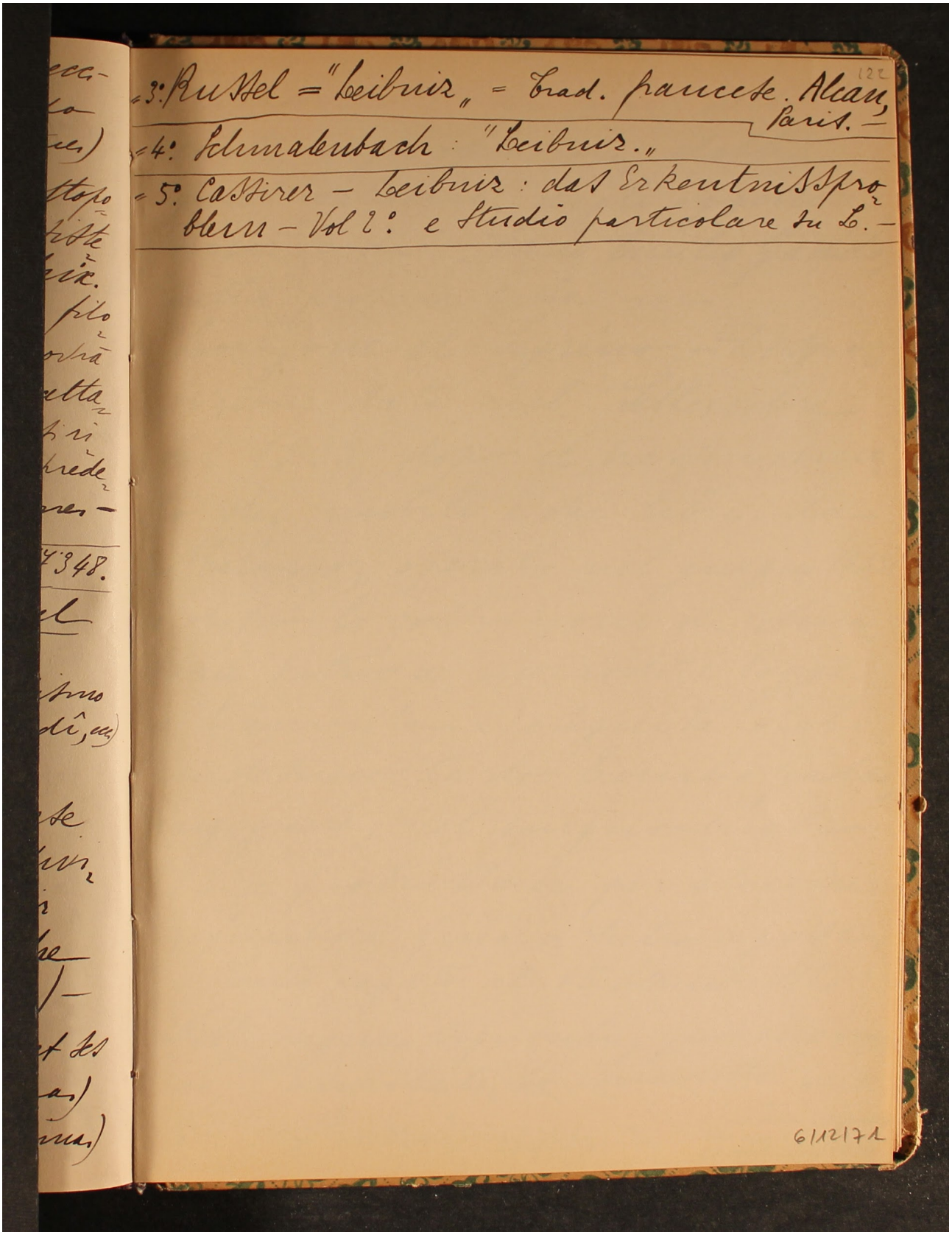
Copia autografo: Ros.6.12.70.v



la mistica, degli scolastici e degli italiani, ecc. ecc.
-(Eventualmente accenno al gruppo mistico, agli italiani e a Platone)
5° Una parte critica in cui si sottopone a critica negativa e positiva il bisogno conoscitivo dei Nouveaux Essais.
(Parte caduca – sviluppi possibili, filosofia realistica.) = Tale capitolo dovrà seguire o il Cap. centrale o l'intera trattazione secondo i casi: cioè secondo si riferirà al puro Leibniz o al Leibniz e predecessori. – Tf. 4 luglio 1932: Longone – Lipsi: Rilke – Libreria Mondadori. Tel. 17348.

Prime indicazioni bibliografiche del prof. Barzi.–
Leibniz fa una critica del concettualismo scolastico? – (Signature, gradi intermedi, ecc.)
Prima bibliografia:
=1° D. Mahnke: Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik. (Aus Jahrbuch für Philologische und Phänomenologische Forschung – Halle, Niemeyer 1925.) –
=2° Léon Brunschwicg = "Spinoza et ses contemporains" = (2ª Ed. dello Spinoza) Paris, Alcan. (Lettura piacevolissima)

Copia autografo: Ros.6.12.71.r



Allegato 4

RadioCorriere Numero 18 — 2 /8 Maggio 1954



ANNO XXXI • NUMERO 18 — 2 - 8 MAGGIO 1954 • LIRE 50

RADIOCORRIERE

SETTIMANALE DELLA RADIO E DELLA TELEVISIONE

TERZO PROGRAMMA

19 — **Musica in microsolco**
Selezione a cura di Giuseppe Pugliese

19,30 La Rassegna
Filosofia
a cura di Enzo Paci
La filosofia del mito e la cultura contemporanea - Notiziario

20,15 Concerto di ogni sera
Wolfgang Amadeus Mozart

Alonzo — *Riccardo Cucciolla*
Prima voce — *Renato Cominetti*
Seconda voce — *Mario Colli*
Terza voce — *Luigi Vannucchi*
Quarta voce — *Adolfo Geri*
Voce recitante — *Rolf Tasna*
Regia di Guglielmo Morandi

