



Laboratorio di ricerca storica e antropologica
n° 5 - dicembre 2020

nostos

Laboratorio di ricerca storica e antropologica

rivista annuale dell'ASSOCIAZIONE INTERNAZIONALE ERNESTO DE MARTINO



Direttori: Gino Satta, Pino Schirripa

Comitato di direzione: Pietro Angelini, Annalisa Bini, Nicola Gasbarro, Marcello Massenzio, Valerio Petrarca, Giovanni Pizza, Enrico Sarnelli, Adelina Talamonti, Giuseppe Vacca

Comitato scientifico: Roberto Beneduce, Giordana Charuty, Fabrizio Ferrari, Serge Gruzinski, Roberto Pastina, Gennaro Sasso, Valerio Severino, Dorothy Zinn

Redazione: Gino Satta (coordinatore), Chiara Cappiello, Roberto Evangelista, Giuseppe Maccauro

La rivista ha sede presso l'Associazione Internazionale Ernesto de Martino, Roma

ISSN 2532-1269

In copertina: *Riditiena*, Lettonia 2009 (© Roberto Boccaccino, per gentile concessione dell'autore)

Giuseppe Maccauro, <i>Nota redazionale</i>	5
 laboratorio	
Domenico Conte, <i>Inferi e Superi. Ernesto De Martino e La fine del mondo</i>	13
Marcello Mustè, <i>La nuova edizione italiana della Fine del mondo</i>	37
Massimiliano Biscuso, <i>La questione del simbolismo civile nell'ultimo De Martino</i>	59
Vincenzo Ferrone, <i>La nuova edizione della Fine del mondo</i>	113
Carlo Bonadies, <i>Prima e dopo La fine del mondo di Ernesto De Martino</i>	127
Antonio Fanelli, <i>La fine del mondo e il destino dell'uomo. Il progetto demartiniano per costruire una "etnologia riformata"</i>	143
 riletture	
Cesare Cases, <i>Un colloquio con Ernesto De Martino</i>	175
Franco Fortini, <i>Gli ultimi tempi (Note al dialogo di De Martino e Cases)</i>	185
 ricerche	
Luigi Cimmino, <i>Considerazioni su Ernesto De Martino</i>	195
 autori	 221

NOTA REDAZIONALE

Nel corso dei mesi di preparazione di questo numero della rivista *nostos*, dedicato alla nuova edizione della *Fine del mondo* di Ernesto De Martino, non di rado mi è capitato di riflettere – difficile pensare di essere stato il solo – sulla sorte veramente insolita di questo lavoro, che tratta della fine, o delle apocalissi, sgorgato dai pensieri di un autore che a sua volta si stava consumando in una malattia, la propria personale apocalissi, tanto veloce da non lasciargli il tempo di compiere l'ultima opera. Un destino insolito, dunque, ma forse anche coerente – se, dentro questo destino, volessimo sforzarci di cercare un ordine – con il nucleo di problemi che Ernesto De Martino, dagli scritti d'esordio degli anni '20 del '900, fino all'ultimo, ha posto al centro del suo orizzonte intellettuale: il problema del rischio, per l'uomo, di scivolare fuori della storia e di dileguare nel flusso del tempo naturale. Un rischio che si concretizza anche e soprattutto nella difficoltà, o nella impossibilità, di “comunicare”, ovvero di intessere col mondo quella trama di relazioni e di significati, che fanno di ciascuno il depositario e il continuatore di una tradizione storica.

È noto che De Martino, sul letto di morte, abbia affidato gli appunti preparatori del lavoro sulle *apocalissi culturali* all'amico e

collega Angelo Brelich. Nella lettera che questi, due anni dopo la morte di De Martino, indirizza a Bollati nel 1967, facendo un resoconto del lavoro che la sua equipe (in cui figuravano Clara Gallini, Giancarlo Montesi, Vittoria De Palma e, soltanto per poco, Giovanni Jervis) aveva eseguito su quei materiali, l'impegno propedeutico alla loro pubblicazione viene presentato come «impegnativo, complesso, faticoso»¹. L'osservazione di Brelich sulla difficoltà di condurre a termine l'impresa – termine che lo stesso Brelich non avrebbe fatto in tempo a vedere – si rivelerà corretta e nella vicenda editoriale della *Fine del mondo* si è riflessa grosso modo la natura dell'ultima opera demartiniana: un'opera cantiere, come è stata giustamente definita, che ha dato vita ad un cantiere editoriale lungo oltre quarant'anni, originariamente minacciata dal rischio di restare incompleta, incompiuta, e successivamente da quello, altrettanto grave, di restare incompresa, di scivolare cioè fuori dalla storia culturale italiana ed europea, con le quali intendeva invece dialogare.

Quando nel maggio del 2018 Carlo Bonadies, direttore editoriale della Einaudi, annuncia nel corso di una tavola rotonda tenuta a Roma presso l'Istituto della Enciclopedia Italiana, che la casa torinese ha iniziato a lavorare alla nuova edizione della *Fine del mondo*, in Italia circolano già due edizioni einaudiane dell'opera: la prima uscita nel 1977, curata da Clara Gallini; la seconda, uscita nel 2002 senza sostanziali modifiche nella selezione dei testi, per la quale la Gallini viene affiancata da Marcello Massenzio. Quella del 1977, come si sa, è un'edizione che riscuote attenzione, ma suscita anche moltissima perplessità (o aperta ostilità). La *Fine del mondo* è un'opera che comunica poco, o male, con gran parte del contesto culturale italiano del tempo – si legge ancora con sorpresa l'introduzione della curatrice Clara Gallini, così severa nei confronti del suo maestro – il che ha contribuito a consolidare quell'immagine di De Martino “etnologo

1 Lettera di Angelo Brelich a Giulio Bollati (16/01/1967), in E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2019, p. 19.

delle plebi rustiche meridionali” che, a posteriori, pare inadeguata, visti gli amplissimi fronti della ricerca sociale con cui *La fine del mondo* è capace di interagire: antropologia e storia delle religioni, ovviamente, ma anche filosofia, storiografia e psicopatologia. È significativo, allora, che per dispiegare la sua forza, *La fine del mondo* sia dovuta andare “altrove”, nel contesto francese, dove sono emersi con evidenza i limiti del vecchio impianto dell’opera, e la necessità di riaprire il cantiere inaugurato da Brelich nel 1967. È in Francia che esce, nel 2016 per le Éditions de l’EHESS, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio. Quel testo, che non era una traduzione dell’italiano, ma una nuova edizione critica condotta lavorando direttamente sui materiali dell’archivio demartiniano, traccia il solco in cui si inserisce *La fine del mondo* pubblicata nel 2019 da Einaudi. Un destino editoriale insolito, dunque, per un cantiere che forse, proprio grazie a questo singolare *détour*, ha scongiurato il rischio di restare sospeso nel limbo della incomunicabilità.

Le novità nella versione del 2019 della *Fine del mondo* sono molteplici, ed un primo giudizio sulla loro portata si potrà leggere già nei contributi che seguono. Per il momento ci limitiamo a rilevare che la nuova veste editoriale ha permesso di far emergere con maggiore nettezza il taglio veramente interdisciplinare della riflessione demartiniana, che pare confermato dalla eterogeneità di prospettive e punti di vista esposti nei lavori presentati in questo numero di *nostos*. Un numero che infatti non nasce come momento celebrativo della nuova pubblicazione. Al contrario vorremmo sia un primo bilancio delle domande che, grazie alla nuova edizione della *Fine del mondo*, possono provenire da più ambiti delle cosiddette scienze umane.

D’altra parte restano ancora tutte da esplorare le possibili nuove traiettorie interpretative del percorso dell’antropologo napoletano. Recentemente uno studioso autorevole come Georges Didi-

Huberman ha provato a stabilire un suggestivo collegamento fra la prospettiva demartiniana e quella di Aby Warburg: è un chiaro esempio di quanto il contatto con la cultura francese sia stato vivificante per la figura di De Martino, e foriero di sviluppi di cui la prossima pubblicazione della traduzione di *Morte e pianto rituale* non farà che aumentare l'interesse. Altrettanto ricca, auspicabilmente, sarà la ripresa del lavoro critico intorno al profilo dello storicismo demartiniano. Uno storicismo ben radicato nella tradizione crociana, ma aperto alle suggestioni dell'esistenzialismo italiano – penso in particolare al ruolo che un interlocutore come Enzo Paci ha avuto nella vicenda intellettuale di De Martino – e a tutti i fermenti della cultura europea. Resta ancora da completare, dunque, il lavoro di riconnessione della *Fine del mondo* – che i primi lettori considerarono un corpo estraneo all'itinerario demartiniano – con la precedente parte dell'opera di De Martino.

Nel blocco centrale di *nostos 5*, la sezione *Laboratorio*, pubblichiamo i contributi dei relatori dei due convegni che hanno seguito l'uscita della *Fine del mondo*: quello di Napoli, promosso dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (ottobre 2019), e quello di Firenze, che si è tenuto a Palazzo Strozzi e che è stato promosso dal Centro sull'Umanesimo Contemporaneo (gennaio 2020).

Il convegno napoletano ha fornito uno sguardo panoramico sui numerosi intrecci del pensiero demartiniano coi percorsi della cultura filosofica italiana, e non solo italiana, del secondo dopoguerra. Uno di questi ci riporta al *leitmotiv* demartiniano del rapporto fra apocalissi psicopatologiche e decadenza della parabola storica della borghesia europea, nodo centrale dell'analisi di Domenico Conte. Nel suo contributo troviamo illustrati i nessi storico culturali che legano la figura di De Martino a quella di un fronte molto ampio di studiosi della “fine del mondo”, o di interpreti di un *disagio della civiltà*, che investe i ranghi dell'alta cultura, della politica, ma anche

dell'arte del Novecento. Da questa prospettiva De Martino osserva il profilarsi dei contenuti morbosi e decadenti della civiltà occidentale, le cosiddette “apocalissi senza *escaton*”, che sgomentano lo studioso napoletano non meno di quanto allo stesso tempo lo attraggano.

Altri intrecci sono quelli che ci conducono ad una data, il 1948, dal forte valore simbolico: è l'anno in cui escono, oltre al *Mondo magico*, anche i *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci, che danno linfa ulteriore ad una polemica, quella sul cosiddetto “vitale”, tutt'ora viva nel dibattito italiano. È questa una pietra angolare della riflessione demartiniana – come emerge dal contributo di Marcello Mustè – che ci riconnette alla riflessione dell'ultimo Croce, ai temi dell'esistenzialismo positivo italiano di Abbagnano, Paci e Pareyson, e alla rielaborazione del pensiero di Marx, cui proprio i *Quaderni* gramsciani fornivano nuovi strumenti.

De Martino come interprete di una modernità dai tratti problematici, dunque. È quanto emerge anche dal lavoro di Massimiliano Biscuso che, a partire dagli interventi demartiniani sul simbolismo laico dell'Unione Sovietica, si concentra sul problema del rapporto col mito istituito nella civiltà occidentale moderna. Un rapporto conflittuale perché la modernità, che si configura anche per lo stesso De Martino come “disincantamento” del mondo e svuotamento dell'orizzonte del sacro, non spegne la «fame di simboli» dell'uomo moderno, che infatti li ricerca nelle grandi narrazioni politiche, nelle forme più diverse: dal mito del progresso a quello, funesto, della razza.

Il convegno fiorentino del gennaio 2020 ha invece offerto una prospettiva di lavoro ulteriore, e ha fornito l'occasione per riflettere sulla figura del De Martino storico della cultura occidentale, sul De Martino antropologo e, infine, sul valore simbolico che un'opera come *La fine del mondo* acquisisce nel panorama editoriale degli ultimi anni.

Vincenzo Ferrone, nel suo contributo, analizza in prima istanza alcuni elementi che rappresentano il contesto del dibattito che a

lungo ha fatto da cornice alla ricezione italiana delle opere demartiniane, con particolare riguardo all'interesse dell'antropologo napoletano per la storia religiosa del Sud Italia. Mandata in congedo la riduttiva immagine di "antropologo delle plebi rustiche del Mezzogiorno", la figura di De Martino diventa – nella proposta di Ferrone – punto di riferimento ed esempio della finezza e del livello di problematicità raggiunto negli anni dalla storiografia italiana, per la sua innegabile capacità di individuare problemi, anziché proporre veloci soluzioni, e di immaginare una personalissima via di accesso allo spettro di questioni che sorgono nel territorio di confine fra la storiografia e l'antropologia, seguendo uno schema che accomuna *Il mondo magico* e *La fine del mondo*, e che comprende anche i testi della cosiddetta – ma è una definizione ritenuta ormai superata – "trilogia meridionalistica".

Carlo Alberto Bonadies, direttore editoriale presso Einaudi, è invece intervenuto sull'importanza, e sulla straordinarietà, dell'opera postuma di De Martino, anche intesa come paradigma di un modo di intendere la saggistica che oggi, a distanza di oltre quarant'anni dalla prima edizione del 1977, appare totalmente cambiato. Letta nella duplice prospettiva di opera immersa nei problemi del suo tempo e di opera che sul suo tempo prova ad elevarsi per dominarne i problemi, *La fine del mondo* assomma caratteri di inattualità e di attualità, che segnano il percorso della storia recente, e in parte già anticipano i tratti distopici della nostra società visti però dalla prospettiva di un'epoca – un mondo che a modo suo è finito e nel quale faticiamo a riconoscerci – in cui un'intelligenza onnivora come quella di De Martino poteva immaginare di confrontarsi con problemi di portata universale, con una libertà ignota alla saggistica iper-specializzata delle scienze umane odierne.

L'ultimo contributo fiorentino è quello di Antonio Fanelli. Viene qui ripercorso un tratto molto ampio dell'itinerario intellettuale di De Martino, dove si affronta il problema dell' "umanesimo

etnografico” e si individua il valore anche politico della riflessione demartiniana, capace di tenere insieme le complesse istanze teoriche di revisione del materialismo storico, e le pratiche di emancipazione delle cosiddette classi subalterne. È questo il contesto, fatto anche di accesa militanza politica, in cui Fanelli colloca il terreno di coltura della *Fine del mondo*, coronamento di una vasta operazione scientifica di individuazione e riunificazione dei saperi e degli approcci necessari a leggere quel *mondo di domani* – riprendo qui non a caso il titolo dell’ultimo intervento pubblico demartiniano – dai tratti minacciosi e promettenti allo stesso tempo.

Nella seconda parte del numero, la sezione *Riletture*, pubblichiamo due contributi, l’uno di Cesare Cases, l’altro di Franco Fortini, rispettivamente intitolati *Un colloquio con Ernesto De Martino* e *Gli ultimi tempi (note al dialogo di De Martino e Cases)*. Entrambi sono apparsi sulla rivista *Quaderni Piacentini* nell’estate del 1965, subito dopo la scomparsa dell’etnologo napoletano, e dunque prima ancora che il cantiere della *Fine del mondo* venisse aperto.

Completa il numero un articolato intervento collocato nella sezione *Ricerche* di Luigi Cimmino, che si addentra, da una prospettiva filosofica, all’interno del pensiero demartiniano prendendo come spunto di riflessione quei concetti del suo pensiero che permettono un approfondimento e un confronto con le linee di sviluppo della filosofia teorica e con la gnoseologia. Centrale è qui il tema dell’*ethos del trascendimento*, e della sua possibile crisi, che Cimmino analizza attraverso il confronto con alcuni dei problemi individuati e affrontati da autori quali Heidegger, Kant e Wittgenstein.