Allegato 5

RadioCorriere Numero 20 — 16 /22 Maggio 1954

ANNO XXXI • NUMERO 20 16 - 22 MAGGIO 1954 • LIRE 50

RADIOCORRIERE

SETTIMANALE DELLA RADIO E DELLA TELEVISIONE



LA RASSEGNA

La Rassegna, che dall'inizio di quest'anno sostituisce, ampliandolo, il perento Osservatore delle Lettere e delle Arti, ha già dato in quattro mesi di vita i suoi frutti. La serietà e il valore di ogni conversazione critica o recensiva risultano, ci si scusi il vocabolo, di « rango » universitario: le singole conferenze sono tenute, infatti, da docenti universitari o equiparati. Ma il giro d'orizzonte è ampio e però variato, l'articolazione vivace, l'enunciazione eminentemente « colloquial », eminentemente « discorsiva ». I titolari delle rubriche, oltre che docenti emeriti, sono pubblicisti, saggisti, scrittori. Nella rassegna filosofica ha quest'anno la parola Enzo Paci, dell'Università di Pavia. Ha aperto con un esame critico: il neopositivismo e l'opera di Ludwig Wittgestein, argomento piuttosto arduo: addentellati logici e matematici: ma la seconda conversazione aveva per titolo « Teatro della filosofia e filosofia del teatro »: un'analisi dei contenuti e dei metodi, dei rapporti e dei contrasti. In una terza conversazione è stato fatto il punto sulle tre principali correnti della psicologia contemporanea: psicanalisi, psicologia della forma o gestaltismo: psicologia della condotta o comportamentismo: (behaviourism). Nella quarta Enzo Paci ha dissertato con brillante efficacia sul tema dei « miti » nell'attenzione dei filosofi, dal declino del secolo scorso fino a noi: tema di vivo e specifico interesse. Cultore appassionato di lettere, oltre che, s'intende, di studi filosofici, Paci aveva tenuto per il Terzo Programma un ciclo di conversazioni sull'opera e sul pensiero di Dostoiewski, dopo che uno sui dialoghi di Platone.

La rassegna di filologia italiana è stata affidata per quest'anno a Vittore Branca, dell'Università di Padova. Conversazioni a carattere « panoramico », per distinti settori. Fissato il tema-base, vengono citate e portate ad esame, dopo rapida se pure attentissima qualificazione, le pubblicazioni recenti che a quel tema si riferiscono. Branca ha aperto con una comunicazione sulle recenti edizioni critiche di classici italiani in Francia, in Inghilterra e presso l'Unesco. La seconda conversazione fu dedicata alle nuove edizioni dell'Alfieri e del Foscolo. La terza verteva sugli studi di critica linguistica e relative pubblicazioni, argomento attualissimo: la quarta, argomento infiammato, sulla scoperta di testi d'autore nati fra l'Umanesimo e l'Età Barocca.

Arnaldo Bocelli, per la narrativa e la poesia, ci ha dato anzitutto un illuminato panorama della lirica italiana del Novecento, a cui seguiva un'intervista con Umberto Saba, e un notiziario. Svolse poi il tema « Personaggio e narrativa »: alla conversazione seguiva l'intervista con Moravia, e il notiziario « In libreria ». La terza rassegna, « Cronaca e poesia », ebbe a rincalzo l'intervista con Alvaro e diverse recensioni. La quarta fu dedicata a Piero Jahier e ai « Racconti romani » di Moravia, col consueto e molto atteso codicillo: « In libreria ». Bocelli e Tecchi sono stati nel quadrimestre i due intervistatori più assidui e di ciò diamo loro atto con gratitudine. L'intervista, con lo stabilire una comunicazione diretta tra l'intervistato e gli ascoltatori, è uno dei mezzi più efficaci per avvicinare gli scrittori al loro pubblico, per « umanizzare » gli scrittori.

LUNEDÌ, MERCOLEDÌ, VENERDÌ ORE 19,30 - TERZO PROGR.

Diremo altra volta della critica e della informazione musicale (Mario Labroca) delle arti figurative, del teatro, del cinema (Attilio Bertolucci) come pure delle lettere francesi (Carlo Bo) slave e spagnole. Vogliamo chiudere, qui, ricordando la rassegna inglese e la tedesca. La prima è demandata, quest'anno, alle cure di Mario Praz, docente letteratura inglese all'Università di Roma, saggista insigne e pubblicista attraente, che al rigore di una precisa e vastissima informazione unisce la felice accortezza di toccare (ovunque tocchi) i tasti di più pungente interesse. Sua è, in genere, la « conversazione di fondo », così come a lui spetta la direzione della rassegna. Nemi D'Agostino, Carlo Izzo, Agostino Lombardo, Giorgio Melchiori sono a coadiuvarlo, con trasmissioni la cui modernità e vivacità riecheggia le virtù del maestro. I quattro « numeri » della rassegna inglese fin qui trasmessi hanno avuto carattere inizialmente panoramico, poi, a mano a mano, singolarmente identificatore: di Praz ricordiamo: un panorama delle lettere inglesi nel Novecento, fondato su analoghe sillogi di autori inglesi, pieno di un brio romantico: la prima silloge, ad esempio, di indole « statistica ». Seconda conversazione « Joyce e Picasso e le caratteristiche dominanti dell'arte e della letteratura di oggi ». Terza: la « Storia d'Inghilterra » di Mario Manlio Rossi. Quarta: « Tre nuove biografie di scrittori vittoriani: (Dickens, Thacheray, George Eliot) con appunti squisiti di critica psicologistica. Altre comunicazioni sulla poesia e sul romanzo si dovettero ai citati e valenti collaboratori di Praz.

La rassegna di cultura tedesca è affidata a Bonaventura Tecchi, docente all'Università di Roma, direttore dell'Istituto di Studi Germanici a Villa Sciarra. Non occorre aggiungere che Tecchi è romanziere e scrittore, saggista e pubblicista, che ha lungamente viaggiato in Europa. Egli ha iniziato la sua rubrica con una conversazione di carattere generale, « Le lettere tedesche dopo la guerra », vedute in rapido e vivissimo scorcio. Seguiva una traduzione da Gertrud von Le Fort « Il nostro cammino attraverso la notte », un notiziario, un'intervista con Ludwig Curtius. Altra conversazione è stata dedicata a tre poeti: Josef Weinheber, Georg Britting e Marie Luise Kaschnitz. Collaborano con Tecchi studiosi valenti e attentissimi: Ferruccio Amoroso, Giovanni Necco, Alda Manghi, Victor Vittkowski. L'ultima rassegna del quadrimestre, curata da Mario Gabrieli, l'insigne germanista, riguardò lo scrittore svedese Per Hallström: a un'ampia recensione critica segul la traduzione di un racconto di Hallström e un notiziario di letteratura svedese.

C. E. GADDA

13



BIBLIOGRAFIA

Bibliografia primaria

Gadda, Carlo Emilio, *«Per favore mi lasci nell'ombra». Interviste 1950-1972*, a cura di Claudio Vela (Milano: Adelphi, 1993)

Gadda, Carlo Emilio, *«Se mi vede Cecchi sono fritto». Corrispondenza e scritti 1962-1973* (Milano: Adelphi, 2015)

Gadda, Carlo Emilio, *A un amico fraterno: lettere a Bonaventura Tecchi*, a cura di Marcello Carlino (Milano: Garzanti, 1984)

Gadda, Carlo Emilio, *Eros e Priapo. Versione originale*, a cura di Giorgio Pinotti e Paola Italia (Milano: Adelphi, 2016)

Gadda, Carlo Emilio, *L'ingegner fantasia: lettere a Ugo Betti, 1919-1930*, a cura di Giulio Ungarelli (Milano: Rizzoli, 1984)

Gadda, Carlo Emilio, *Lettere a Gianfranco Contini: a cura del destinatario: 1934-1937* (Milano: Garzanti, 1988)

Gadda, Carlo Emilio, *Lettere a una gentile signora*, a cura di Giuseppe Marcenaro (Milano: Adelphi, 1983)

Gadda, Carlo Emilio, *Lettere agli amici milanesi*, a cura di Emma Sassi (Milano: Il Saggiatore, 1983)

Gadda, Carlo Emilio, *Romanzi e racconti I*, a cura di Raffaella Rodondi, Guido Lucchini, Emilio Manzotti, I vol. (Milano: Garzanti, 2007)

Gadda, Carlo Emilio, *Romanzi e racconti II*, a cura di Giorgio Pinotti, Dante Isella, Raffaella Rodondi, II vol., (Milano: Garzanti, 2007)

Gadda, Carlo Emilio, *Saggi Giornali Favole I*, a cura di Liliana Orlando, Clelia Martignoni, Dante Isella, III vol., (Milano: Garzanti, 2008)

Gadda, Carlo Emilio, *Saggi Giornali Favole II*, a cura di Claudio Vela, Gianmarco Gaspari, Giorgio Pinotti, Franco Gavazzeni, Dante Isella, Maria Antonietta Terzoli, IV vol., (Milano: Garzanti, 2008)

Gadda, Carlo Emilio, *Scritti Vari e Postumi*, V vol. a cura di Andrea Silvestri, Dante Isella, Paola Italia, Giorgio Pinotti, Claudio Vela, Guido Lucchini, Emilio Manzotti, (Milano: Garzanti, 2009)

Gadda, Carlo Emilio; Parise, Goffredo, *«Se mi vede Cecchi sono fritto». Corrispondenza e scritti*, a cura di Domenico Scarpa (Milano: Adelphi, 2015). Versione e-book

Bibliografia secondaria

Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max , *Dialettica dell'illuminismo*, Traduzione di Renato Solmi, Introduzione di Carlo Galli (Torino: Einaudi, 2010)

Adorno, Theodor W., *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca* (Torino: Bollati Boringhieri, 1989)

Anceschi, Luciano, 'Meraviglie di Gadda', *Prospettive*, 10 (1939), 20

Anceschi, Anceschi; Ferrata, Giansiro; Labò, Giuseppe; Treccani, Ernesto (a cura di), *La luna nel corso: pagine milanesi* (Milano: Corrente, 1941)

Anselmi, Gian Mario; Bonazzi, Nicola, 'Gadda e Machiavelli', *EJGS*, 3. 1 (2008) <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/resources/walks/pge/machiavellianselmibonazzi.php>

Antonello, Pierpaolo, '«Opinò Cartesio» Monismo cognitivo e materia pensante in Gadda', *EJGS*, 3 (2003) <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/journal/issue3/articles/antoncartesio03.php>

Antonello, Pierpaolo, 'Calvino', *EJGS*, 4 (2004) <http://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/resources/walks/pge/calvinoantonel.ph>

Antonello, Pierpaolo, 'Mito', *EJGS*, 1 (2008) <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/resources/walks/pge/mitoantonello.php>

Antonello, Pierpaolo, *Contro il materialismo: le "due culture" in Italia: bilancio di un secolo* (Savigliano: N. Aragno, 2012)

Antonello, Pierpaolo, *Il ménage a quattro: scienza, filosofia, tecnica nella letteratura italiana del Novecento* (Grassina (Florence) : Le Monnier università, 2005)

Arbasino, Alberto, *Certi romanzi* (Torino: Einaudi, 1977)

Arbasino, Alberto, *L'ingegnere in blu* (Milano: Adelphi Edizioni, 2008)

Arbasino, Alberto, *La più semplice macchina. Lettura freudiana del «Pasticciaccio»* (Bologna: Mulino, 1995)

Aut Aut. Rivista di filosofia e cultura

Angolani, Claudia, 'Hans Blumenberg, Elaborazione del mito', *Aut Aut*, 250 (1992), 125-128

Barone, Paulo, 'Léthe, simbolo e immaginale: tra Jung e Hillman', *Aut Aut*, 225 (1988), 33-53

Borlenghi, Aldo, 'Classici e contemporanei', *Aut Aut*, 1 (1951), 66-70

Carchia, Gianni, 'Critica e salvazione del mito in Platone', *Aut Aut*, 216 (1986), 41-64

Carchia, Gianni; Mario Pezzella (a cura di), 'Il mito in questione', *Aut Aut*, 243-244 (1991)

Da Silva, Vincente Ferreira, 'La mitologia e l'esperienza tropica dell'essere', *Aut Aut*, 35 (1956), 355-370

Dal Lago, Alessandro, 'Comunità. Appunti sulla permanenza di un mito', *Aut Aut*, 250 (1992), 5-12

Dal Lago, Alessandro, J.P. Couliano, 'I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno', *Aut Aut*, 231 (1989), 152-156

Ferraris, Maurizio, 'Metafora, metafisica, mito', *Aut Aut*, 220-221 (1987), 63-77

Lugarini, Leo, 'Cassirer e il mito come problema filosofico', *Aut Aut*, 101 (1967), 7-26

Meni, Fabrizio Edgar Wind, 'L'eloquenza dei simboli, *Aut Aut*, 256 (1993), 128-131

Paci, Enzo, 'Il significato del mito', *Aut Aut*, 1 (1951), 53-54

Paci, Enzo, 'Il simbolismo e la possibilità dell'errore', *Aut Aut*, 84 (1964), 100

Paci, Enzo, 'L'archeologia del soggetto', *Aut Aut*, 92 (1966), 91-93

Paci, Enzo, 'Psicologia e problematicità della scienza', *Aut Aut*, 92 (1966), 93-96

Perniola, Mario, 'Scambio simbolico, iperrealismo, simulacro', *Aut Aut*, 170-171 (1979), 67-71; 77-78

Raboni, Giovanni, 'Vittorini, le inquietudini, il mito', *Aut Aut*, 92 (1966), 67-68

Baldi, Guido, *Carlo Emilio Gadda* (Milano: Mursia, 1988)

Baldi, Valentino, *Reale invisibile. Mimesi e interiorità nella narrativa di Pirandello e Gadda* (Venezia: Marsilio, 2010)

Banfi, Antonio, *L'uomo copernicano* (Milano: Il Saggiatore, 1950)

Banfi, Antonio, *La ricerca della realtà* (Firenze: Sansoni, 1959)

Bárberi Squarotti, Giovanni, *Favole antiche, modelli, imitazione, riscrittura* (Alessandria : Edizioni dell'Orso, 2000)