Buona lettura

Giuseppe Maccauro

INFERI E SUPERI

ERNESTO DE MARTINO E *LA FINE DEL MONDO*

1. Chi vive in tempi in cui può accadere di tutto, letteralmente di tutto – anche l'avventura di Gregorio Samsa, trovatosi improvvisamente trasformato in un grosso insetto – vive evidentemente in tempi non facili. Si tratta infatti di tempi da *fine del mondo*, tempi *apocalittici*.

2. Il riferimento alla *Verwandlung* kafkiana chiude suggestivamente il saggio di Ernesto De Martino su *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche* (1964), che assume un rilievo particolare, nell'itinerario dell'etnologo napoletano, essendo l'unico scritto pubblicato in vita (la morte prematura sarebbe giunta di lì a pochissimo, già l'anno successivo, nel 1965) che renda ampiamente conto dell'impianto della grande opera a cui De Martino stava già lavorando intensamente da alcuni anni e che non sarebbe riuscito a concludere. Questo saggio si legge oggi comodamente in appendice alla nuova edizione della *Fine del mondo*, il vasto *Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* offerto in veste profondamente rivista dai cu-

ratori Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio dopo un lungo, attento e appassionato lavoro¹.

Quali sono gli elementi che distinguono la nuova edizione della *Fine del mondo* dall'edizione "storica" curata da Clara Gallini nell'ormai lontano 1977, più di quarant'anni fa²? Vi sono innanzitutto (e balzano subito agli occhi, basta raffrontare gli indici delle due edizioni) gli elementi che riguardano l'articolazione interna dei volumi. Nella nuova edizione compaiono infatti in piena evidenza due nuovi capitoli – il capitolo II sulle «apocalissi psicopatologiche» e il capitolo V sulle «apocalissi dell'Occidente» – i quali riuniscono e compattano opportunamente materiali che, invece, nell'edizione precedente rifluivano e un po' si disperdevano nell'ampilissimo capitolo iniziale «Mundus» (quasi 300 pagine) e nell'altrettanto ampio e piuttosto indifferenziato «Epilogo» (più di 200 pagine). Questa novità va salutata con favore, perché mette opportunamente in rilievo i due blocchi più cospicui e meglio rifiniti del non concluso lavoro di De Martino, gli unici, a ben vedere, trattati nel saggio propedeutico su *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, il che va interpretato come una riprova dell'attenzione e dell'urgenza a essi dedicate dall'Autore.

A ciò vanno sommati un'articolazione più lineare e coerente dei molti paragrafi di cui si compongono i vari capitoli del volume; le utili e sobrie note dei Curatori a piè di pagina, che forniscono riferimenti sintetici su molti degli autori e dei nodi problematici voracemente affrontati da De Martino; i ricchi apparati critici; talune aggiunte (davvero essenziale una su Croce di cui si dirà più in basso),

1 E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, nuova edizione a cura di G. Charuty, D. Fabre e M. Massenzio, Einaudi, Torino 2019. Uno dei Curatori, Daniel Fabre, è purtroppo venuto a mancare nel 2016. Il volume è dedicato alla sua memoria.

2 E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 1977.

ma anche qualche elisione dovuta ai criteri adottati (ne soffrono ad esempio Sedlmayr e Spengler).

Nel complesso, gli obiettivi indicati da Marcello Massenzio nell'importante *Premessa* che inaugura il volume, e cioè quelli di snellirlo (la nuova edizione, pur sempre di 600 fitte pagine, è tuttavia di circa 120 pagine più "leggera" di quella del 1977) e renderlo più agevolmente leggibile, appaiono soddisfacentemente raggiunti. Anche se ciò dipende in non piccola parte da un'importante scelta dei Curatori che vale la pena di discutere brevemente. Ci si riferisce alla decisione di inserire nel volume, che risulta sostanzialmente dall'assemblaggio di centinaia di schede di lavoro, «soltanto i brani annotati» (p. X) da De Martino, e non le numerose schede consistenti in semplici *excerpta* dalle opere lette, pubblicate invece, con non poche ridondanze, nell'edizione Gallini. Semplici *excerpta*, dunque, ma questione tuttavia non semplice, perché nel trascogliere i brani e nel copiarli ci stanno già tante cose, a partire da talune predilezioni e "tentazioni" demartiniane che, evidenti nella scelta dei brani, spesso fortemente drammatici e suggestivi (si pensa qui ad esempio a quelli di carattere psicopatologico), appaiono ormai attutite e in qualche modo disciplinate nei brani commentati dall'Autore, che, essendo più direttamente preliminari alla pubblicazione, evidenziano in primo piano elementi controversistici esplicitanti però anche una sottile funzione autocensoria. E le autocensure e gli autodisciplinamenti non furono infrequenti in un autore come De Martino, che ebbe sempre un rapporto complesso con se stesso e col suo io "diviso".

3. Gli elementi che distinguono e caratterizzano la nuova edizione della *Fine del mondo* non vanno tuttavia individuati esclusivamente negli aspetti "materiali" legati all'articolazione del volume e alla sua strutturazione, con quanto a siffatte questioni gira intorno. Perché vi sono anche gli aspetti "spirituali", che sono altrettanto, se non più importanti.

Ci si riferisce qui soprattutto al clima culturale in cui sono cadute le diverse edizioni del libro, un clima che, nei quarant'anni e più frattanto trascorsi, è profondamente mutato. E si sa che il mutare dei climi culturali porta con sé profonde trasformazioni nel modo di leggere i libri, anche gli stessi libri. Per cui i libri, pur restando gli stessi – o, nel nostro caso specifico, quasi gli stessi – non sono però mai gli stessi. Ed è per questo che noi li leggiamo con passione.

Assai legata al clima culturale degli anni in cui apparve la prima edizione della *Fine del mondo* e, forse, persino già in ritardo rispetto a quella temperie, è la lunghissima *Introduzione* (circa 100 pagine) della curatrice Clara Gallini³. La si rilegge oggi quasi con un senso di sorpresa, chiedendosi: possibile? Possibile cioè che un'allieva diretta di Ernesto De Martino, rimasta, dopo varie vicissitudini, unica superstite di un gruppo di curatori previsto in origine ben più ampio, abbia potuto collocare un'opera come *La fine del mondo* nella luce in cui ella effettivamente la collocò? E cioè come una sorta di tradimento di De Martino verso se stesso e i suoi lettori, un tradimento perpetrato abbandonando le ricerche etnografiche di stampo meridionalistico e cedendo per converso alle malsane suggestioni dell'esistenzialismo, della fenomenologia, della psicopatologia, della letteratura del disagio e della crisi? Possibile, sì, possibile.

Nella *Fine del mondo* – questo il succo delle argomentazioni di Gallini – vi sarebbe «un altro De Martino»: non più l'«etnologo progressista» delle opere meridionalistiche, bensì il «filosofo della crisi»⁴. Con questa crisi De Martino «gioca»⁵. Nel lavorare all'opera non conclusa, «il nostro inquietante personaggio» (l'ex allieva poi succeduta al maestro nell'insegnamento cagliaritano lo definisce proprio così)⁶ si affiderebbe a «suggestioni esistenzialistiche e fenomenologi-

3 C. Gallini, *Introduzione*, in E. De Martino, *La fine del mondo*, ediz. 1977, cit., pp. IX-XCIII.

4 C. Gallini, *Introduzione*, cit., p. XLII.

5 *Ibid.*

6 *Ivi*, p. LI.

che»⁷, recuperando le «antiche fedeltà husserliane e soprattutto heideggeriane»⁸, il che determinerebbe l'«esito anacronistico della sua costruzione teorica»⁹. Nella *Fine del Mondo* – continua Gallini – De Martino «parla di apocalissi ed assume come *interlocutori validi* filosofi esistenzialisti e letterati del disagio»¹⁰. A questa sorta di peccato originale si dovrebbe il fatto che le sue proposte risultino «abnormi»¹¹ e «stravaganti»¹². «Credo che un buon numero di lettori di *La fine del mondo* rimarrà deluso nelle sue aspettative, quando si accorgerà di non trovare in tutte queste pur fitte pagine il *suo* De Martino, quello che è stato riscoperto in questi ultimi anni dalle nuove generazioni: il De Martino meridionalista, che analizza e denuncia le dinamiche di egemonia e subalternità culturale»¹³. Resteranno quindi delusi «i giovani ammiratori di *Sud e magia*»; non resteranno però delusi i «filosofi lettori del *Mondo magico*»¹⁴. «Almeno alla nostra sensibilità politica – che in questi anni di molteplici lotte anticapitaliste ha maturato strumenti di analisi alquanto più corretti – le note a *La fine del mondo* potranno anche sembrare una sorta di grande passo indietro rispetto all'impostazione, decisamente più di classe, delle precedenti opere meridionalistiche di De Martino. Passo indietro, sorta di grande ritorno a *Il mondo magico*»¹⁵.

Dopo venticinque anni, nel 2002, arrivava però, sempre presso Einaudi, una significativa ristampa della *Fine del mondo*, invariata nel testo demartiniano, ma con una rilevante novità negli apparati. La lunghissima introduzione del '77 veniva infatti eliminata e sosti-

7 Ivi, p. XLIX.

8 Ivi, p. LII.

9 *Ibid.*

10 Ivi, p. XLII.

11 Ivi, p. LXXIII.

12 Ivi, p. LIII.

13 Ivi, p. LXXVII.

14 Ivi, p. LXXVIII.

15 Ivi, p. LXXXVI.

tuita da una molto più agile, a doppia firma (Clara Gallini e Marcello Massenzio) e con indicazione delle parti autonomamente scritte dai due prefatori¹⁶. Tono e argomentazioni della nuova introduzione del 2002 sono ormai completamente mutati: l'orizzonte non è più critico, ma ampiamente elogiativo dell'opera. Chi conosce l'introduzione del 1977 non può non restare stupito, e anche un tantino sconcertato, dal fatto che, nelle parti scritte da Clara Gallini nel 2002, non si faccia il benché minimo riferimento né all'introduzione criticissima del 1977 né ai motivi della sua eliminazione. Ciò che il lettore apprende dalla Gallini è che «la presente ristampa rimette in circolazione un testo quasi introvabile, più che mai desiderato e atteso in un momento come quello attuale»¹⁷.

Col passo ulteriore siamo ormai al volume attuale, scaturito da un lavoro d'equipe finalizzato all'approntamento della *Fin du monde* (2016), l'edizione francese del grande libro postumo demartiniano¹⁸. Per cui il lettore nostrano si trova dinanzi alla particolarità di usufruire di un testo di un grande studioso italiano "tradotto" dal francese e in qualche modo orientato verso la situazione francese. Il che rappresenta un ulteriore elemento di suggestione e complessità nella storia intricata e travagliata di un libro importante, testimonianza preziosa dei problemi, del lavoro e del "laboratorio" dell'ultimo De Martino. Nelle pagine iniziali della sua già richiamata *Premessa* («a uso del lettore italiano»), Marcello Massenzio osserva «la caduta di paradigmi interpretativi obsoleti»¹⁹, parlando ormai della *Fine del*

16 E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, *Introduzione* di C. Gallini e M. Massenzio, Einaudi, Torino 2002.

17 C. Gallini e M. Massenzio, *Introduzione*, in E. De Martino, *La fine del mondo*, ediz. 2002, cit., pp. VII-XXVI, qui p. VII.

18 E. De Martino, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, a cura di G. Charuty, D. Fabre e M. Massenzio, Édition EHESS, Paris 2016.

19 M. Massenzio, *Premessa (a uso del lettore italiano)*, in E. De Martino, *La fine del mondo*, ediz. 2019, cit., pp. IX-XV, qui p. XI.

mondo come di un'opera che, per quanto *in fieri*, «merita di essere annoverata tra i classici del pensiero europeo contemporaneo»²⁰.

4. La *Fine del mondo* offre al lettore interessato un'infinità di spunti e di suggestioni. Questi rimandano tuttavia, a ben vedere, a un numero limitato di idee e linee di fondo intorno a cui De Martino costruisce l'architettura della sua opera *in fieri*, diciamo pure il suo cantiere di lavoro. Nel prosiegua cercheremo di svolgere qualche considerazione intorno a due problematiche che appaiono di particolare interesse: da un lato il nesso fra apocalissi psicopatologiche e apocalisse d'Occidente, dall'altro ciò che attraverso una formula si potrebbe definire come la dialettica fra il «giù» e l'«oltre», che è un altro modo per dire il rapporto, in De Martino, fra catabasi e anabasi, la «discesa agli inferi» e l'«ethos del trascendimento».

Andare al nesso fra apocalissi psicopatologiche e apocalisse d'Occidente significa inoltrarsi nella regione più oscura e minacciosa (per noi invero anche più suggestiva) della *Fine del mondo*, quella dove il modello apocalittico che De Martino ha in mente *non funziona* (come lui ben sa), una specie di prova del nove al contrario, in cui il risultato non torna mai. De Martino studia le apocalissi «culturali»: l'apocalittica cristiana, quella marxistica, quella dei profetismi millenaristici del Terzo mondo. In casi siffatti l'apocalisse è, sì, *distruzione*: distruzione di un mondo vecchio e ingiusto. Ma alla distruzione segue la *costruzione*: costruzione di un mondo nuovo e più giusto («brave new world»). L'apocalisse non è, quindi, *nientificazione*: essa *svela* e rivela, ha un suo *escaton*, è «reintegratrice». È allo studio di questo modello apocalittico che De Martino parrebbe soprattutto votarsi. Esso è anche quello che più facilmente lo avrebbe protetto dalle accuse di dedicare i suoi sforzi e le sue ricerche a eventi e dinamiche esclusivamente negativi, caratterizzati dal dominio dell'idea di crisi e decadenza. C'è però anche un'apocalisse senza

20 Ivi, p. IX.

escaton, non reintegratrice, senza «orizzonte» né «margine» di operabilità. È a questa, insieme con ciò che a questa può collegarsi (la follia) che, in realtà, De Martino soprattutto si volge. Si tratta dell'apocalittica d'Occidente, l'apocalittica «borghese». L'etnologo napoletano ne ritrova le tracce un po' dovunque:

Quando Heidegger in *Sein und Zeit* teorizza la *Geworfenheit* dell'esserci, quando Sartre in *La nausée* illustra il mondo indigesto spalancantesi sul nulla, quando D.H. Lawrence lamenta che abbiamo perduto il sole, i pianeti e il Signore con le sette stelle dell'orsa ricevendo in cambio il "povero, piatto, meschino mondo della scienza e della tecnica", quando Moravia in *La noia* descrive "la malattia degli oggetti", noi ravvisiamo in queste espressioni culturali pur così diverse una *Stimmung* comune, la segnalazione di uno stesso rischio radicale, e cioè la possibilità di un mondo che crolla in quanto crolla lo stesso ethos culturale che lo condiziona e lo sostiene. D'altra parte espressioni culturali così eterogenee come l'istinto di morte di Freud o il crollo dell'Occidente di Spengler sembrano accennare alla stessa direzione²¹.

È soprattutto la sfera dell'arte, largamente intesa, che serve a De Martino per addentrarsi nei territori dell'apocalisse senza *escaton*, territori che stanno a loro volta pericolosamente ai confini, se non già dentro, la collegata sfera della psicopatologia, con relative *pato-graphie* (Jaspers). Sartre, filosofo ma anche letterato e drammaturgo, indaga nella *Nausea*, attraverso la figura di Roquentin, la precarietà di un mondo dove la rovina delle strutture esterne si collega al flettersi dell'energia mentale del protagonista, risucchiato a poco a poco nei meandri della follia. La «malattia degli oggetti» di Moravia, gli oggetti che si deformano perdendo le loro reali caratteristiche di semanticità e significatività, si rivela come «noia», ovvero come la depressione del protagonista. Nella *Morte a Venezia* di Thomas Mann l'esistenza di Gustav von Aschenbach, artista completamente votato

²¹ E. De Martino, *La fine del mondo*, ediz. 2019, cit., pp. 70 sg. D'ora in poi, salvo diversa indicazione, i riferimenti sono tratti da quest'edizione.

alla ricerca della *forma* e del suo nitore, è solo esteriormente irreprensibile, perché la pulsione omoerotica per il bellissimo adolescente Tazio rivela la spinta irrefrenabile verso l'evasione dalla forma e dal *valore*, favorita dal contagio epidemico: «che cosa potevano essere per lui arte e virtù di fronte ai vantaggi del caos?»²². In *Aspettando Godot* di Beckett l'attesa escatologica del Regno e della parusia si contrae nello spasmo parodistico di una sterilità bloccata: «sì, in questa immensa confusione una cosa sola è chiara. Noi aspettiamo Godot»²³. Ma Godot non arriva mai, e De Martino commenta: «ecco la condizione umana com'è intesa da questo esistenzialismo»²⁴. Gli strali più velenosi sono lanciati su Rimbaud: «nel quadro di una storia del costume europeo degli ultimi cento anni questo ragioniere della dissipazione è altamente significativo»²⁵. La poetica rimbaudiana – «le poète se fait voyant par un long, immense et raisonné dérèglement de tous les sens» – è condannata da De Martino come l'esemplificazione più evidente di una folle corsa verso il vuoto e il nulla, la distruzione e l'autodistruzione, anche erotica: «maintenant, je m'encrapule le plus possible. Pourquoi? Je veux être poète et je travaille à me rendre voyant»²⁶. Gli anni conclusivi della non lunga vita di chi si era creduto veggente non mostrerebbero altro che l'immagine squallida di un'esistenza di avventure e affari «sullo sfondo di una immensa noia»²⁷. La strada ha condotto allora davvero alla *saison en enfer*, a frammenti di apocalisse senza *escaton*, «alle varie servitù dei vissuti psicotici»²⁸.

A salvarsi, in questa galleria di artisti pericolosamente inclinati, è Proust, finemente interpretato da De Martino in pagine adesso ri-

22 Ivi, p. 377.

23 Ivi, p. 410.

24 Ivi, p. 411.

25 Ivi, p. 372.

26 Ivi, p. 374.

27 Ivi, p. 375.

28 Ivi, p. 579.

fluite in un paragrafo dedicato a «mondo vissuto e corpo vissuto»²⁹. Il riferimento al «corpo vissuto» è importante anche al di là di Proust, perché vuole essere evidentemente indicativo di un più generale interesse “antropologico” e da antropologia filosofica di De Martino verso i temi del *corpo*, attestato anche dall’attenta lettura di Merleau-Ponty. Nel caso di Proust, l’interesse di De Martino è attirato dalle pagine iniziali della *Recherche*, analizzate in relazione al tema del «risveglio», il risveglio dopo il sonno, considerato come uno dei momenti critici dell’esistenza, in cui l’essere umano appare per un momento come sospeso fra il rischio di perdersi e la volontà di ritrovarsi:

Nei “risvegli” con i quali si apre la *Recherche*, Proust sorprende con un’analisi finissima le vie percorse verso l’esserci a partire da un radicale rischio del nulla. Quel tenere in cerchio intorno a sé, mentre si dorme, “il filo delle ore, l’ordine degli anni e dei mondi”, il possibile rompersi di questo filo al risveglio onde ci si sente sprofondati in un totale spaesamento, quel trovarsi “più spoglio dell’uomo delle caverne” e quell’attraversare in un secondo “secoli di civiltà” ritrovando nell’immagine confusamente intravista della lampada a petrolio o della camicia col collo ribattuto un primo ancoraggio di memorie culturali riorientatrici e quasi la tessera d’ingresso alla domesticità storica del mondo, quel ricomporre la storicità del momento risalendo il corso “delle cose, dei paesi, degli anni”, e quel rivivere – attraverso le evocazioni di memorie custodite nel proprio corpo – le altre camere in cui si è dormito [...], tutto ciò illumina le pieghe segrete di una cosmogonia totale che ogni momento si compie in noi anche se mascherato in quella ovvietà e domesticità dello sfondo operativo che rendono disponibile la nostra libertà³⁰.

Il brano citato è importante per la compresenza di due motivi fondamentali, che De Martino rintraccia in Proust, ma che il lettore di De Martino rintraccia ovunque in De Martino stesso. Il primo è la «tessera d’ingresso» nella *storicità* del mondo; un mondo che, proprio

29 Ivi, pp. 496-sgg.

30 Ivi, p. 502.

per il fatto di essere *storico*, getta le proprie radici in una dimensione che è più profonda della storicità evenemenziale (la grande storia fatta di date e di nomi). È la sfera della «domesticità» e dell'«ovvietà», come De Martino non si stanca di ripetere, la regione di ciò che è caldo e familiare, le patrie culturali e l'«appaesamento» di contro alla *Geworfenheit*, ciò che è *heimlich* in contrapposizione a *unheimlich*³¹.

Ma questa zona, questo territorio, apparentemente compatto e saldo, può franare. Ecco allora il secondo punto importante: la tessera d'ingresso scade, non si riesce più a entrare nel campo della storicità, il filo che tiene insieme le memorie non si riannoda ma si spezza. Si spalanca così l'abisso della malattia mentale, delle «apocalissi psicopatologiche», senza riscatto, senza *escaton*, non reintegratrici.

Lo scavo di De Martino nella letteratura psicopatologica, tra correnti e autori diversi, è impressionante. Al fondo di questo scavo, la mai sopita passione indagatrice, in piena evidenza fin dal *Mondo magico*, ma in realtà ancor più risalente, per i momenti critici dell'esistenza umana, per il rischio supremo cui è esposta la «presenza», che è quello della disarticolazione, del disfacimento, della disintegrazione, della paurosa perdita dell'individualità, esposta al pericolo di essere inondata e dilagata dalla natura e, così, di essere risucchiata nel nulla.

Per capire il mondo degli alienati mentali, De Martino si volge agli psichiatri e agli psicologi, a partire dal primo Jaspers, quello dell'*Allgemeine Psychopathologie*, che ha studiato i *Weltuntergangs-*

31 Si legge con piacere la nota dei Curatori sul modo in cui di De Martino traduce il termine *unheimlich* (p. 170). Giustamente De Martino non traduce con «perturbante» (che è la soluzione impostasi in Italia), ricorrendo ad altro. Uno dei segreti delle buone traduzioni è riconoscere la sfera di utilizzazione dei termini. In tedesco *unheimlich* è una parola di utilizzazione comune, la si può dire molte volte al giorno, in varie occasioni. L'italiano *perturbante* è invece una parola rara e preziosa, la si dice forse una volta all'anno.

erlebnisse, i «deliri da fine del mondo», su cui De Martino si sofferma anche perché gli appaiono come degli importanti punti di congiunzione fra sfera privata e pubblica, fra singole creature umane spezzate da «vissuti» di fine del mondo e un'intera civiltà, quella borghese d'Occidente, sempre più ossessionata dal sentimento della fine e del *finire*, del decadere e dell'affondare: *untergehen*.

L'interesse di De Martino per Jaspers va sottolineato. Esso sta anche alla base del suo studio di altri psichiatri di matrice fenomenologico-esistenzialistica, con in posizione preminente Binswanger e la *Daseinanalyse*, analisi cioè programmaticamente dell'«esserci» (un concetto prediletto da De Martino e che percorre fittamente la sua produzione a partire dal *Mondo magico*).

Colpisce inoltre l'insistenza con cui De Martino, nella *Fine del mondo* ma anche in luoghi precedenti della sua produzione, si chiede se le cause della psicopatologia possano essere ricondotte a sopravvivenze *arcaiche* nella psiche dei malati. Il periodo in cui De Martino inclinò più chiaramente a stabilire una siffatta correlazione è quello a cavallo del *Mondo magico*. La testimonianza in questo senso più probante è costituita da una lettera a Banfi del 1941, ben nota agli studiosi anche per la sua esplicita direttrice anticrociana. De Martino vi si presenta in questi termini:

Mi interesse molto di psicopatologia e di metapsichica. Sono entrato nella convinzione che alcuni fenomeni psicopatici e tutti i fenomeni metapsichici possano essere considerati come relitto, per entro la civiltà occidentale, della civiltà magica. Il mio lavoro sul magismo si ispira fra l'altro a questa idea, che credo particolarmente feconda³².

Nei materiali postumi della *Fine del mondo* gli accenti diventano maggiormente problematici, ma l'interesse per la suggestiva questio-

32 Cito da *Le date di una vita*, a cura di C. Bermani, in «Il de Martino», 5-6, 1996, pp. 7-31, qui pp. 11 sg.

ne resta intatto³³. De Martino legge ad esempio con grande interesse Alfred Storch, che nel caso dei malati mentali parla di «partecipazione *magica*», quindi Henry Ey, che studia le «psicosi di regressione». Segue poi con interesse Silvano Arieti, che ritiene che la schizofrenia vada interpretata come «adozione di meccanismi arcaici della mente». Torna a questo punto alla mente l'impianto di *Totem e tabù* di Freud, con le sue *Concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici* (così il sottotitolo), cui Freud aggiungeva, nel corso dell'opera, le concordanze con la vita psichica dei bambini, da cui conseguiva il trittico: selvaggi, bambini, nevrotici.

Ma ciò che attira maggiormente De Martino, nelle ampie parti della *Fine del mondo* dedicate al problema della malattia psichica, sono i meccanismi di difesa e di protezione allestiti dall'alienato mentale. Fenomeni psicopatologici caratterizzati dall'immobilità come lo stupore catatonico e la flessibilità cerea appaiono allora all'etnologo napoletano quali «rocche della permanenza»: l'estremo baluardo dentro il quale organizzare l'ultima, disperata difesa rispetto a un mondo avvertito come inesorabilmente ostile. Le stereotipie mimiche sono «scudi protettivi». Altri atteggiamenti del malato mentale vengono definiti come «armature». La terminologia è interessante e significativa. Vi emerge sempre l'idea della protezione, della difesa.

La difesa che, non più sul piano isolazionistico della psicopatologia, e nemmeno su quello del mondo magico impegnato nella lotta per la «presenza», bensì su quello della *religione*, si ripropone, secondo De Martino, attraverso gli apparati mitico-rituali, anch'essi abbondantemente studiati nei materiali del libro postumo. La funzione della religione come apparato mitico-rituale è *tecnica*: essa aiuta a superare le «sporgenze» della storicità, con i suoi pericoli. La storia

33 M. dell'Annunziata, *Stratificazione del soggetto e sopravvivenze arcaiche. Ernesto De Martino e l'interpretazione della follia in Eugenio Tanzi e Enrico Morselli*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», CXXX, 2020, pp. 43-65.

quindi «sporge», e questa *sporgenza*, che va interpretata come ostacolo e pericolo, va aggirata e oltrepassata mediante la religione in quanto tecnica adatta al processo di «destorificazione» (un concetto centrale nel De Martino della maturità)³⁴. Questo invita però lo studioso a riflettere sulla singolarità del fatto che uno “storicista” come De Martino arrivi a pensare la possibilità della *storia* solo in funzione della *destorificazione*. Ovvero subordinando il cammino della storia proprio al funzionamento delle tecniche che sarebbero istituzionalmente deputate al suo arresto. Né ciò basta, perché le tecniche mitico-rituali sono sempre considerate dall’etnologo napoletano come «pia fraus» e «maschere», cioè come sostanzialmente inautentiche. Senza queste difese, però, ossia senza destorificazione, l’uomo sarebbe troppo nudo e inerme al cospetto dell’imprevedibilità e dei rischi della storia e non ne reggerebbe le tensioni.

Dentro questo complesso scenario ciò che colpisce maggiormente è proprio, come già accennato, il tentativo demartiniano di fissare il collegamento fra le apocalissi psicopatologiche e l’apocalisse culturale d’Occidente (l’unica senza *escaton*): da un lato i pazzi (la terminologia è demartiniana), dall’altro una civiltà – la nostra – che impazzisce. È del massimo interesse che in questo tentativo di collegamento De Martino attribuisca un valore decisivo all’arte moderna e avanguardistica, considerata come l’anello di giunzione fra crisi dell’Occidente e malattia mentale. Come guida in questo tragitto l’etnologo napoletano adotta – potrà per certi aspetti sorprendere – il Sedlmayr della «perdita del centro». «L’impulso verso ciò che è incosciente e primordiale» – si legge nel *Verlust der Mitte*, attentamente studiato da De Martino – «promuove la massima fioritura della psicologia dell’inconscio, degli studi sui primitivi, sulla preistoria dell’uomo, della vita e della terra, producendo grandi scoperte»³⁵. «Per le medesime ragioni» – continua Sedlmayr – «si tende all’arte

34 Si vedano, tra l’altro, i testi riuniti in E. de Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, introduzione e cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995.

dei primitivi, dei pazzi, degli ignoranti, cioè verso sfere nelle quali l'essenza dell'uomo, divenuta estranea e problematica, si trasfigura nel preumano e nel preterumano»³⁶. E Paul Klee, ripreso da Sedlmayr, scriveva che «il nostro cuore pulsante ci spinge verso il basso, sempre più in basso, verso il fondo originario»³⁷. È un tuffo nel «pozzo del passato», nel «sotterraneo», nel «giù», una vera e propria *Höllenfahrt*, una «discesa agli inferi», per riprendere un'espressione spesso utilizzata anche da De Martino, e in contesti di particolare importanza (ci torneremo fra un momento).

Per quanto inquietante e «perturbante», questo è tuttavia l'aspetto nobile della questione. L'esibizione e l'ostentazione della primitività, della follia, dell'ignoranza stanno – a voler seguire Sedlmayr, come De Martino lo seguì – in alte produzioni artistiche. Ma v'è anche l'altra faccia della medaglia, che ha un aspetto molto meno nobile. È ciò che avviene quando la regressività viene massificata. Si tratta di dinamiche sempre più evidenti oggi, nel mondo odierno, all'incirca sessant'anni dopo le ricerche demartiniane sulla fine del mondo. Sono i processi di infantilizzazione e di imbecillimento collettivo che circolano capillarmente dentro la nostra società globalizzata e massificata, diffondendosi come *epidemia*. Basta accendere la

35 H. Sedlmayr, *Verlust der Mitte*, Salzburg, Otto Müller Verlag, 1948; trad. it. di M. Guarducci col titolo *Perdita del centro. Le arti figurative del diciannovesimo e ventesimo secolo come sintomo e simbolo di un'epoca*, Borla, Torino 1967, pp. 193 sgg.

36 H. Sedlmayr, *Perdita del centro*, cit., p. 199.

37 Ivi, p. 255. Come si è accennato, nella nuova edizione della *Fine del mondo* la parte su Sedlmayr risulta fortemente ridotta (pp. 367-369) a fronte della maggiore estensione a essa attribuita nell'edizione 1977. Sul rapporto fra De Martino e Sedlmayr va vista la recente monografia di Chiara Cappiello, «*Perdita del centro*». *Arte e Novecento in Benedetto Croce*, con una Prefazione di D. Conte, Liguori, Napoli 2019, in particolare la parte conclusiva intitolata «*Perdita del centro*» Croce, Sedlmayr, De Martino (pp. 188-222), i cui risultati sono anticipati in Id., *Perdita del centro: De Martino e Sedlmayr*, in «Archivio di storia della cultura», XXVII (2014), pp. 271-295.

televisione per averne talune prove schiaccianti, a partire dall'imposizione di un atroce regime pubblicitario, dalla volgarità delle trasmissioni, dalla violenza verbale portata sistematicamente sul limite dell'insulto e oltre, dal protagonismo e dall'esibizionismo senza freni, canalizzati anche attraverso la pratica obbrobriosa e ipocrita dell'*outing*. Sono anche questi segnali "demartiniani", da fine del mondo.