Bazzocchi, M. Antonio, 'La letteratura, il mito e il moderno', in *Mito e esperienza letteraria*, a cura di Fausto Curi; Niva Lorenzini (Bologna: Pendragon, 1995)

Bell, Michael, *Literature, modernism and myth: belief and responsibility in the twentieth century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997)

Bell, Michael; Poellner, Peter, *Myth and the making of modernity: the problem of grounding in early twentieth-century literature* (Amsterdam: Rodopi, 1998)

Ben-Ghiat, Ruth, *La cultura fascista*, traduzione di Maria Luisa Bassi (Bologna: il Mulino, 2004 [or. 2001])

Benedetti, Carla, 'Gadda e il pensiero della complessità' in *Gadda. Meditazione e racconto*, a cura di Cristina Savettieri; Carla Benedetti; Lucio Lugnani (Pisa: ETS, 2004)

Benedetti, Carla, 'La storia naturale in Gadda', *Italies Narrative*, 7 (1995), 71-89. <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/resources/archive/filosofia/benedettistorianaturale.php>

Benjamin, Walter, *The work of Art in the Age of Mechanical Reproduction* (London: Penguin, 2008)

Bergson, Henry, *Le due fonti della morale e della religione*, traduzione di Mario Vinciguerra (Torino: Einaudi, 2011)

Bersani, Mauro, *Gadda* (Torino: Einaudi, 2003)

Bertone, Manuela; Dombroski, Robert, *Gadda: contemporary perspectives*, (Toronto; London: University of Toronto press, 1997)

Bertoni, Federico, *La verità sospetta. Gadda e l'invenzione della realtà* (Torino: Einaudi, 2001)

Bertoni, Federico, *Realismo e letteratura. Una storia possibile* (Torino: Einaudi, 2007)

Bevilacqua, Mirko, 'Il tractatus della cognizione storica: «Eros e Priapo» ovvero l'«historia rationalis» dell'erotia narcissica', in *«Quaderni di critica». L'alternativa letteraria del '900*, a cura di Filippo Bettini; Mirko Bevilacqua; Fabrizio Carlino; Aldo Mastropasqua; Francesco Muzzioli; Giorgio Patrizi; Mauro Ponzi (Roma: Savelli Editore, 1975)

Bevilacqua, Mirko, '«Eros e Priapo»: trattato, romanzo o divulgazione parodistica?' in *Gadda progettualità e scrittura*, a cura di Marcello Carlino; Aldo Mastropasqua; Francesco Muzzioli (Roma: Editori Riuniti, 1987), pp. 181-188

Biasin, Gian Paolo, 'L'Eros di Gadda e il Priapo di Mussolini', *Belfagor*, 24. 4 (1969), 471-478

Bobbio, Norberto, 'I compiti della filosofia', Micromega, 5 (1995)

Blumenberg, Hans, *Paradigmi per una metaforologia* (Bologna: Il Mulino, 1969)

Blumenberg, Hans, *Work in Myth*, traduzione di Robert M. Wallace (Cambridge, Massachussetts, and London: MIT Press, 1985)

Bodei, Remo, *Destini personali. L'età delle colonizzazioni delle coscienze* (Milano: Feltrinelli, 2002)

Bonifacino, Giuseppe, *Da Zeno a Prosdocimo. Anti-eroi modernisti e soggettività del tempo in Svevo e Gadda*, in Giuseppe Stellardi; Emanuela Tandello Cooper, *Italo Svevo and his legacy for the third millennium* (Leicester: Troubador Publishing Ltd, 2014), pp. 143-155

Bonifacino, Giuseppe*, Il groviglio delle parvenze. Studio su Carlo Emilio Gadda* (Bari: Palomar Edizioni, 2002)

Booker, Christopher, *The seven basic plots* (London: Continuum, 2004)

Bossche, Bart Van Den, *Il mito nella letteratura italiana del Novecento: trasformazioni e elaborazioni* (Leuven (BE): Lateran University Press; Firenze: F. Cesati, 2007)

Bottici, Chiara, *Filosofia del mito politico* (Torino: Bollati Boringhieri, 2012)

Brinkman, Celia, *Aboriginal Populations in the Mind* (New York: Columbia University Press. 2003)

Buck-Morss, Susan, 'Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered', *October*, 62 (1992), 3-41

Buck-Morss, Susan, *Dialectics of seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project* (Cambridge, Massachussetts, and London: MIT Press, 1989)

Calvino, Italo, *Palomar* (Milano: Mondadori, 2012)

Calvino, Italo, *Lezioni Americane* (Milano: Mondadori, 2014)

Canadelli, Elena, 'La cura del grande Politecnico', in Elena Cadelli; Paola Zocchi (a cura di), *Milano scientifica, 1875-1924*, 2 vol (Milano: Sironi Editore, 2009)

Canadelli, Elena, 'Man and Animal. The Evolutionary Aesthetics of Tito Vignoli' (1824-1914) *Aisthesis*, 6. 2 (2013) 205-218

Canadelli, Elena, *«Più positivo dei positivisti». Antropologia, psicologia, evoluzionismo in Tito Vignoli* (Pisa: Edizioni ETS, 2013)

Cannistraro, Philip V., *La fabbrica del consenso* (Milano: Laterza, 1975)

Cantelmo, Marinella, 'L'età contemporanea', 4, in *Il mito nella letteratura italiana*, curato da Pietro Gibellini, 4 vol., (Brescia, Morcelliana, 2007)

Cantoni, Remo (a cura di), *Filosofi contemporanei* (Milano: Parenti, 1961)

Cantoni, Remo, *Illusione e pregiudizio: l'uomo etnocentrico* (Milano: Il Saggiatore, 1967)

Cantoni, Remo, *La coscienza mitica* (Milano: Universitarie, 1957)

Cantoni, Remo, 'La filosofia tra scepsi e mito', *Studi filosofici*, II (1941), 1-34

Cantoni, Remo, *Mito e storia* (Milano: Mondadori, 1953)

Cantoni, Remo, 'Risposta', I *Studi Filosofici* , 4 (1942), 356 - 361

Cantoni, Remo, 'E. De Martino. Naturalismo e storicismo nell'etnologia', *Studi Filosofici*, 4 (1941), 444-447

Cappuccio, Massimiliano; Storace, Erasmo (a cura di), *Filosofi a Milano 2. Remo Cantoni* (Milano: CUEM edizioni, 2007)

Carta, Elisabetta, *Cicatrici della memoria: Identità e corpo nella letteratura della Grande guerra: Carlo Emilio Gadda e Blaise Cendrars* (Pisa: ETS, 2010)

Cassirer, Ernst, *Filosofia delle forme simboliche*, 3 vol. traduzione di E. Arnaud. (Firenze: La Nuova Italia, 1961 [1923- 29])

Cassirer, Ernst, *Il mito dello stato* (Milano: Longanesi, 1971 [1946])