5. È molto importante che i Curatori della nuova edizione della *Fine del mondo* abbiano deciso di collocare all'inizio del capitolo su «Antropologia e marxismo» alcune intense pagine demartiniane sull'«eredità di Croce», pagine inspiegabilmente (o forse molto spiegabilmente) escluse dall'edizione del 1977. Ne emergono con chiarezza sia la grande influenza di Croce su De Martino sia il ruolo particolare, molto particolare, da De Martino assegnato a se stesso rispetto a quello attribuito al filosofo napoletano:

«La polemica del Croce contro il morboso, contro la disgregazione della vita "spirituale", contro il crollo dell'*ethos* che sostiene l'esistenza umana fu continua in tutta la sua opera: decadentismo, attivismo, esistenzialismo furono il bersaglio della sua critica proprio perché, in un modo o nell'altro, testimoniavano di ciò in varia guisa. La sua "filosofia dello spirito" è in fondo un progetto di vita umana armonica, sana, equilibrata, in cui predominano i temi della chiarezza, della serenità, della tenace fedeltà a ciò che "vale". Ma ora, dopo di lui, occorre ridiscendere agli inferi, non certo per farne la nostra dimora, ma per comprendere meglio di quanto a lui non fu possibile i rischi e le tentazioni che minacciano l'umano e per rendere più efficace quel progetto di "vita sana" che gli stette tanto a cuore»³⁸.

È una strana e tuttavia suggestiva ripartizione dei ruoli; una ripartizione perlomeno per un aspetto del tutto in linea con un antico e mai abbandonato convincimento di De Martino, e cioè che per

38 E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 421.

guarire davvero bisognasse ammalarsi (De Martino era un grande malato), che per ascendere fosse prima necessario discendere, catabasi e anabasi, proprio come lo stregone primitivo, esperto di disgregazioni e per questo fondatore della «presenza» umana nel mondo. Croce – continua De Martino – non ha certo ignorato l'esperienza della «disgregazione», alla quale ha rischiato di soccombere dopo il dramma familiare del terremoto di Casamicciola e, poi, dopo la morte della persona amatissima, che gli ispirò il celebre brano sui «trapassati» (che sta alle origini di *Morte e pianto rituale*). Ma su di ciò il filosofo napoletano ha mantenuto un atteggiamento che De Martino giudica privato, «riservato». Non è però più il tempo della riservatezza:

Oggi noi gli siamo grati di questa riservatezza, che sola poteva farci intendere lo slancio della valorizzazione, l'ethos del trascendimento che, vero Atlante, sorregge il mondo: ma proprio perché questo intendere non vada smarrito bisogna pure che qualcuno renda testimonianza anche di quel peggio, di fronte al quale il filosofo, per una sorta di carità mascherata di insensibilità, preferì tacere, o, per i compiti che scelse come i suoi, impiegò l'arma dell'ironia, del motteggio o della critica rigorosa e spietata. Ma a noi tocca ridiscendere agli inferi, se nell'ora che volge vogliamo consolidare il potere dei superi³⁹.

Non deve essere facile discendere agli inferi. De Martino se ne riserva tuttavia la possibilità, come una sorta di doloroso e nello stesso tempo eccezionale privilegio. Anche qui una «tessera d'ingresso», molto esclusiva, il cui possesso egli sottolinea con enfasi e orgoglio. E l'interprete pensa a tante cose, a partire dal vaso di Pandora delle malattie di cui De Martino soffrì, fisiche e psichiche, da lui messe in rapporto con la propria storia culturale e con la crisi della cultura e

³⁹ Ivi, pp. 421 sg. Il riferimento demartiniano agli inferi sta evidenziato nel titolo di un saggio recente di G. Charuty, «Occorre ridiscendere agli inferi». *Follia e storia in De Martino e Foucault*, in «aut aut», 366, aprile-giugno 2015, pp. 15-37.

della società in cui egli visse, il tutto a formare l'humus adatto per il *fiorire* «di uomini atipici, che violano tutte le norme», fra i quali De Martino non esitava a inserire se stesso: «io credo di essere uno di questi uomini»⁴⁰. *Les fleurs du mal*...

Insieme con Croce non si potrà quindi trascorrere una comune «stagione all'inferno». Ma Croce può comunque servire a molto, perché sulla riflessione del filosofo, in particolare su quella degli anni della vecchiezza, si può fondare per indagare la crisi della modernità. In Croce – scrive infatti De Martino – «vi sono alcuni temi di pensiero che vanno ritenuti perché a loro volta possono servire da stimolo per noi, dopo quasi vent'anni da allora»⁴¹. Proprio Croce si è dimostrato infatti molto sensibile alla sinistra diffusione del sentimento della *fine* e del *finire*, da lui trasposto sul problema del tramonto dell'Occidente e della *finis Europae*, a loro volta un tassello essenziale per la demartiniana *fine del mondo*:

Il Croce osservava che l'inquietudine per una fine che si verrebbe preparando della civiltà o della civiltà europea, dopo aver già dato segno di sé nel primo dopoguerra ora, nel secondo, si è convertita in un "sentimento largamente diffuso". E segnalava che, "in questa forma e in questa estensione" era sentimento "nuovo nei secoli della storia europea", perché l'apocalittica medievale era avvivata dalla speranza cristiana, e le età successive, l'Umanesimo e il Rinascimento, l'Illuminismo, l'età liberale ebbero ciascuna la confidente certezza nella vita della cultura; "ma ora – dice Croce – gli ani-

40 D. Conte, *Ernesto De Martino e la patologia. Tra crisi del soggetto e crisi della civiltà*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», vol. CXXIX, 2019, pp. 99-117. Le parole di De Martino su di sé stanno in un importante documento autobiografico pubblicato originariamente da Giordana Charuty in *Ernesto De Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, trad. it. di A. Talamonti, Franco Angeli, Milano 2010. Si veda anche D. Conte, *Ernesto De Martino e la «mobilitazione dell'arcaico»*, in *Ernesto De Martino tra fondamento e «insecuritas»*, a cura di G. Cantillo, D. Conte, A. Donise, Liguori, Napoli 2014, pp. 95-127.

41 E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 424.

mi sono pervasi dalla tristezza, le menti dalla previsione del peggio, e l'impeto fidente, che il buon lavoro richiede, manca"⁴².

Sembra quasi di leggere un precorrimiento dell'impianto della *Fine del mondo*, con la sua divaricazione di fondo fra apocalissi con *escaton* e senza *escaton*. Ed è notevole che, all'interno di queste pagine su Croce ora inserite nel libro postumo, De Martino faccia non solo riferimento a Spengler, sul quale, come si sa, i giudizi crociani furono molto duri – vale peraltro la pena di ricordare che Spengler sta alle origini della carriera di scrittore dello stesso De Martino⁴³ –, ma anche a quella serie di scritti pubblicati da Croce nell'immediato secondo dopoguerra, tra cui *La fine della civiltà* e *L'Anticristo che è in noi*, che il filosofo riunì nella sezione «Verità ed errore delle previsioni pessimistiche» di *Filosofia e storiografia*, puntualmente citata da De Martino⁴⁴.

42 *Ibid.*

43 Il primo scritto di un giovanissimo De Martino è la rara recensione al *Tramonto dell'Occidente* di Spengler, originariamente pubblicata in «Rivista del Gruppo universitario-fascista napoletano Mussolini», I (1929), 2, pp. 27-28, poi ripubblicata a mia cura, insieme con altri brevi scritti del primo De Martino, in «Archivio di storia della cultura», XXIII, 2010, pp. 485-505, dov'è preceduta dal mio contributo su *Decadenza dell'Occidente e «fede» nel giovane de Martino* (pp. 485-505).

44 E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 423 sgg., dove De Martino rimanda a B. Croce, *Filosofia e storiografia* (1949), adesso a cura di S. Maschietti, Bibliopolis, Napoli 2005. Nella sezione su cui De Martino si sofferma si legge anche il contributo su *Il ricorso ai «competenti» nelle crisi storiche*, culminante in un delizioso ricordo di Croce dal tono sottilmente ironico: «Mi sta nel ricordo un mio incontro, nei giorni dell'agosto del '14, quando si scatenò inattesa la prima grande guerra, con un collega senatore, che era un insigne chimico e aveva dolcissimi occhi azzurri, il quale, smarrito, atterrito, indignato per quel che vedeva accadere, mi disse: – Ma a guerra terminata sarà necessario che un congresso mondiale di scienziati prenda la direzione del mondo e impedisca che si cada più mai in siffatte dolorosissime follie!» (p. 315). Spero di non abusare della pazienza del lettore ricordando che queste parole e la loro ironia nei confronti dei «competenti» che ambiscono a sostituire i politici (e coi politici

Non v'è però solo il «giù», perché c'è anche l'«oltre». E l'«oltre» vale addirittura più del «giù», nella prospettiva del De Martino della *Fine del mondo*. Il problema diventa allora quello dell'«ethos del trascendimento», categoria centralissima, e quasi ossessivamente tale, nell'ultimo De Martino. È interessante notare come uno dei punti di partenza della riflessione che porta De Martino a teorizzare l'«ethos del trascendimento» stia proprio nel suo ricco confronto critico con Croce e, in questo caso, nella polemica verso il concetto crociano di «vitalità»:

La vitalità umana non è la vitalità “cruda e verde, selvatica e intatta da ogni educazione ulteriore”. Questa è la vitalità della pianta o dell'animale, non dell'uomo. La vitalità umana è la presenza, cioè la vita che si fa presente a se stessa e che si fa centro di energia sintetica secondo distinte potenze operative. È l'unità che condiziona la distinzione delle forme culturali, ed è al tempo stesso la molla dell'opposizione per entro ciascuna di queste forme. È il dominio tecnico della natura, la fabbricazione di strumenti, il regime di produzione dei beni economici, l'organizzazione sociale, giuridica e politica dei gruppi umani, la lotta per la potenza e l'egemonia degli individui e dei gruppi. Ed è quella stessa unità dialettica che per essere appunto la potenza di tutte le forme, va oltre l'utile e l'economico, distendendosi nel divenire culturale completo, nell'ethos, nell'arte, nel logos⁴⁵.

Il quadro concettuale è chiaro, ed è anche chiaro, per chi conosce Croce, quanto questo quadro sia debitore dell'impianto crociano, pur nella polemica contro la crociana «vitalità». Nel brano citato non compare tuttavia materialmente l'espressione «ethos del trascen-

talvolta ben lieti di affidare deleghe ai competenti) mi sono tornate continuamente alla mente in epoca pandemica. Ho discusso i saggi crociani sulle «previsioni pessimistiche» nel mio *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, il Mulino, Bologna 2005, dove, in un paragrafo su «Storia e preistoria», si leggono anche alcune osservazioni sul rapporto fra De Martino e Croce (pp. 132 sgg.).

45 E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 426 sg.

dimento». Manca però solo l'espressione, perché il nocciolo di ciò che De Martino intende con «ethos del trascendimento» è molto evidente. L'espressione – lo si è già accennato – percorre fittamente la *Fine del mondo*. Una delle sue manifestazioni più pregnanti sta in pagine riunite proprio sotto la titolatura «Occorre partire dall'ethos del trascendimento». In questo caso l'autore con cui ci si confronta non è però più Croce bensì Janet e, di qui, Bergson:

Questa tensione, questo psichismo che oltrepassa l'organico, questo movimento che dalla vitalità va all'umanità, questa forza che può venir meno (*la force et la faiblesse psychologiques* di Janet) non è *la vita*, l'*élan vital*, come parrebbe dedursi da alcuni passi dell'autore (tra il fisico e il morale c'è la vita, ecc.), ma l'ethos del trascendimento, il compito primordiale e inderivabile che appunto fa passare dall'ordine della vitalità a quello dell'umanità cioè della valorizzazione intersoggettiva della vita. La vita come tale è incapace di prender distanza da se stessa oltrepassandosi nella cultura: l'energia oltrepassante che fonda l'umanità è quindi in un *élan moral* primordiale, senza la quale la stessa base vitale, i singoli corpi in quanto corpi, non potrebbero sussistere indenni come singoli corpi umani. La caduta di questo slancio – quali che siano gli eventi somatici ereditari o acquisiti che possono entrare nel condizionamento quando si consideri tale caduta in una prospettiva medico-operativa – è quella patologia della libertà di cui parla Ey, cioè il recedere della potenza del trascendimento su tutto il fronte del valorizzabile, la catastrofe dello slancio valorizzatore⁴⁶.

Verrebbe da chiedere: ma questo benedetto «ethos del trascendimento» *da dove viene?* De Martino risponderebbe senza dubbio opponendo l'illegittimità e forse anche l'ingenuità di una domanda di questo tipo, poiché l'ethos del trascendimento è per definizione – lo abbiamo del resto appena visto – «primordiale e inderivabile». Ed è per questo che nel libro postumo si incontra anche la definizione di «ethos *trascendentale* del trascendimento», kantiana e apriorica

46 Ivi, p. 183.

(*aprioristica?*). Il che salverebbe l'impianto dal pericolo della «storizzazione delle categorie», l'aspra accusa lanciata da Croce al De Martino del *Mondo magico* e da De Martino alla fine sostanzialmente accettata, anche se al prezzo di una difficile abiura. Ma chi avesse posto l'illecita domanda potrebbe restare non soddisfatto dall'assertività della risposta e dal suo carattere dogmatico.

Resta da osservare che l'*ethos* del trascendimento non opera nel *vuoto*, ma nel *pieno* della storia. Il che riporta allo *storicismo* di De Martino. Lo si è già accennato: nella *Fine del mondo* questo storicismo si dilata; dal piano della storia in quanto evenemenzialità storica, in cui la storia «sporge» e deve essere smussata e fatta «rientrare» attraverso l'operatività degli apparati mitico-rituali, esso trascorre al piano collegato ma non identico della «domesticità» del mondo, del suo «appaesamento», della *Heimlichkeit* contrapposta alla *Unheimlichkeit* e alla *Geworfenheit* che De Martino ascrive all'esistenzialismo per lui «negativo» di Heidegger e di Jaspers. Il tema della «domesticità» del mondo è assolutamente ubiquitario⁴⁷: quasi da ogni pagina del libro postumo emerge l'esigenza fortemente sentita di inserire l'operato del singolo nella «multanime» (il termine è ricorrente) attività umana, in una corrente comunitaria dove le ansie e le paure delle singole creature umane, esasperate dall'esistenzialismo e dalla sensibilità esistenzialistica, trovino rifugio e ristoro, in fin dei conti salvezza.

6. E tuttavia la *fine del mondo* rimane ... Essa rimane nel senso che il libro postumo di De Martino è davvero pervasivamente percorso dell'idea della *fine*, dal suo sentimento, dalla sua immagine, con tutto quanto vi gira intorno. Certo, non solo la fine, perché alla fine si accompagnano le apocalissi, che non sono necessariamente nientificazione perché hanno un *escaton*, una «promessa», che mobi-

47 Cfr. M. Massenzio, *Senso della storia e domesticità del mondo*, in «aut aut», 366, aprile-giugno 2015, pp. 39-60.

lizza e dinamicizza il tempo. Ma vi sono anche le apocalissi senza *escaton*, bloccate. Ed è a queste, come sappiamo, che De Martino rivolge la massima attenzione, perché è da queste che egli è massimamente attratto. C'è dentro il suo animo una linea, come una tensione e un gusto, che va in questa direzione. Chi non comprende questo non ha compreso De Martino.

Noi crediamo che *La fine del mondo* sia un libro molto attuale. È dunque un bene che esso circoli di nuovo. È vero, le sue radici stanno in un passato che a qualcuno potrebbe ormai apparire lontano: la Prima guerra mondiale, l'abdicazione dell'Europa dal ruolo di civiltà egemonica, gli anni Venti e Trenta, la seconda guerra mondiale, la bomba atomica, la guerra fredda. Epperò, a parte il fatto che questo passato è vicino e non lontano, per cui le radici di De Martino sono anche le nostre radici, l'impressione è che l'opera postuma costituisca comunque una lettura molto adatta anche al nostro presente, sessant'anni dopo la sua ideazione.

L'epoca moderna – così scrive De Martino pensando al suo mondo – appare caratterizzata da una «acuta coscienza culturale del finire del mondo»⁴⁸. Non possiamo dire così anche noi, oggi, pensando al nostro mondo? Non è anche la *nostra* epoca, l'epoca contemporanea, a essere caratterizzata dal senso acuto della fine di *un* mondo, se non *del* mondo? La sovrappopolazione, lo sfruttamento indiscriminato del pianeta, la sostenibilità o insostenibilità dello sviluppo, i cambiamenti climatici e la crisi ecologica, le migrazioni, adesso la pandemia con i suoi incubi: tutti questi fenomeni epocali mettono l'uomo del XXI secolo, l'uomo di un'epoca ancora senza nome, dinanzi a sfide *schianti*, dalle quali risulta un senso di oppressione. Il mondo globalizzato e massificato toglie il respiro. Bastano le meraviglie della scienza e della tecnica, accecanti come lampi, per ridare fiato? Ragionando su problemi non dissimili Karl Jaspers ha parlato una volta di «ristrettezza del mondo», *Weltenge*. Un mondo che ai

48 E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 71.

nostri progenitori dovette apparire sconfinato sembra oggi piccolo, ristretto, e non esclusivamente in senso geografico. La *Weltenge* prelude forse alla *Weltende*, la demartiniana «fine del mondo»? O dagli equilibri precari del mondo contemporaneo sortirà la *Weltwende*, la «svolta del mondo»? «Equipaggiamento per il futuro» ...

Molto di ciò è avvertito e presagito nelle pagine apocalittiche della *Fine del mondo* di Ernesto De Martino, un libro adatto ai nostri tempi, che va dunque letto e meditato anche nel nostro tempo, ormai già inoltratosi di un passo in un nuovo millennio. La sua pubblicazione in nuova edizione è quindi benvenuta.

LA NUOVA EDIZIONE ITALIANA DELLA *FINE DEL MONDO* DI ERNESTO DE MARTINO

Conosciamo questa nuova versione della *Fine del mondo* di Ernesto De Martino dal 2016, quando apparve, dedicata alla memoria di Daniel Fabre, in una collana della “École des hautes études en sciences sociales” intitolata *Translations*¹: una collana dove sono uscite, in lingua francese, altre opere di notevole importanza per gli studi antropologici e sociali, di autori quali Carl Schmitt e George Herbert Mead, Carl Menger e Harrison C. White. Nel saggio introduttivo, Giordana Charuty ha chiarito quali vantaggi derivano, non solo in termini linguistici e di circolazione internazionale, dal lavoro di “traduzione” di un’opera di tale complessità²: non si passa attraverso

1 E. De Martino, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, Texte établi, traduit de l’italien et annoté sous la direction de Giordana Charuty, Daniel Fabre et Marcello Massenzio, Éditions Ehes, Paris 2016.

2 G. Charuty, «Tradurre» *La fine del mondo*, in E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, a cura di G. Charuty, D. Fabre e M. Massenzio, Einaudi, Torino 2019, pp. 5-29 (in particolare le pp. 28-29).

la ricerca di parole e significati adeguati, di corrispondenze semantiche e lessicali, senza produrre un arricchimento e una trasformazione di profilo interpretativo, che connette tradizioni e contesti culturali differenti. L'edizione italiana, che ora ci restituisce il libro nella lingua in cui l'autore lo aveva scritto, è anche il risultato di questa lunga preparazione, avvenuta tra Parigi e Roma, espressa dal paziente lavoro di analisi e di scavo archivistico dei curatori e dal notevole impegno ermeneutico, testimoniato dai seminari celebrati all'«École pratique» e all'«École des hautes études» fra il 2013 e il 2015³. Certo, è anche l'epilogo di una storia in larga parte italiana (molto italiana, si sarebbe tentati di dire), di cui Charuty e Daniel Fabre offrono, nelle rispettive introduzioni, una ricostruzione precisa e in larga parte condivisibile: una vicenda che cominciò due o tre anni prima della morte di De Martino, intorno all'estate del 1962, quando il libro venne programmato in una nuova collana di «Scienze religiose» della Einaudi, concepita come prosecuzione della «Collana viola»⁴. Che si intensificò intorno al 1965, dopo la morte di De Martino (9 maggio 1965), e che portò, fra defezioni, ritardi e perdite dolorose, alla prima edizione del 1977, sulla quale noi tutti abbiamo conosciuto questi dossier. Una edizione curata amorevolmente da Clara Gallini, ma discutibile sul piano filologico e teorico, oscillante, potrebbe dirsi, fra un eccesso di fedeltà alla lettera di ogni foglio manoscritto e un malcelato disagio verso le tesi che vi erano dichiarate, fino a una presa di distanza che assumeva, nella lunga *Introduzione*, il tono

3 I seminari, condotti dai curatori del volume, discussero tutti gli aspetti preliminari della ricostruzione del testo e del lavoro di traduzione, a cominciare dalla vicenda delle prime edizioni italiane. Cfr. E. De Martino, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, cit., p. 16, nota 23.

4 Per la ricostruzione del contesto editoriale, cfr. E. De Martino – C. Pavese, *La collana viola*, a cura di P. Angelini, Einaudi, Torino 1991.

dell'avvertimento e della dissociazione⁵. Il disagio di Clara Gallini era, d'altronde, quello di molta cultura italiana dell'epoca, impreparata ad accogliere le novità del discorso di De Martino, la rottura di schemi e rigidità che proponeva, l'intreccio inedito fra approcci disciplinari diversi (l'etnologia, la storia, la filosofia) e la fusione – non, come si ritenne, la «contraddizione» – tra situazione storica e condizione umana, tra storia e ontologia⁶.

Ora abbiamo tra le mani un libro diverso, dove emerge in maniera più netta il carattere di opera postuma, incompiuta, della *Fine del mondo*, di «pensiero in movimento» (come scrive Charuty), persino di «journal», di diario o taccuino di lavoro, alimentato da un avvicendamento continuo fra lettura e scrittura, raccolta di materiale letterario e prima o seconda elaborazione di pensieri. Per ricordare le novità principali di questa nuova versione, i quattro capitoli dell'edizione del 1977 (a cui si aggiungeva il lungo *Epilogo*) sono diventati sette, con l'aggiunta di alcuni testi introduttivi e con l'opportuna riproduzione del saggio del 1964 (*Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*) in appendice, quindi con una sostanziale semplifica-

5 «Convivono in [De Martino] – scriveva Clara Gallini – due anime, che a noi appaiono antitetiche, ma che egli credette fino in fondo non solo conciliabili, ma anzi perfettamente sovrapponibili. Si era costruito un suo ordine di coerenze, in cui ritenne di poter accordare istanza storica e istanza ontologica, nell'impossibile tentativo di far combaciare trascendentalizzazione dello storico e storicizzazione del trascendentale» (C. Gallini, *Introduzione*, in E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 1977, p. XXXVI). La successiva edizione del 2002, curata da Clara Gallini e Marcello Massenzio, portava una nuova introduzione, molto diversa dalla precedente nella impostazione e nel giudizio.

6 D. Fabre, *La controversa ricezione de «La fine del mondo»*, in E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, cit., pp. 48-49.

zione dell'architettura dell'opera. L'ordine dei paragrafi è stato notevolmente ristrutturato, sulla base del regesto prodotto da Roberto Pàstina nel 1990 (dopo il primo lavoro di Eugenio Capocasale) e dell'archivio digitalizzato curato da Gino Satta. Sei testi sono inediti (fra i quali tre, molto importanti, su Benedetto Croce nel capitolo sesto) e diciassette, ora inseriti nel corpo della ricerca, erano precedentemente apparsi nell'edizione degli *Scritti filosofici* del 2005 curata da Pàstina⁷. Inoltre i curatori hanno scelto di eliminare molte schede senza commento, di ridurre le diverse redazioni di un singolo testo, di riportare le bibliografie nelle note a pie' pagina. Scelte coraggiose, dunque, che trasformano in misura significativa la disposizione dell'ultima opera di De Martino, riuscendo a produrre un libro più leggibile e comprensibile e, al tempo stesso, più fedele ai propositi dell'autore. Dal punto di vista filologico, si tratta di una circostanza felice e, a ben vedere, abbastanza insolita. Spesso il lavoro di ricostruzione filologica del testo guadagna in rigore ciò che rischia di perdere in termini di linearità e fruibilità. I curatori sono invece riusciti a raccordare le due esigenze ed è auspicabile che ciò consenta di rimettere in circolazione (anche a livello accademico e didattico) questa opera straordinaria di De Martino («un livre très extraordinaire», ha affermato Roger Chartier⁸).

L'importanza di questa ricerca demartiniana non dipende, naturalmente, solo dalla migliore forma editoriale e dalla più raffinata filologia in cui ora viene restituita, ma deriva, per prima cosa, dalla

7 E. De Martino, *Scritti filosofici*, a cura di R. Pàstina, Il Mulino, Bologna-Napoli 2005. Le corrispondenze sono indicate nella nuova edizione alle pp. 581-585.

8 <https://www.college-de-france.fr/site/roger-chartier/Mars-2017Les-pensees-de-la-fin-du-monde.htm>.

stringente attualità del suo nucleo problematico. È un'“opera aperta” inaugurata un sessantennio fa, che ciascuno può tuttora continuare o completare sul margine bianco del foglio e che, per diversi aspetti, sembra condotta nel mezzo del nostro tempo ambiguo e burrascoso. Nella *Premessa* del volume, e in una appassionata intervista che ne ha seguito la pubblicazione, Marcello Massenzio ha insistito sul fatto che, per quanto frammentario e così ricco di stratificazioni, questo libro rappresenta «la somma del pensiero antropologico»⁹ di De Martino e che delinea, come centro unificatore, il progetto di un «nuovo umanesimo» o «umanesimo etnografico»¹⁰. È un punto di straordinaria importanza, forse la chiave d'oro per penetrare nel congegno di questi laboriosi dossier. Come si vede in maniera limpida nel saggio del 1964 su *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, il grande problema dell'ultimo De Martino è diventato la crisi del mondo presente, l'apocalisse della società borghese, che nel famoso scritto sul *Furore in Svezia* aveva assunto il volto conturbante di una violenza gratuita e devastatrice, sintomo e non principio di un malessere profondo e radicale. Proprio questo disagio lo aveva spinto a esplorare il territorio vasto delle apocalissi, incontrandovi il nodo di ogni autentico sapere antropologico, cioè il rapporto fra il Sé e l'Altro, l'incontro necessario e lo scontro, spesso inevitabile, tra identità culturali diverse. La crisi della modernità borghese rimase al centro della sua ricerca, anche quando le indagini lo portarono a studiare l'antico rituale del *mundus* o il cristianesimo primitivo. In questa crisi De Martino seppe indicare, anzi tutto, due rischi e due stra-

9 M. Massenzio, *Premessa (a uso del lettore italiano)*, in E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, cit., p. IX.

10 *L'opera-cantiere di Ernesto De Martino*, intervista a Marcello Massenzio a cura di M. Biscuso, in “Filosofia italiana”, XIV, 2019, 2, p. 141.

de sbarrate: da un lato il relativismo culturale, che è perdita astratta del nostro «mondo culturale», di «questa fortezza» che è il nostro «posto di combattimento»¹¹; d'altro lato l'«etnocentrismo dogmatico», che attribuì anche a Rudolf Bultmann (il quale – spiegò – «si muove nel solco di un rigoroso etnocentrismo dogmatico, e più precisamente nei limiti di un europeocentrismo che, nella misura in cui fa appello al privilegio di un rapporto eccezionale col divino, esclude il confronto tra le umanità e compromette la lotta contro la dispersione delle genti e la molteplicità irrelata delle loro storie corporative»¹²), che rappresenta la chiusura nel confine del Sé, in un eurocentrismo unilaterale e privo di senso critico. La via che De Martino indicava era, appunto, quella di un «nuovo umanesimo», definito anche (con espressione acuta, che converrebbe non tacere o nascondere) un «etnocentrismo critico»: una via, scrisse con espressione forte e riassuntiva, che mira a raggiungere «quel fondo universalmente umano, in cui il “proprio” e l’“alieno” sono sorpresi come due possibilità storiche di essere uomo»¹³; dove il progetto delle grandi visioni del mondo del passato (del cristianesimo, dell'illuminismo, del comunismo), della «unificazione dell'umano», sempre inteso come «compito» e non come «presupposto», torna a essere il centro della riflessione, dentro una civiltà che, oltre la globalizzazione dell'economia e della finanza, non osa più perseguirlo. L'«etnocentrismo critico» determinava l'incontro con l'Altro come «il più radicale esame di coscienza»¹⁴ della nostra civiltà e delle nostre categorie compren-

11 E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, cit., p. 262.

12 Ivi, p. 301.

13 Ivi, p. 321.

14 *Ibidem*.

denti, la messa in discussione e concreta (né relativistica né dogmatica), a partire da sé, del proprio modello di razionalità.

Quando ci accade di parlare di una *filosofia* di Ernesto De Martino, dovremmo sempre ricordarci di questo orizzonte multidisciplinare (l'«umanesimo etnografico»), nel quale il discorso filosofico emerge come un dispositivo teorico, analitico, mobile e flessibile, legato alla ricerca antropologica, dove le “categorie” di volta in volta adoperate (fino al principio trascendentale dell'Ethos del trascendimento) appaiono “funzioni” della concreta indagine. Fin dalle prime esperienze intellettuali, l'autore del *Mondo magico* aveva, d'altronde, violato la maestà delle quattro categorie crociane, “storicizzandole” (come si disse allora) e riportandole nel flusso imprevedibile della vicenda umana; e aveva bensì richiamato il principio kantiano dell'autonomia della persona, ma non anche le forme e le categorie a priori della ragione di Kant, che risultavano anche esse “storicizzate”, concepite come risultato di un “dramma” e non come premessa o presupposto del mondo storico-fenomenico. Tutta la radice kantiana e trascendentale dell'idealismo moderno (di Hegel come di Croce) era stata messa in discussione, per molti versi oltrepassata in un ideale epistemologico differente, nel quale il rischio della presenza ordinava o riordinava anche il valore e la disposizione delle categorie comprendenti. Nella *Fine del mondo* possiamo leggere la continuazione e l'esito non conclusivo di tale ricerca, che forse conseguì il meglio di sé nel dialogo, aperto e ricettivo, ma sempre insoddisfatto e critico, con le correnti più vive del pensiero contemporaneo. Nessuna di esse venne trascurata, ma nessuna venne accolta senza un lavoro interno di corrosione e trasformazione, di adeguamento, potremmo dire, alle esigenze della ricerca intrapresa. Questo vale per

l'idealismo come per il marxismo (per Marx e per Gramsci), ma vale, a maggiore ragione, per l'esistenzialismo, per quello "negativo" di Heidegger e per quello "positivo" di Abbagnano o Paci, da cui pure ritenne di derivare alcuni concetti, ma non senza averne ridefinito il significato. A un certo punto parlò persino di «aberrazione dell'esistenzialismo»¹⁵, per distinguere con nettezza la propria posizione – dove «il mondo è sempre un mondo storico» – dall'idea di un individuo gettato nell'«esperienza zero», come dovesse sempre «ricominciare da capo».