Cassirer, Ernst, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, curato da F. Plaga and C. Rosenkranz, Introduzione di M. Ghelardi (Torino: Bollati Boringhieri, 2012)

Cassirer, Ernst, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana* (Roma: Armando Editore, 2009 [1944])

Castellana, Riccardo, 'Realismo modernista. Un'idea del romanzo italiano (1915-1925)', *Italianistica*, 39 (2010), 23-45

Cattaneo, Giulio, *Il gran Lombardo* (Milano: Garzanti, 1973)

Cerbo, Anna, *Metamorfosi del mito classico da Boccaccio a Marino* (Pisa: ETS , 2001)

Cianci, Giovanni, *Modernismo/Modernismi. Dall'avanguardia storica agli anni Trenta e oltre* (Milano: Principato, 1991)

Cingari, Salvatore, *Benedetto Croce e la crisi della civiltà europea* (Soveria Mannelli Catanzaro: Rubbettino, 2003)

Citati, Pietro, (a cura di), 'Gadda contro il «batrace stivaluto». La più sublime delle invettive', *Corriere della sera* (8 gennaio 2017) <https://www.corriere.it/cultura/17_gennaio_08/gadda-eros-priapo-adelphi-nuova-edizione-26e0a942-d5b3-11e6-9b45-ca5a29d2649d.shtml>

Cometa, Michela, 'Pensiero mitico e filosofia della mitologia', *La politica*, 3-4 (1985), 59-67

Contini, Gianfranco, 'C.E. Gadda o del «pastiche»', *Solaria*, 9.1 (1934), 88-93

Cortellessa, Andrea; Patrizi, Giorgio, *La Biblioteca di Don Gonzalo. Il fondo Gadda alla biblioteca del Burcardo*, 2 vol. (Roma: Bulzoni, 2001)

Cotta, Sergio, *L'uomo tolemaico* (Milano: Rizzoli, 1975)

Curcio, Carlo, 'Mito', *Dizionario di politica del partito fascista,* a cura del Partito Nazionale fascista, vol. III (Roma: Istituto della enciclopedia italiana, 1940), pp. 186-187

Curcio, Carlo, *Miti della politica: tre saggi sulla democrazia, sul socialismo e sul liberalismo con una introduzione intorno ai miti moderni ed una conclusione sull'utopia* (Roma: Cremonese, 1940)

Curi, Fausto, *La scrittura e la morte di Dio* (Rome: Laterza, 1996)

De Benedictis, Maurizio, *La piega nera: groviglio stilistico ed enigma della femminilità in C. E. Gadda* (Anzio: De Rubeis, 1991)

Del Boca, Angelo, *Gli italiani in Africa Orientale*, II, (Milano: Mondadori, 1999)

De Felice, Renzo, *Intervista sul fascismo* (Milano: Laterza, 1997)

De Grada, Dino Del Bo, Alberto Lattuada, Vittorio Sereni, Ernesto Treccani, Giansiro Ferrata (a cura di), 'Il movimento milanese di "Corrente di vita giovanile" e l'ermetismo', *L'approdo letterario»*, 43 (1968), 79-100

De Liguori, Girolamo, *Materialismo inquieto. Vicende dello scientismo in Italia nell'età del positivismo 1868-1911* (Firenze: La Nuova Italia, 1988)

De Martino, Ernesto; Pavese, Cesare, (a cura di), *La collana viola. Lettere 1945-1950,* a cura di P. Angelini (Torino: Bollati Boringhieri, 1991)

De Martino, Ernesto, 'Recensione a «Il pensiero dei primitivi»', *Studi Filosofici,* 4 (1942), 350-355

De Martino, Ernesto, *Furore, simbolo, valore* (Milano: Feltrinelli, 2002 [1962])

Debenedetti, Giacomo, *Il romanzo del Novecento* (Milano: Garzanti, 1971)

de Jorio Frisari, Giulio, *Carlo Emilio Gadda filosofo milanese* (Palomar: Bari, 1996)

Desideri, Giovannella, *Antologia della rivista «Corrente»* (Napoli: Guida Editori, 1979)

Devoto, Giacomo, 'Dal castello di Udine', *Annali della R. Scuola Normale di Pisa*, 5. 3 (1936), pp. 187-210

Devoto, Giacomo, *Pensieri sul mio tempo* (Firenze: Sansoni, 1946)

Di Giovanni, Piero, *Filosofia e psicologia nel positivismo italiano*, (Milano: Ed. Laterza, 2003)

Dombroski, Robert, *Gadda e il barocco*, tradotto da A. R. Dicuonzo (Torino: Bollati Boringheri, 2002)

Dombroski, Robert, 'Apocalypse, how? Gadda, Svevo, Pirandello', *EJGS* 0 (2000) <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/resources/coursematerial/lectures/dombroksisvevopirandello.php>

Dombroski, Robert, *Creative entanglements* (Toronto, Buffalo: University of Toronto: Press, 1999)

Donnarumma, Raffaele, 'Fascismo', *EJGS*, 2.1 (2002) <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/resources/walks/pge/fascismdonnaru.php>

Donnarumma, Raffaele, 'Gadda e Milano. Mito e demistificazione', *EJGS*, 4 (2004) <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/journal/issue4/articles/donnarumilano04.php>

Donnarumma, Raffaele, *Gadda Modernista* (Pisa: Edizioni ETS, 2006)

Donnarumma, Raffaele, 'Satira', *EJGS*, 2 (2002) <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/resources/walks/pge/satiradonnaru.php>

Dorfles, Gillo, *Nuovi riti, nuovi miti* (Torino: Einaudi, 1965)

Durkheim, Émile, *Le forme elementari della vita religiosa* (Milano: Ed. di comunità, 1971)

Eliade, Mircea, *Mito e realtà* (Roma: Borla, 1993)

Fabietti, Ugo, 'Filosofia della cultura e spazio antropologico', in *Antonio Banfi tre generazioni dopo. Atti del convegno della Fondazione di Corrente, Milano, maggio, 1978* (Milano: Il Saggiatore, 1980), pp. 66-77

Falasca-Zamponi, Simonetta, *Lo spettacolo del fascismo,* traduzione di Stefania De Franco (Firenze: Rubettino, 2003 [2000])

Falk, Colin, *Myth, Truth and Literature, towards a true post-modernism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989)

Falkoff, Rebecca, 'Carlo Emilio Gadda's Professional Alchemy, or How to Make Bread from Air and Literature from Science', *Romance Studies*, 33 (2015), 232-244

Ferrari, Anna, *Il tempo e il labirinto: immagini del mito classico* (Torino: Tirrenia Stampatori, 1998)

Ferrari, Chiara, *Rhetoric of Violence and Sacrifice in Fascist Italy: Mussolini, Gadda, Vittorini* (University of Toronto Press, 2013)

Ferrari, Massimo, 'Il Neokantismo', *La filosofia e le sue storie: l'età contemporanea*, a cura di U. Eco e R. Fedriga (Roma: Laterza, 2014), pp. 408-416 (pp. 410-412). Google e-book.