Motivi filosofici di rilievo emergono, per esempio, nel secondo e terzo capitolo di questa nuova edizione, che presentano i dossier sulle «apocalissi psicopatologiche» e sul «dramma dell'apocalisse cristiana». Nel primo di questi capitoli, dove finalmente vengono raccolti e riordinati testi omogenei sulle inchieste di argomento psicologico e psichiatrico, De Martino affrontava, nel corpo vivo della ricerca, il grande tema della *comparazione* tra crisi psicopatologica e crisi culturale, che è al centro del saggio del 1964, quindi il nodo antropologico del rapporto tra morfologia e storia. L'esame della catastrofe degli àmbiti percettivi, della esperienza di dilatazione e restrizione semantica del mondo, gli permetteva di conseguire alcuni risultati decisivi nella indagine generale sulle apocalissi. Come ripeté più volte, la crisi psicopatologica «mette a nudo», cioè rivela, rendendolo visibile e trasparente, il rischio radicale di non poterci essere più in nessun mondo possibile, mostrando il volto estremo del *ganz Andere*, di quella alterità radicale che riposa, implicita e spesso impercettibile, al fondo dei processi storici e culturali. Le apocalissi psicopatologiche, spiegava, indicano «una possibilità permanente, e non

15 Ivi, p. 531.

occasionale, presente in tutte le apocalissi culturali»¹⁶. Non hanno soltanto, perciò, una funzione euristica (come gli capitò di affermare) ma davvero costitutiva del dispositivo teorico della ricerca, perché permettono di “vedere” quel nocciolo delle crisi culturali che, altrimenti, rischierebbe di restare silenzioso e inattingibile all’osservatore. Senza alcun irrigidimento di tipo strutturalistico, anzi con la flessibilità metodologica caratteristica dello storico, De Martino proponeva qui un uso del metodo comparativo molto radicale e fecondo, capace di intersecare approcci disciplinari differenti (la psicologia, l’antropologia, la storia) per ricavare dall’uno ciò che avrebbe consentito di svelare una premessa fondamentale, ma nascosta, dell’altro.

Un discorso analogo dovrebbe essere ripetuto per la ricerca sul cristianesimo antico. Nella evidente incompiutezza, questo capitolo (il terzo della nuova edizione) rappresenta l’epilogo di una parte essenziale di tutta la biografia intellettuale di De Martino, iniziata alla scuola di Adolfo Omodeo e, per altro verso, di Vittorio Macchioro. Anche qui, non solo rispetto a *Naturalismo e storicismo nell’etnologia* ma anche nei confronti del *Mondo magico* il quadro interpretativo appare notevolmente modificato. Se nel *Mondo magico* il cristianesimo indicava il «principio dell’autonomia della persona», il riscatto dal sabato ebraico, il «destino culturale» dell’Occidente, ora l’attenzione di De Martino si volgeva con interesse rinnovato alla prima storia cristiana, con l’aiuto di alcuni classici – Cullmann, Bultmann, Goguel, Schweitzer – e sulla base di una domanda che nel tempo si era chiarificata e che riguardava il destino, diventato più incerto, della modernità europea. Il problema del cristianesimo è ormai legato

16 Ivi, p. 575.

alla doppia sfida della fine del mondo antico e della crisi di cordoglio dei primi fedeli, che si incentra nel lavoro della «comunità rammemorante» e della formazione della chiesa. Nella critica della posizione protestante (in particolare di Bultmann) si avverte ancora viva la lezione dell'Omodeo lettore di Harnack e di Loisy. Nelle pagine che ci ha lasciato, si percepiscono dubbi non risolti, come a proposito della figura di Gesù (dove De Martino oscilla sulle fonti dei primi vangeli, sul nodo della "coscienza messianica", tra la linea di Goguel e quella di Schweitzer e Bultmann), ma chiaro è l'approdo nella nuova visione escatologica, nella paradossia del già-non ancora, nell'apertura dello spazio di operabilità nell'ambito dei tre dispositivi mitico-rituali tratti da Cullmann. Se il dialogo con le opere di Nietzsche non riuscì ad assumere la consistenza che avrebbe meritato, il confronto tra le due posizioni non è del tutto estrinseco, né fuori luogo. Entrambi – Nietzsche e De Martino – collocarono le origini cristiane al centro di una vasta diagnosi sul destino della coscienza moderna, arrivando tuttavia a conclusioni non solo diverse ma, tutto sommato, opposte. Se per Nietzsche la morale cristiana indicava lo svuotamento fatale dell'*Augenblick*, dell'Ora, verso un passato non redento e verso l'attesa escatologica futura (onde lo scuotimento di Zarathustra, in un passo celebre, dinanzi all'immagine della porta carrai); se il genio malefico di Paolo di Tarso era bensì legato a una crisi di cordoglio dei fedeli davanti allo spettacolo inaudito della Croce, ma orientato al risentimento verso la potente vitalità e salute del signore romano; De Martino mostrava come quella apparente privazione di senso e questo superficiale sentimento di vendetta costituissero una riapertura operosa dello spazio intersoggettivo, della prassi costruttrice, di fronte a una crisi lacerante della comunità. Ciò che

Nietzsche aveva inteso come decadenza e principio di ascetismo, diventava motivo di progresso, sia pure di un progresso insicuro e sempre insidiato dalle ombre della crisi. Come nel *Mondo magico*, il cristianesimo denotava il «destino culturale» dell'Europa, ma si rivelava anche come una religione anfibia, dal volto duplice, capace di dischiudere il senso della storia con gli strumenti simbolici e rituali e tuttavia soggetta al pericolo, quasi al contraccolpo, di restringere le difese culturali dell'uomo. Siamo di nuovo al bivio della società borghese: al bivio tra relativismo, dogmatismo che chiude i confini e umanesimo critico. Anche attraverso la riflessione sul cristianesimo, quello che emerge dalla *Fine del mondo* è uno sguardo realistico, complicato, a tratti preoccupato, sugli esiti possibili e aperti dei processi di secolarizzazione e sul significato stesso della laicità moderna.

L'interpretazione del fenomeno religioso rimase al centro della lettura di Marx e del marxismo, che occupa il capitolo sesto della nuova edizione, con il nuovo titolo *Antropologia e marxismo* (nella precedente edizione il capitolo quarto, diversamente configurato, si intitolava *Il dramma dell'apocalisse marxiana*). Il giudizio sul carattere «innegabilmente infantile» della storiografia religiosa marxista, con un riferimento al volumetto *Sulle origini del cristianesimo* di Engels, curato e introdotto da Ambrogio Donini per le edizioni "Rinascita" nel 1953, rinviava a una valutazione che privilegiava nettamente gli scritti giovanili di Marx, e che ne indicava l'errore principale in una linea di pensiero amplificata da Engels e da tutto il marxismo successivo (con la parziale eccezione, come vedremo, del «marxismo riformato» di Gramsci). Già nell'articolo del 1945 su *Marxismo e religione* De Martino aveva enucleato il centro del problema, evidenziando la contraddizione fra «la teoria marxista della religione», per

cui «la religione costituisce un prodotto necessario della condizione di alienazione», e la scelta politica di tendere «la mano al mondo cattolico», quale si era delineata al V Congresso del Pci: aveva perciò invitato a «una totale rimeditazione dei presupposti ideologici» del marxismo, «per ripensarlo liberamente», arrivando a «una profonda revisione di tutta la ideologia nel suo complesso»¹⁷. Parole chiare, come si vede, che anticipavano di un ventennio la linea di riflessione della *Fine del mondo*, che si stringeva nella pagina dedicata a quel passo della *Judenfrage* (presentato dai curatori della nuova edizione nella seconda redazione) dove Marx aveva affermato che la religione è il riconoscimento dell'uomo «auf einem Umweg», «durch einen Mittler». Sul significato dello «Umweg», del giro, della via indiretta, si appuntava la critica di De Martino, che appare come un vero e proprio capovolgimento rispetto al tono ancora feuerbachiano di quella posizione: la vita religiosa, scriveva De Martino, non è un «ritardo dello sviluppo della civiltà», «una perdita di tempo», «un cammino allungato e indiretto», ma è «una mediazione necessaria dell'umano», perché «altro cammino non poteva essere percorso per dischiudere la stessa possibilità della civiltà nel suo complesso»¹⁸. Parole che, ancora una volta, colpivano alla radice la filosofia dell'unico Marx considerato da De Martino, quello giovane e ancora subalterno al pensiero di Feuerbach.

Il ripensamento della tematica religiosa nel marxismo, che in fondo riprendeva un motivo della politica comunista del primo do-

17 E. De Martino, *Marxismo e religione* (1945), in Id., *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, a cura di R. Altamura e P. Ferretti, Nuove Edizioni Romane, Roma 1993, pp. 97-101.

18 E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, cit., pp. 445-446.

poguerra (la «mano tesa al mondo cattolico») e della riflessione dell'ultimo Togliatti¹⁹, trovava uno sviluppo sul piano filosofico, quando De Martino, seguendo la linea delle sue meditazioni, arrivava a confrontarsi con il problema dell'alienazione e, inoltre, con quello della dialettica, nella forma in cui proveniva dalla tradizione hegel-marxista e dall'idealismo italiano. Nella sua lettura, Marx – attraverso il concetto della *sinnliche Welt* – aveva scoperto un carattere fondamentale della civilizzazione umana, ossia la valorizzazione inaugurale dell'economico, ma al tempo stesso aveva nascosto una operazione più originaria, condizione di possibilità – o persino “trascendentale” – anche di quel primo gesto, tecnico e utilitario, di messa in valore: cioè l'energia etica che, sul piano soggettivo, rende possibile in generale ogni trascendimento nel valore. Ancora nella *Deutsche Ideologie*, Marx non aveva osservato fino in fondo che «il *müssen* è un *sollen* trascendentale»²⁰: un *Sollen* che, nella sua dottrina materialista, non giungeva a dichiararsi, restava «vergognoso di sé»²¹, con gravi conseguenze per l'intera concezione della praxis. Tenendo lo sguardo fermo sul Marx giovane, De Martino provò dunque a riformulare la teoria dell'alienazione come perdita della presenza, rischio perenne di un'apocalisse e di un naufragio del proprio mondo culturale e della stessa opera di valorizzazione economica. Lo stesso gesto «inaugurale» della creazione di un ambiente utilitario e artificiale, di uscita dalla “natura”, presupponeva perciò questo bivio morale, nel quale l'energia umana può riuscire a sollevarsi nella civiltà,

19 Si veda, per questo, M. Mustè, *Togliatti e De Luca*, in “Studi storici”, LVI, 2015, 2, pp. 311-324.

20 E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, cit., p. 455.

21 Ivi, p. 464.

attraverso il trascendimento del dato, oppure smarrirsi nell'inerzia. In un brano suggestivo della *Fine del mondo* (ora riportato nel capitolo sesto e che nell'edizione del 1973 figurava nell'*Epilogo*) tornava a chiedersi «qual è l'origine della dialettica»²², ripetendo a questa altezza la domanda che aveva animato le riflessioni di Bertrando Spaventa, di Labriola, dell'ultimo Croce: e rispondeva che la scintilla del movimento dialettico è accesa dall'atto di distinguersi dalla mera vitalità biologica, dunque dal continuo distacco dalla crisi e dalla «follia» («il non esserci più in una storia umana, è la follia»), dall'energia etica che spinge l'uomo oltre il nulla.

A Gramsci è dedicato, nel sesto capitolo, un solo frammento, relativo al volume dell'edizione tematica dei *Quaderni del carcere* del 1948 su *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*. Il rapporto fra De Martino e Gramsci meriterebbe di essere studiato in tutto il suo sviluppo, ben oltre questa nota di lettura, come hanno fatto egregiamente Giordana Charuty, Giovanni Pizza, Fabio Dei, Fabio Berardini e altri interpreti. Bisognerebbe ricordare, in primo luogo, gli articoli che De Martino pubblicò nel 1948-1949 su “Quarto Stato” e “L'Avanti”, parte dei quali sono stati raccolti da Roberto Altamura e Patrizia Ferretti in un volumetto del 1993, dove può essere rilevata la sintonia con il “marxismo riformato” di Gramsci²³; quindi occorrerebbe riesaminare gli interventi sul “folklore progressivo”, dalla presentazione di *Letteratura e vita nazionale* nel 1951 alle *Postille a Gramsci*, dal rapporto epistolare con Pietro Secchia all'intervento del 1954 sulla relazione di Arturo Colombi all'Istituto Gramsci. Da tale ricerca emergerebbero i punti di contatto e i moti-

²² Ivi, p. 429.

²³ Si tratta dei già citati *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*.

vi di tensione (forse più questi che quelli) fra la sua idea di etnologia e la considerazione gramsciana del folklore²⁴. Ma questa pagina della *Fine del mondo* lega con decisione il marxismo di Gramsci al giovane Marx e alla filosofia di Croce e coglie (caso quasi unico nel marxismo del tempo) il senso innovativo del progetto di una “filosofia della praxis”, che lo stesso Felice Platone, curatore della edizione adoperata da De Martino, declassava a espediente per non «insospettire la censura»²⁵. Gramsci, scrive De Martino, «inizia effettivamente l’ulteriore approfondimento e sviluppo del marxismo»²⁶. Colpisce, in primo luogo, la scelta dei sei testi trascritti dai quaderni: tutti o quasi tutti centrati sulla critica del materialismo, sul significato attribuito da Gramsci alla scienza sperimentale, sulla «lotta per l’oggettività» e il conflitto «per l’unificazione del genere umano». Anche solo la selezione dei testi dimostra quanto fosse penetrato nel fondo della problematica gramsciana, come avesse individuato con sicurezza i passaggi cruciali di quello che, nell’edizione critica del 1975 a cura di Valentino Gerratana, diventerà il Quaderno 11.

Le due critiche che De Martino rivolse a Gramsci ripropongo, quasi alla lettera, quelle dirette al giovane Marx: da un lato segnalava le residue «ombre mitologizzanti», un finalismo ancora non superato; d’altro lato ripeteva che la praxis di Gramsci «è un semplice presupposto», «che è così perché è così». Anche Gramsci, come

24 Una eccellente ricostruzione in F. Dei, *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all’Unesco*, Il Mulino, Bologna 2018, pp. 95-120.

25 A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino 1966⁴, p. XXIII. Cfr. F. Platone, *Relazione sui quaderni del carcere. Per una storia degli intellettuali italiani*, in “Rinascita”, III, 1946, 4, pp. 81-90.

26 E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, cit., p. 468.

Marx, aveva nascosto e occultato il fondamento etico della praxis. Certo, a differenza di Marx il centro della sua riflessione non era più la valorizzazione inaugurale dell'economico, ma l'azione politica («l'attività politica – aveva scritto nel Quaderno 13 – è il primo momento o primo grado, il momento in cui la superstruttura è ancora nella fase immediata di mera affermazione volontaria, indistinta ed elementare»²⁷). Ma il profilo della teoria dell'egemonia non solo non sanava ma caso mai aggravava, agli occhi di De Martino, il difetto comune del marxismo teorico. Come avrebbero ripetuto molti filosofi contemporanei – a cominciare da diversi esponenti della Scuola di Francoforte –, la filosofia della praxis non sarebbe riuscita a costituirsi senza una fondazione trascendentale, una energia etica più radicale e originaria, dove l'azione soggettiva si trova al confine tra l'essere e il niente, fra la presenza e la sua crisi, tra la parola comunicativa e il silenzio. Tutta la questione dell'Ethos del trascendimento, che De Martino sviluppò negli ultimi anni della sua attività, nasceva, in definitiva, da questa domanda di una giustificazione intrinseca della prassi umana.