Ferrari, Massimo, 'La filosofia all'Università Statale e la cultura milanese', *Rivista di filosofia*, 1 (2000), 47-92

Ferrata, Giansiro, 'Il movimento milanese di «Corrente di vita giovanile» e l'ermetismo', *L'approdo letterario*, 43 (1968), 79-100

Ferrero, Ernesto, *Invito alla lettura di C.E. Gadda* (Milano: Mursia, 1972)

Ferretti, Gian Carlo, *Ritratto di Gadda* (Roma: Laterza, 1987)

Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori (a cura di), *La Milano letteraria artistica e letteraria*, in *Editoria e cultura a Milano tra le due guerre* (1920-1940*): Milano 19-20-21 febbraio 1981 : atti del convegno* (Milano: Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori, 1983)

Frank, Manfred*, Il dio a venire. Lezioni sulla Nuova Mitologia* (Torino: Einaudi, 1994)

Freud, Sigmund, *Totem e Tabù* e *Psicologia delle masse e analisi dell'io* (Torino: Bollati Boringhieri, 2011)

Gadda Conti, Piero, *Le confessioni di C.E. Gadda* (Milano: Pan, 1974)

Genna, Giovanni, '"Recto e verso". Il mito in carlo Emilio Gadda', *Sinestesie*, XVI (2018), 115-27

Gentile, Emilio, *Fascismo. Storia e interpretazione* (Roma: Laterza, 2002)

Gentile, Emilio, *Il culto del Littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista* (Roma: Laterza, 2009)

Gentile, Emilio, *La grande Italia: ascesa e declino del mito della nazione nel ventesimo secolo* (Milano: Mondadori, 1997)

Gentile, Emilio, *Le origini dell'ideologia fascista (1918-1925)* (Roma; Bari: Laterza, 1975)

Gervasi, Paolo, 'La cognizione di Priapo. Procedimenti caricaturali in *Eros e Priapo* di Carlo Emilio Gadda', *Between*, 6.12 (2016), 1-32 <https://ojs.unica.it/index.php/between/article/view/2196/2254>

Gibelli, Antonio, *Il popolo bambino* (Torino: Einaudi, 2005)

Ginzburg, Carlo, 'Momigliano and de Martino', *History and Theory*, 30. 4 (1991), 37-48

Gioanola, Elio, *Carlo Emilio Gadda. Topazi e altre gioie familiar*i (Milano: Jaca Book, 2004)

Godioli, Alberto, '«Era un'idea fissa la sua». Sulla satira di San Giorgio in casa Brocchi', *EJGS*, 5 (2007) <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/journal/issue5/articles/godiolisangiorg05.php >

Gomperz, Theodor, *I pensatori della Grecia*, vol II (La Nuova Italia: Firenze, 1961)

Haley, David, *The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change* (Oxford; Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1990)

Hubner, Kurt, *La verità del mito* (Milano: Feltrinelli, 1990)

Iofrida, Manlio, 'Le disarmonie di Gadda: una lettura della Meditazione milanese', in M. Bresciani Califano (a cura di), *Paradossi e disarmonie nelle scienze e nelle arti* (Firenze: Olschski, 2008), pp. 115-130

Italia, Paola, 'Riscritture gaddiane: da *Eros e la banda* (1944-1945) al *Bugiardone* (1946) a *Eros e Priapo* (1967)', in S. Celani (a cura di), *Riscritture d'autore. La creazione letteraria nelle varianti macro-testuali* (Roma: Sapienza Università Editrice, 2016), pp. 7-30

Italia, Paola, *Glossario di Carlo Emilio Gadda 'milanese'*, Da *«La meccanica» a «L'Adalgisa»* (Alessandria: Edizioni dell'Orso, 1998)

Italia, Paola; Pinotti, Giorgio (a cura di), *«Li associati a delinquere». Saggi e commenti su «Eros e Priapo» (1944/46-1967)* <http://www.filologiadautore.it/wiki/images/7/7e/Li_associati_a_delinquere.pdf>

Italia, Paola, 'Mali e rimedi estremi. «Eros e Priapo» 1944-45', *Griseldaonline,* 12 (2012) <https://griseldaonline.unibo.it/article/view/9307/9146>

La Penna, Antonio, 'Latino e greco nel plurilinguismo dell'*Eros e Priapo*', in *Per Carlo Muscetta*, curato da Novella Bellucci e Giulio Ferroni (Roma: Bulzoni, 2002), pp. 301-16 <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/resources/archive/eros/pennaeros.php>

Labanca, Nicola, *La guerra d'Etiopia, 1935-1941* (Bologna: Il Mulino, 2015)

Lash, Scott, *Sociology of Postmodernism* (London: Routledge, 1990)

Le Bon, Gustave, *Psicologia delle folle*, traduzione di Gina Villa (Milano: Longanesi, 1980 [1895])

G. Le Bon, *Psychologie des foules* (Paris: F. Alcan, 1896).

Leghissa, Giovanni; Manera, Enrico (cura di), *Filosofie del mito nel Novecento* (Roma: Carocci Editore, 2016)

Lévy-Bruhl, Lucien, *I quaderni* (Torino: Einaudi, 1952)

Lévy-Bruhl, Lucien, *L'anima primitiva* (Torino: Einaudi, 1966)

Lévy-Bruhl, Lucien, *Psiche e società primitive* (Roma : Newton Compton italiana, 1970)

Lèvi-Strauss, Claude, *Antropologia strutturale* (Milano: EST, 1988)

Liberati, Arnaldo, *Il mio Gadda* (Verona: Ed. Stimmgraf, 2014)

Lo Marco, Lucia, *Il Pasticciaccio: Gadda e la filosofia. Riflessioni, ipotesi, sperimentazioni* (Roma: Kaiak, 2014)

Longo, Rosaria, 'L'idealismo critico di Piero Martinetti: un itinerario filosofico-religioso', *Segni e comprensione*, 53 (2004), 68-78

Lorenzini, Niva, 'Gadda, il mito, la 'deformazione'', in *Mito e esperienza letteraria*, a cura di Curi, Fausto; Lorenzini, Niva (Bologna: Pendragon, 1995),

Lorenzini, Niva, 'Il carnevale della Cognizione del dolore', *Il verri*, 22 (2003), 138-44

Lotito, *Leonardo, Il mito e la filosofia. La mitologia come racconto dell'essere* (Milano; Paravia Bruno Mondadori, 2003)

Lucchini, Guido, 'Appunti sul «Quaderno di Buenos Aires»: tra le pagine di cronaca e di ideologia'*, I quaderni dell'ingegnere: testi e studi gaddiani,* 2 (2011), 165-190