Al di là della discussione su questo punto nodale dell'interpretazione del marxismo teorico, nella nuova edizione della *Fine del mondo* deve essere apprezzata, in modo particolare, la ricostruzione dell'intera sezione su *Antropologia e marxismo*. Il capitolo si apre con il dossier inedito su *L'eredità di Croce* (proveniente dal fascicolo 22.6 dell'Archivio), costituito da tre testi molto rilevanti. Già il fatto che la riflessione sull'«eredità» crociana si trovi qui, nella parte della ricerca dedicata al marxismo, dimostra la consapevolezza che De Martino aveva acquisito (anche grazie alla lettura di Gramsci) del rappor-

27 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, p. 1569.

to tra la genesi della filosofia dello spirito e i primi studi che Croce, giovane scolaro di Antonio Labriola, aveva condotto su Marx e sul materialismo storico. De Martino sapeva bene che il pensiero di Croce non è solo un episodio dell'“idealismo” contemporaneo, ma un pezzo della storia del marxismo italiano, in quella prospettiva della filosofia della praxis che restava al centro delle sue domande e dei suoi interessi. Dal dossier su *L'eredità di Croce* emerge però un secondo aspetto, che riguarda il legame tra la filosofia di Croce e l'intera tematica della “fine del mondo”. «Dopo di lui», scriveva De Martino, «occorre ridiscendere agli inferi, non certo per farne la nostra dimora, ma per comprendere meglio di quanto a lui non fu possibile i rischi e le tentazioni che minacciano l'umano e per rendere più efficace quel progetto di “vita sana” che gli stette tanto a cuore»²⁸. E subito aggiungeva che Croce «non ignorava affatto la drammatica esperienza della “disgregazione”»; anzi la aveva meditata e vissuta come pochi altri, come risultava nitidamente dai brani ricordati e trascritti, relativi alla crisi giovanile dopo il terremoto di Casamicciola, alla lettera a Renato Serra dopo la morte di Angelina Zamparelli, all'episodio del generale Gandolfi, poi agli scritti tardi di *Filosofia e storiografia*. Non solo Croce non era, per De Martino, quel filosofo dell'ottimismo che altri avevano vagheggiato, ma il suo pensiero, al contrario, doveva essere collocato al centro della ricerca sulle apocalissi culturali. Esiste un dossier, scriveva in apertura del terzo testo, che ha questo titolo: «Croce e l'apocalissi»²⁹. De Martino raccoglieva, in poche pagine, brani e riferimenti biografici, ma certo aveva presenti le pagine più sistematiche e intense della *Filosofia del-*

28 E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, cit., p. 421.

29 Ivi, p. 423.

la pratica: quelle dove il filosofo aveva illustrato la dialettica della volizione e delle passioni, la costituzione dell'atto pratico sempre insidiato dal rischio della disgregazione, l'idea, insomma, di un soggetto che non è presupposto ma risultato di uno sforzo rischioso, operoso e costante. Così come conosceva le opere storiche e politiche di Croce, nelle quali (a partire dalla *Storia dell'età barocca*) il tema della decadenza occupava il centro della narrazione. Vi erano poi le tarde meditazioni di *Filosofia e storiografia* su «l'anticristo che è in noi» e «la fine della civiltà», puntualmente ricordate da De Martino, dove il contrasto fra progresso e decadenza si stringeva nella dialettica tra vitalità e moralità, fra natura e civiltà. Proprio a quelle pagine estreme egli si indirizzava, nel tentativo di svolgere fino alle ultime conseguenze il motivo dell'energia morale come «potenza unificatrice dello spirito», «governatrice» di tutte le categorie, contrapposta alla forza cruda e selvatica della vitalità: un motivo che Croce aveva toccato con acume, ma senza riuscire, per De Martino, a dipanarlo con la necessaria radicalità. Per questo occorreva «ridiscendere agli inferi» e provare a «comprendere meglio di quanto a lui non fu possibile» il gesto originario attraverso cui l'Ethos può vincere, e nel fatto vince, il pericolo supremo della distruzione apocalittica del proprio mondo.

In questo senso la *Fine del mondo* rappresenta l'epilogo di un dialogo mai interrotto con Croce, che era cominciato, nel 1941, con *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, con il tentativo di fondare l'etnologia come allargamento dell'autocoscienza storica e di definire il primitivo come “prevalenza” della fantasia e della vitalità. Un dialogo che, a partire dall'articolo del 1942 su *Etnologia religiosa e storicismo*, era arrivato al *Mondo magico* e alla discussione sulla presenza e sulla sua crisi, sul carattere, come si disse, “storico” o trascendentale

delle categorie. Anche dopo i documenti pubblicati da Gennaro Sasso, da Pietro Angelini e da altri studiosi, sarebbe opportuno insistere sul fatto che l'autocritica pronunciata da De Martino fra il 1951 e il 1958 non fu affatto ambigua o di facciata, ma costituì un passaggio essenziale della sua biografia intellettuale³⁰. Forse è proprio dalla serietà di quella autocritica che nacque il nucleo filosofico della *Fine del mondo*. La riflessione prolungata sulle obiezioni di Croce (e sulle osservazioni formulate da Paci, Pettazzoni, Eliade e altri) generò una discontinuità nel paradigma epistemologico di De Martino, non nel senso che quelle obiezioni venissero accolte ed egli si convertisse ai principi della filosofia dello spirito, ma nel senso, molto più complesso, che la medesima questione si radicalizzò, arrivando a investire àmbiti e contesti conoscitivi ulteriori e meno ovvi. Non è difficile accorgersi che l'*Ethos* del trascendimento non è più (o almeno non è solo) la "presenza" del libro del 1948 e che il soggetto delle apocalissi culturali non si limita a ripetere il tema della "crisi della presenza" allora elaborato. Nella *Fine del mondo* l'apparato concettuale del magismo «come età storica» è diventato, in primo luogo, il problema del destino della società borghese: non più il passaggio iniziale dal primitivo al culto ma il rischio attuale di regressione della modernità verso il suo fondo di vitalità non valorizzata. Il problema, potremmo aggiungere, non era più quello di "storicizzare" o meno le categorie, ma di ritrovarle come funzioni efficaci nell'indagine concreta sul terreno antropologico.

Per questo motivo, il confronto con Croce tendeva a dislocarsi su un diverso terreno, che culminava nella questione dell'utile come valorizzazione inaugurale e del vitale come sfondo non valo-

30 Si veda la ricostruzione di questo aspetto in M. Mustè, *Il problema delle categorie*, in "Paradigmi. Rivista di critica filosofica", 31, 2013, 2, pp. 19-33.

rizzato. Nei testi ricordati da De Martino nel capitolo sesto, Croce aveva portato a una tensione estrema il rapporto fra i due termini (l'utile, il vitale), rifiutandosi sempre, tuttavia, di distinguerli. Per quanto la prosa suggestiva degli ultimi saggi tendesse a configurare diversamente la loro fisionomia, presentando la volizione utilitaria come il continuo sforzo di superare il fondo oscuro della vita, come una dialettica, perciò, del positivo e del negativo, della civiltà e della barbarie, Croce non arrivò a tradurre questo movimento in una nitida espressione filosofica. I motivi di questo rifiuto erano legati, d'altronde, alla sua concezione della civiltà umana, all'idea che il progresso materiale, operato dalla volizione utile, fosse capace, al tempo stesso, di generare il benessere e di consumare i propri prodotti. Il volto ambiguo e duplice della categoria dell'utile indicava, nella sua prospettiva, l'ambiguità della stessa avventura umana (del "terreno artificiale" di cui aveva parlato Labriola o, come oggi si direbbe, della "tecnica"): per questo il vitale non poteva essere distaccato dall'utile, costituendone piuttosto l'ombra di negatività, il riflesso minaccioso ma aderente alla sua struttura. Nell'ultimo periodo della vita di Croce e dopo la sua morte, proprio questo intreccio fra utile e vitale divenne il problema forse più rilevante e controverso della sua eredità filosofica. Fu certamente il problema di Enzo Paci e, in un senso diverso o addirittura opposto, di Carlo Antoni; e, aggiungendo altri nomi e posizioni, se ne potrebbe tracciare la storia nell'arco di un decennio, fino al libro del 1962 su *Marxismo come storicismo*, nel quale Nicola Badaloni tornava a proporre la distinzione dei due termini che, nel suo giudizio, Croce aveva confuso e sovrapposto. De Martino entrò in questa discussione e, in diversi scritti, ne offrì una soluzione caratteristica, conferendo alla vitalità una certa

autonomia, ora come alterità incapace di trascendersi nel valore, ora come «materia trascesa nella coerenza culturale»³¹, ora come «feticizzazione di una valorizzazione particolare»³². Erano espressioni differenti di un unico disagio, del bisogno di assegnare alla dimensione naturale e vitale una posizione più rilevata nel gioco dialettico tra l'energia etica del trascendimento e la valorizzazione inaugurale dell'economico. Ma è tangibile il travaglio teorico, persino l'incertezza e l'oscillazione, che accompagnava De Martino ogni volta che, su questo punto cruciale, tentava di compiere il passo oltre la lezione di Croce. Da un lato incontrava il problema, che non riuscì del tutto a governare, di definire cosa intendesse per quella vitalità non valorizzata, per quella "natura", che a volte appariva come materia non trascesa nel valore e altre volte come un momento o un modo di presentarsi della "forma" stessa, come un limite interno della civiltà. D'altro lato rischiava di configurare l'utile, cioè la dimensione economica, in termini di sola positività, ripetendo una movenza che aveva caratterizzato la posizione "liberale" di Carlo Antoni. La critica che aveva rivolto a Marx e a Gramsci mostrava qui le sue conseguenze e rivelava le intrinseche difficoltà. Se il momento critico e apocalittico era situato, in senso trascendentale, alle spalle della valorizzazione economica o dell'azione politica (superando così il nucleo essenziale della teoria marxiana dello sfruttamento e di quella gramsciana dell'egemonia), nel conflitto etico più originario tra la presenza e il rischio del suo arresto, appariva inevitabile che l'utile, a differenza della più pessimistica visione crociana, risultasse segnato dalla nota unilaterale della positività. Con l'atto economico l'uomo usciva

31 E. De Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino 1958, p. 17.

32 E. De Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 132.

dalla crisi ed entrava nel terreno costruttivo della civiltà. La lezione dell'esistenzialismo non bastava, in effetti, per venire a capo di questi dubbi e del possibile contraccolpo sul terreno più puro della teoria. De Martino ne era ben consapevole, e anche per questo il suo ultimo lavoro conserva la fisionomia di opera postuma e incompiuta, aperta agli svolgimenti ulteriori che noi, in un tempo diverso dal suo, dovremo provare ad aggiungervi.

LA QUESTIONE DEL SIMBOLISMO CIVILE NELL'ULTIMO DE MARTINO

1. *La fame di simboli nel mondo moderno*

Alla fine del 1959, sul quotidiano *Izvestia* si accese una discussione, occasionata dalla lettera di un operaio della fabbrica di automobili Lichaciov di Mosca, A. Usakovskij, sulla necessità di dare vita a cerimonie sovietiche veramente sentite e popolari per celebrare avvenimenti di particolare importanza nella vita dei singoli e della comunità. Queste cerimonie avrebbero dovuto soppiantare i vecchi riti religiosi, ancora seguiti da molti in Unione Sovietica non tanto per fede quanto per sfuggire, grazie alla loro solennità, al deprimente grigiore delle burocratiche registrazioni di nascite, matrimoni e morti o alla vuotezza delle celebrazioni collettive delle ricorrenze storiche e delle feste civili. De Martino ne fu particolarmente colpito, tanto da riportare integralmente la lettera e da sunteggiarne e commentarne il dibattito da questa suscitato in più occasioni: nella seconda parte dell'*Introduzione* al volume *La religione nell'U.R.S.S.* e nell'articolo *Il palazzo delle nozze*, apparso su un mensile, poi raccol-

to con il titolo *Simbolismo sovietico*, senza le illustrazioni e con alcune varianti, a conclusione di *Furore simbolo valore*¹.

Il tema che vi veniva proposto era quello della necessità di istituire simboli e riti nuovi, adatti alla nuova società che la Rivoluzione d'ottobre aveva creato, per poter «colmare il vuoto che la religione ha lasciato»². Lungi dall'essere «un episodio interno della vita della società sovietica», il dibattito sulla *Izvestia* «tocca una questione che sta al centro del mondo contemporaneo»: quella di «animare l'Occidente con un simbolo di vita più adeguato di quello cristiano», giudicato in crisi irreversibile, «alla civiltà moderna». Un «nuovo simbolo unificatore, più adeguato a quella coscienza umanistica e a quel senso della storia che individuano la civiltà occidentale fra tutte le altre civiltà scomparse o viventi»³. Da questo punto di vista, De Martino pensa dunque il socialismo sovietico – possa ciò oggi piacere o meno – non nel senso della rottura, bensì in quello della continuità con la civiltà occidentale, rappresentando la versione più radicale e conseguente della «coscienza umanistica» e dell'«umanesimo integrale», propri appunto di quella civiltà. È per questo motivo che i simboli proposti dall'Occidente sono «nati morti», perché «escogitazioni da intellettuali», mentre il simbolo non può che nascere da

1 E. De Martino, *Introduzione* ad A. Bausani (a cura di), *La religione nell'U.R.S.S.*, Feltrinelli, Milano 1961, pp. VII-XIX: XII-XIX (d'ora in poi: *Intr. URSS*); Id., *Il palazzo delle nozze. Nuovi simboli e antichi pregiudizi religiosi nella Russia sovietica*, in «Espresso Mese», II, marzo 1961, pp. 58-67, poi col titolo *Simbolismo sovietico*, in Id., *Furore simbolo valore*, Il Saggiatore, Milano 1962 (d'ora in poi: *FSV*), pp. 181-188. Con finezza è stato osservato che nella sezione conclusiva di *Furore simbolo valore* «il simbolismo sovietico appare aperto al “valore”, in polemica contrapposizione alla crisi di valori della cultura nordica o alle pericolose ambiguità della cultura tedesca occidentale», ma originariamente il termine di confronto polemico era l'*Enciclopedia sovietica* (P. Cherchi, *De Martino e il marxismo*, in P. Cherchi, M. Cherchi, *Ernesto De Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Liguori, Napoli 1987, pp. 311-336: 317).

2 *FSV*, p. 185.

3 *FSV*, pp. 185-186.

una «spontanea germinazione di forme di vita individuale e collettiva»⁴, quelle appunto di cui dà testimonianza il dibattito aperto dalla lettera di Usakovskij.

È bene chiarire che in questo contesto il termine “simbolo”⁵ assume un significato assai ampio, come chiarisce De Martino:

In generale, il simbolo culturale è un vibrante ordine unitario di rappresentazioni e di possibilità operative, mediante il quale si rinnova periodicamente l'appello ad un evento memorando di fondazione e di autenticazione, e periodicamente si anticipa un orizzonte futuro, una prospettiva di compiti individuali e collettivi organicamente legata alle origini inaugurali⁶.

A sua volta,

Il simbolo mitico-rituale offre un piano di destorificazione della storia, in cui la origine è riplasmata come inizio esemplare meta-storico, come modello di fondazione e di autenticazione in cui riassorbire la proliferazione storica del divenire, come mascheramento della iniziativa storica nel “come se” della ripetizione rituale di fondazioni inaugurali avvenute *in illo tempore*, e infine come

4 *Intr. URSS*, p. XVIII. Il simbolismo civile della società sovietica è dunque la nuova e diversa forma assunta dalla produzione simbolica popolare, che a cavallo tra gli anni Quaranta e Cinquanta, sotto l'impressione delle gramsciane *Osservazioni sul folklore* e soprattutto della folkloristica sovietica, De Martino aveva teorizzato come «folklore progressivo» in varie occasioni. Sulla questione rinvio a M. Biscuso, *De Martino e Gramsci. Folklore, religione, ethos del trascendimento*, in A. Vigorelli, M. Zanantoni (a cura di), *Gramsci oltre l'ideologia. Letture e interpretazioni (1960-2010)*, Unicopli, Milano 2011, pp. 145-172: 148-156.