Lucchini, Guido, 'Gli studi filosofici di Carlo Emilio Gadda (1924-1929)', *Strumenti critici*, 75.2 (1994), 223-45

Lucchini, Guido, *L'istinto della combinazione: le origini del romanzo in Carlo Emilio Gadda* (Firenze: La Nuova Italia, 1988)

Ludwig, Emil, *Colloqui con Mussolini*, tradotto da Tommaso Gnoli, (Milano: Mondadori, 2000)

Lukács, György, *La distruzione della ragione* (Torino: Einaudi, 1959)

Luperini, Romano, *Il Novecento* (Torino: Loescher, 1981)

Luperini, Romano, *L'autocoscienza del moderno* (Napoli: Liguori, 2006)

Luperini, Romano; Tortora, Massimiliano, *Sul Modernismo Italiano* (Napoli: Liguori Editore, 2012)

Luzzatto, Sergio, 'Mussolini Buonanima', in *Il Corpo del duce* (Torino: Einaudi, 1998), pp. 120-158

Jesi, Furio, *Mito* (Torino: Nino Aragno Editore, 2008)

Jossa, Stefano, *Un paese senza eroi* (Roma: Laterza 2013)

Jung, Carl Gustav, *Man and his symbols* (London : Arkana, 1990, c1964)

Jung, Carl Gustav, *The archetypes and the collective unconscious* (London: Routledge, 1990)

Kant, Immanuel, *Logica*, a cura di L. Amoroso (Roma-Bari: Laterza, 1984)

Kant, Immanuel, *Critica della ragion pura*, a cura di Costantino Esposito (Milano: Bompiani, 2004)

Kerényi, Kàroli, *Il rapporto con il divino* (Torino: Einaudi, 1995)

Kirby, John T. , *Secret of the muses retold: classical influences on Italian authors of the twentieth century* (Chicago : University of Chicago Press, 2000)

Kitcher, Patricia, *Kant's Transcendental Psychology* (New York: Oxford, 1990)

Mack Smith, Denis, *Le guerre del duce* (Roma-Bari: Laterza, 1980)

Malinowski, Bronislaw, *Il mito e il padre della psicologia primitiva*, trad. it. di A. M. Panepucci; G. Pino (Roma: Newton Comton, 1976)

Marangoni, Ilaria, *L'eredità dei classici nella cultura moderna e contemporanea* (Rome: Edizioni Studium, 2005)

Marchesini, Manuela, 'L'elica e il sistema: «I miti del somaro» di C.E. Gadda', *Italica*, 74.2 (1997), 235-248

Marchesini, Manuela, *La galleria interiore dell'ingegnere* (Torino: Bollati Boringhieri Editore, 2015)

Marinetto, Paola, 'Mito e parodia attraverso il linguaggio di C.E. Gadda', in *Profili linguistici di prosatori contemporanei*. Quaderni del circolo filologico-linguistico padovano (Padova: Liviana, 1973), IV, 115-76

Martinetti, Piero, *Lettere (1919-1942)*, a cura di Pier Giorgio Zunino (Firenze: Olschki, 2011)

Meletinskiĭ, Eleazar Moiseevich, *The poetics of myth* (New York; London: Garland, 1998)

Melfi, Edoardo, *Per leggere C. E. Gadda* (Roma: Bonacci, 1986)

Merkur, Daniel, *Psychoanalytic approaches to myth. Freud and the Freudians* (New York; London: Routledge, 2005)

Micali, Simona, *Miti e riti del moderno: Marinetti, Bontempelli, Pirandello* (Firenze: Le Monnier, 2012)

Mileschi, Christophe, 'Carlo Emilio Gadda: un precursore retrogrado', *EJGS*, 5 (2007) <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/journal/issue5/articles/mileschiprecursore05.php>

Mileschi, Christophe, '«La guerra è un cozzo di energie spirituali». Estetica e estetizzazione della guerra', *Bollettino '900*, 1 (2003) <https://boll900.it/archivio/>

Miller, Jeffrey C., *The transcendent function* (Albany: SUNY Press, 2004)

Minazzi, Fabio, 'Il razionalismo critico della «Scuola di Milano»', *Via Borgogna 3. Il magazine della casa della cultura*, 1 (2016), 21-24

Minazzi, Fabio, 'Libere riflessioni su alcune voci gaddiane', *Materiali di Estetica*, 4 (2017), 218-249

Minazzi, Fabio, 'Sull'abbozzo di una (non ordinaria) tesi di laurea', *I quaderni dell'ingegnere: testi e studi gaddiani*, 4 (2006), 219-245

Monighetti Petit, Laura, *Mitologia e religione nel primo Gadda* (Hamburg: Diplomica Verlag, 2009)

Montaleone, Carlo; Sini, Carlo (a cura di), *Remo Cantoni. Filosofia a misura della vita* (Milano: Guerini 1993)

Montaleone, Carlo, *Cultura a Milano nel dopoguerra. Filosofia e engagement in Remo Cantoni* (Torino: Bollati Boringhieri, 1996)

Moretti G, Ronchi R, 'L'ermeneutica del mito negli anni trenta. Un dialogo', *Nuovi Argomenti*, 21 (1987), 80-107

Moretti, Giampiero, *Dal mito al simbolo* (Milano: Spirali, 1983)

Moroni, Mario; Somigli Luca, *Italian Modernism. Italian Culture Between Decadentism and Avant-Garde* (Toronto: Toronto University Press, 2004)

Mosse, George L. , *Nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815- 1933)* (Bologna: il Mulino, 2009)

Mussolini, Benito, *Scritti e discorsi*, 12 vol. (Milano: Hoepli, 1934)

Narducci, Emanuele, 'Gadda e gli scrittori anctichi', *EJGS*, 4 (2004) <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/journal/supp3atti1/articles/narduconf1.php>

Narducci, Emanuele, *La gallina Cicerone: Carlo Emilio Gadda e gli scrittori antichi* (Firenze: L.S. Olschki , 2003)

Natoli, Salvatore, *Parole della filosofia* (Milano: Feltrinelli, 2010)

Otto, Walter, *Gli dei della Grecia. L'immagine del destino riflessa dallo spirito greco*, Traduzione di G. Federici Airoldi (Firenze: La Nuova Italia, 1941)

Paci, Enzo, 'Funzione e significato del mito', *Giornale critico della filosofia italiana*, 2 (1956), 148-59

Papponetti, Giuseppe, 'La solitudine del satiro: Carlo Emilio Gadda', *Otto/Novecento*, XXVI. 2 (2002), 27-51

Pedriali, Federica, 'Fistola in succhio. Chiamate idrauliche per L'Adalgisa', in *Altre carceri d'invenzione. Studi gaddiani* (Ravenna: Longo, 2007), pp. 105-63

Pedriali, Federica, 'Il vettore, la cartolina, lo stemma. Da «Meditazione milanese» a «Quer pasticciaccio»'. *EJGS*, 1 (2001) <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/journal/issue1/articles/pedrialispazio.php>

Porro, Mario, 'Scienza', *Riga*, 13 (1997), 434-75

Porro, Mario, *Letteratura come filosofia naturale* (Milano: Medusa edizioni: 2009)

Rambaldi, Enrico I., 'Gli insegnamenti filosofici nella Facoltà di Lettere (1924-1968)' in *Per una storia dell'Università di Milano* (Bologna: CLUEB: CISUI, 2008) <http://digital.casalini.it>

Reale, Giovanni, *Storia della filosofia antica*, vol. I-II (Milano: Università cattolica, 1988)

Reale, Giovanni; Antiseri, Dario, (a cura di), *Storia della filosofia*, vol. 1-10, (Milano: Bompiani, 2008)

Renzi, Emilio 'Scuola di Milano e editoria di cultura', Materiali di Estetica, 2 (2015), 210-46. <https://riviste.unimi.it/index.php/MdE/article/view/6724/6669>

Ricœur, Paul; Savage, Denis, *Freud and philosophy: an essay on interpretation* (New Haven; London: Yale University Press, 1970)

Ries, Julien, *Il mito e il suo significato* (Milano: Jaka book, 2005)

Roscioni, Gian Carlo, *Il duca di Sant'Anquila* (Milano: Mondadori, 1997)

Roscioni, Gian Carlo, *La disarmonia prestabilita. Studi su Gadda* (Torino: Einaudi, 1993)

Sanders, Julia, *Adaptation and Appropriation* (London: Routledge, 2008)

Savettieri, Cristina, 'Il ventennio di Gadda', in *Scrittori italiani tra fascismo e antifascismo,* a cura di Romano Luperini; Pietro Cataldi (Pisa: Pacini, 2009), pp. 1-33 <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/resources/archive/fascism/savettierifasc.php>

Sbragia, Albert, *Carlo Emilio Gadda and the Modern Macaronic* (Gainesville: Florida, 1996)

Sebastiani, Gioia, *I libri di Corrente. Milano 1940-1943: Una vicenda editoriale* (Bologna: Ed. Pendragon, 1998)

Segal, Robert A. 'Jung and Levy-Bruhl', *Journal of Analytical Psychology*, 52 (2007), 635–658

Segal, Robert, *Myth: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2007)

Sels, Nadia, 'Myth, mind and metaphor: on the Relation of Mythology and Psychoanalysis', *Journal of the Jan van Eyck Circle for Lacanian Ideology Critique*, 4 (2011), 56-70

Sergiacomo, Lucilla, *Gadda spregiator de le donne. Sublimazione, misoginia, femminicidio* (Chieti: Edizioni Noubs, 2014)

Serres, Michel, *Hermes: Literature, Science, Philosophy*, a cura di Harari, Josué V ; Bell, David F. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982)

Silvestri, Andrea, 'Su due note dell'Adalgisa tra storia e tecnica', *EJGS*, 7. 8 (2011-2017) <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/journal/supp8atti2/articles/silversconf2.php>

Sorel, Georges, *Reflexions on Violence* (Paris: Rivière, 1910)

Spinazzola, Vittorio, 'Scrittori, lettori e editori nella Milano fra le due guerre', in *Editoria e cultura a Milano tra le due guerre*, pp. 21-35

Stellardi, Giuseppe, 'Gadda, la lingua, lo stile, (e gli errori)', *The Italianist*, 30. 2 (2010), 191-202

Stellardi, Giuseppe, 'La città che dispare dell'Adalgisa', *EJGS*, 8 (2011) <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/journal/supp8atti2/articles/stellarconf2.php>

Stellardi, Giuseppe, *Gadda: miseria e grandezza della letteratura* (Firenze: Cesati, 2006)

Stracuzzi, Riccardo, 'Barocco', *EJGS*, 2 (2002) <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/resources/walks/pge/baroccostracuz.php>

Riccardo Stracuzzi, 'Tecchi', *EJGS,* 3.1 (2008) <https://www.gadda.ed.ac.uk/Pages/resources/walks/pge/tecchistracuzzi.php>

Tagliava, Grazia, *Critica della parvenza. Kant, Hegel, Schelling* (Milano: Ed. Mimesis, 2007)

Tarquini, Alessandra, *Storia della cultura fascista* (Bologna: il Mulino, 2011)

Terzioli, Maria Antonietta; Veronese, Cosetta; Vitale, Vincenzo (a cura di), *Un meraviglioso ordegno. Paradigmi e modelli nel Pasticciaccio di Gadda* (Roma: Carocci Editore, 2013)

Travaglini, Paola, 'Le metamorfosi di Gadda. Alcuni casi di parodia del classico tra I viaggi la morte ed Eros e Priapo', Griseoldaonline, Tema 8 (2008) <https://web.archive.org/web/20130619001258/http://www.griseldaonline.it/temi/metamorfosi/metamorfosi-gadda-travaglini.html>

Ungarelli, Giulio, *Gadda al microfono. L'ingegnere e la Rai. 1950-1955* (Torino: Nuova Eri, 1993)

Ungarelli, Giulio, 'Il tenente Gadda, la cattura, la prigionia', in *Le carte militari di Gadda* (Milano: Scheiwiller, 1994)

Vela, Claudio; Marchi, Manuela (a cura di), *Meraviglie di Gadda: seminari di studi sulle carte dello scrittore* (Pisa: Pacini, 2014)

Venturi, Francesco, 'Da «Novella 1a» a «Novella 3a». Percorsi sommersi della narrativa di Gadda tra gli anni '20 e '30', *Strumenti critici* , 152 (2020), 107- 133

Vernant, Jean Paul, *Myth and Society in Ancient Greece* (New York : Zone Books, 1990)

Vignoli, Tito, *Mito e Scienza* (Milano: F.lli Dumolard, 1879)

Vigorelli, Amedeo, *La nostra inquietudine. Martinetti, Banfi, Rebora, Cantoni, Paci, De Martino, Rensi, Untesteiner, Dal Pra, Segre, Capitini* (Milano: Mondadori, 2007)

Virgilio, *Eneide*, Introduzione e traduzione di Rosa Calzecchi Onesti (Torino: Einaudi, 1989)

Waugh, Patricia, *Literary theory and criticism* (Oxford: Oxford University Press, 2006)

Weber, Max, *Economy and society*, a cura di Guenther Roth e Claus Wittich (Berkley, LA, London: University of California press, 1978)

Zaccaria, Giuseppe, 'Da Gadda a Pavese. Il dolore, la morte', in *Le maschere e i volti. Il «carnevale» nella letteratura italiana dell'Otto-Novecento* (Torino: Bompiani, 2003)

Zellini, Paolo, *Breve storia dell'infinito* (Milano: Adelphi, 2001)