5 Non è scopo del presente intervento discutere il significato che De Martino attribuisce a “simbolo” e “simbolico” nel contesto degli studi antropologici, come fa, ad es., C. Gallini, *Ripensando l'autonomia relativa del simbolico*, in R. Di Donato (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*, ETS, Pisa 1990, pp. 129-142.

6 *FSV*, p. 186.

riassorbimento del futuro nel presente del rito, e del presente del rito nella metastoricità del mito⁷.

La tecnica della “destorificazione”, cioè l’istituto magico-religioso⁸, distingue il simbolo mitico-rituale dal simbolo culturale: grazie alla *pia fraus* della destorificazione i momenti critici dell’esistenza sono sottratti all’iniziativa umana e risolti nella ripetizione rituale di quanto è avvenuto una volta e per sempre nel tempo metastorico del mito; l’uomo sta così nella storia come se non ci stesse, e proprio perché le potenze operative dell’uomo non sono riconosciute nella loro qualità di iniziative umane, quelle potenze sono di fatto dischiuse e la cultura come totalità dei valori è resa di nuovo possibile⁹.

Tuttavia, al simbolo culturale

non appartiene necessariamente il carattere metastorico dell’evento di fondazione, cioè l’attribuzione di tale evento alle forze non umane di un nume che operò nell’epoca mitica: e neppure gli ap-

7 E. De Martino, *B₁₂ Simbolo mitico-rituale*, in Id., *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995 (d’ora in poi: *SM*), p. 159. Massenzio ipotizza cautamente che il gruppo di appunti al quale appartiene questo scritto risalga al 1956-57 (ivi, p. 37).

8 «[...] quando prevale il momento tecnico della destorificazione mitico-rituale e l’orizzonte umanistico è particolarmente angusto (ma non mai inesistente!) il termine magia appare più appropriato, quando invece mito e rito appaiono profondamente permeati di valenze morali, estetiche e speculative allora la designazione di religione è certamente più opportuna» (*Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, in “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, XXVIII, 1957, pp. 87-107; ora in *SM*, pp. 75-96: 83).

9 Sull’istituto della destorificazione, cfr. innanzi tutto E. De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, XXIV-XXV, 1953-54, pp. 1-25; ora in *SM*, 47-74, spec. pp. 62-63, ma cfr. anche tutto il volume, comprensivo di importanti inediti e di una illuminante introduzione di M. Massenzio, *La problematica storico-religiosa di Ernesto de Martino: il rimosso e l’inedito*, pp. 7-41. Cfr. anche Id., *Il problema della destorificazione*, in *Ernesto de Martino. La ricerca e i suoi percorsi*, “La ricerca folklorica”, XIII, 1986, pp. 23-30.

partiene necessariamente un orizzonte futuro che metta capo alla soppressione dell'ordine storico e umano¹⁰.

Il simbolismo culturale si rivela quindi comprensivo del simbolismo magico-religioso, che ne è dunque solo un momento, per quanto importante. Come suggerisce il titolo della raccolta in cui è compreso l'intervento che stiamo discutendo, *Furore simbolo valore*, il simbolo, cioè l'«ordine unitario di rappresentazioni e di possibilità operative» profondamente sentito e vissuto da una comunità, appare la risorsa necessaria per superare la crisi (furore) nel valore. In un appunto per *La fine del mondo* questo movimento è riassunto con grande efficacia:

La storia è dialettica di crisi (rischio di perdere la presenza), simbolo (strumento tecnico di ripresa) e valore (potenza unificatrice dell'opera cosciente qualificata). Il senso della storia sta nel passaggio dai simboli mitico-rituali della religione ai simboli mondani (etico-politici, poetici, scientifici)¹¹.

Per poter porre la questione, tutt'altro che semplice, di cosa debba intendersi per “simboli mondani” e, soprattutto, di come essi possano essere efficaci, occorre innanzi tutto interrogarsi sulla natura del cristianesimo, che ha permesso il passaggio dal simbolismo mitico-rituale degli istituti magico-religiosi tradizionali al nuovo simbolismo, integralmente permeato di senso storico e umanistico. Infatti, sostiene De Martino,

Senza dubbio il simbolismo delle religioni tradizionali è orientato in senso metastorico: ma già nel simbolo religioso cristiano comincia ad apparire un evento decisivo che è al *centro* della storia umana, l'avvento dell'uomo-Dio: anzi proprio il cristianesimo ha

¹⁰ FSV, pp. 186-187.

¹¹ E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio, Einaudi, Torino 2019 (d'ora in poi: *FM*²), cap. 3, § 1.2, p. 252.

immerso nella civiltà occidentale un germe umanistico che dilatandosi e fruttificando ha finito col lacerare il suo guscio protettivo, suscitando quel conflitto fra simbolismo cristiano e umanismo che può essere risolto soltanto con la nascita di un simbolismo nuovo, conciliabile con la raggiunta coscienza umanistica e con il sempre più intimamente vissuto «senso della storia»¹².

La storia viene così scandendosi in tre tappe, che rappresentano, almeno nelle società occidentali, il passato il presente e il futuro, un passato ancora residualmente presente nella forma del relitto folklorico, un presente ormai al tramonto e un futuro che si sta avverando: il “simbolismo delle religioni tradizionali”, caratterizzato dall’eterno ritorno, in cui l’istituto della destorificazione si dispiega in tutta la sua forza; il “simbolismo cristiano”, nel quale l’evento di fondazione e autenticazione non è avvenuto nella metastoria del mito, ma nel centro della storia umana, pur svolgendo la funzione propria dell’evento fondatore del simbolo mitico-rituale¹³; e infine il “simbolismo nuovo”, reso possibile dallo stesso simbolismo cristiano, perché è appunto il cristianesimo ad aver dato vita a quel senso della storia che ora si sta definitivamente affermando.

È necessario, si diceva, approfondire, sia pur brevemente, il tema del cristianesimo come punto di passaggio dal simbolo mitico-rituale tradizionale all’umanesimo contemporaneo rifacendosi al testo che per la prima volta lo aveva tematizzato con chiarezza, l’impegnativo saggio *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, accolto poi, con alcune significative integrazioni, in apertura di *Furore sim-*

¹² FSV, p. 187.

¹³ Benché De Martino parli frequentemente di «tradizione apocalittico-eschatologico giudaico-cristiana», secondo la quale il tempo storico è scandito linearmente lungo la tripartizione “prima della creazione – tra la creazione e il Regno – tempo del Regno”, tuttavia distingue con nettezza le due prospettive: il giudaismo pone nel futuro l’evento centrale della storia, l’avvento del messia, il cristianesimo invece nel passato: cfr. in particolare *FM*², cap. 3, § 3.1, pp. 275-281, in cui si discute del libro di Oskar Cullmann, *Christus und die Zeit* (1946).

*bolo valore*¹⁴, argomento che sarà uno dei temi portanti della successiva ricerca condotta nella *Fine del mondo*¹⁵.

Innanzitutto, il simbolo cristiano «ha assolto la fondamentale funzione culturale di mediare per l'occidente il senso della storia». Certamente, al pari delle altre religioni, il cristianesimo protegge la presenza dal rischio esistenziale di non poter più operare e di non più esserci, reintegrandola mediante la destorificazione mitico-rituale; ma, a differenza di quelle «fa apparire la coscienza del tempo e della storia nel cuore stesso del suo simbolo mitico-rituale». Il sacrificio dell'Uomo-Dio è infatti un evento storico al centro del divenire, di un processo escatologico che si attua nel tempo.

Se la civiltà occidentale si è guadagnata nel corso della sua storia una egemonia fondata sulla potenza del mondano operare, se un umanesimo fiducioso ed entusiasta è venuto sempre più intensificando la sua straordinaria messe di opere economiche, politiche, morali, artistiche, scientifiche e filosofiche, la conquista di questo primato civile è certamente impensabile senza la nuova esperienza del divenire storico inaugurata dal cristianesimo¹⁶.

Il cristianesimo assume così un doppio volto: uno rivolto al passato, al simbolo mitico-rituale tradizionale, un altro al futuro,

14 In “Nuovi Argomenti”, 37, marzo-aprile 1959, pp. 4-48; poi, con un'ampia integrazione nella conclusione, in *FSV*, pp. 13-64. Sull'argomento, cfr. C. Milaneschi, *Ernesto de Martino e il Cristianesimo*, in “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, L1, 1985, pp. 237-259, con *Appunti sul Cristianesimo* inediti, pp. 255-259; M. Massenzio, *Religion et sortie de la religion. Le christianisme selon E. De Martino*, in “Gradhiva”, n. 28, 2000, pp. 23-31; poi ripreso, con modifiche, in Id., *La religione cristiana vista da Ernesto De Martino*, in C. Gallini (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Liguori, Napoli 2005, pp. 131-145.

15 Cfr. la prima, “Le esigenze della ragione storica”, e l'ultima, “Dalla metastoria alla storia”, sezione del terzo capitolo, “Il dramma dell'apocalisse cristiana” dell'opera postuma demartiniana: *FM*², rispettivamente pp. 249-263 e 301-309.

16 *FSV*, p. 49.

all'umanesimo storicistico. «Ciò che, in virtù del simbolo cristiano, progredisce nella storia è in ultima istanza un piano di annientamento della storia, una promessa di cancellazione del divenire». La incarnazione di Cristo è, infatti, un evento storico avvenuto “una sola volta”, ma il suo privilegio è così «decisivo» che nulla di veramente nuovo può accadere “dopo” di esso. «Per questa via il mito di Cristo al *centro* della storia torna a configurarsi come un *mito delle origini*, da iterare nella liturgia e da rivivere nella vicenda sacramentale»¹⁷. Storicità e destorificazione si congiungono insieme: ciò che viene ripetuto e rivissuto nel rito cristiano non è l'epoca inaugurale del mondo, come nelle religioni tradizionali, ma l'evento che sta al centro della storia, il quale tuttavia è l'origine della salvezza; in questo modo il *centro* si converte paradossalmente «in *origine*, l'origine nell'*annunzio della fine*, e l'annunzio della fine nel calendario liturgico dominato dalla *ripetizione* destorificatrice»¹⁸.

Dall'altro lato, il cristianesimo ha alzato «il velo sulla storicità della condizione umana»¹⁹, e la coscienza della storicità dell'umano operare è per De Martino irreversibile: «il passaggio dal simbolo mitico-rituale all'umanesimo storicistico dispiegato può effettuarsi una sola volta, salvo che non si cerchi di “dimenticare”, alimentando in tal modo una fede artificiale, inautentica e sostanzialmente irrispettosa della stessa grandezza storica del cristianesimo». Così il cristianesimo, non solo ha svolto questa «alta funzione pedagogica nella storia culturale dell'occidente», ma ha costituito altresì «il principio dell'agonizzare di tutti i simboli mitico-rituali e di tutti gli orizzonti numinosi»²⁰.

17 FSV, p. 50.

18 FSV, p. 51.

19 FSV, p. 49.

20 FSV, p. 51. Cfr. anche l'appunto, probabilmente coevo alle pagine che andiamo commentando (cfr. SM, p. 37), intitolato *A₁₂ Destorificazione*, in cui si legge: «quando la storia acquista il suo valore autonomo, allora non soltanto il Cristianesimo, ma la stessa vita religiosa entra in agonia, e nasce la grande

Le conseguenze di tale processo sono estremamente importanti e De Martino ha il merito di delinearle con nettezza:

il sacro è entrato in agonia e davanti a noi sta il problema di sopravvivere come uomini alla sua morte, senza correre il rischio di perdere – insieme al sacro – l'accesso ai valori culturali umani, o di lasciarci travolgere dal terrore di una storia cui non fa più da orizzonte e da prospettiva la metastoria mitico-rituale. L'alternativa fra umano e divino, che travaglia tutta la storia delle religioni, e che col Cristianesimo è entrata in un drammatico processo di maturazione, si pone oggi nei termini di una decisione attuale, alla quale non possiamo sottrarci. Il «sacro», nei modi tradizionali di un orizzonte metastorico articolato in un nesso organico di miti e di riti, non costituisce una esigenza permanente della natura umana, ma una grande epoca storica che in direzione del passato si perde nella notte delle origini e che giunge sino a noi, eredi della civiltà occidentale: ma per amplissima che sia questa epoca è certo che ne stiamo uscendo, e che il suo tramonto si sta consumando dentro di noi. Il rischio della crisi esistenziale, la esigenza di simbolismi protettivi e reintegratori appartengono certamente alla condizione umana e quindi anche alla civiltà moderna: ma la tecnica dell'orizzonte metastorico è diventata inattuale, onde la civiltà moderna è impegnata ad ordinare una società e una cultura il cui simbolismo esprima il senso della storia e la coscienza umanistica, senza ricorso alla ambigua politica dei due volti²¹.

Tali simboli, tuttavia, non potranno essere “miti” nel significato proprio del termine, perché il mito rinvia necessariamente al rapporto col numinoso e quindi è momento del complesso simbolico mitico-rituale. In luogo di parlare di “mito” per designare ciò che permette di superare la situazione critica e aprire al valore, De Martino suggerisce piuttosto di parlare crocianamente di «*ethos* della pre-

alternativa o di “tornare al Cristianesimo” liquidando lo storicismo (ma come può essere questo possibile?), o di prendere coscienza di un simbolismo civile, conciliabile col senso della storia e con l'umanesimo integrale» (*SM*, p. 124).

21 *FSV*, p. 53.

senza nel mondo, energia morale che fonda la civiltà e la storia»²²; e poi, se si vuole dare rilievo al momento del simboleggiare come tecnica che permette il passaggio tra crisi e valore, si potrà sottolineare la necessità che l'uomo ricorra a «vibranti quadri energetici in cui il passato si ricapitola e l'avvenire si ridischiude in una prospettiva piena di senso che toglie dall'isolamento e dalla dispersione». Ma qui l'argomentazione di De Martino si fa meno limpida, perché *ethos* del trascendimento e simbolismo culturale non sono la stessa cosa, essendo il primo la spinta che, agendo nella crisi – come questo possa avvenire, non è qui oggetto d'indagine –, permette appunto di superarla, e il secondo, il simbolismo, lo strumento tecnico che consente all'*ethos* di non essere mero conato, ma efficace energia valorizzatrice. Ciò che importa per la nostra indagine è tuttavia quanto si legge subito dopo: «l'esigenza che oggi più si avverte è [...] la determinazione di come il simboleggiare possa rendersi compatibile con la coscienza umanistica e col senso della storia», e quindi quali siano i «simboli legittimi» e quali i «simboli illegittimi del mondo moderno, sopravvivenze arcaiche e neoformazioni di compromesso»²³.

Ai simboli, infatti, non si può rinunciare, perché il simbolismo svolge una funzione «non surrogabile» all'interno delle società umane²⁴. Il mondo moderno ha «fame di simboli»²⁵, come mostra il dibattito avviato dall'operaio A. Usakovskij, che ha avuto il merito di gettare luce sulla «coscienza simbolica germinale» affiorante in Unio-

22 FSV, p. 55. De Martino si riferisce a B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari (1938) 1939³, ora in "Edizione Nazionale delle Opere", Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 50-53. Di questo paragrafo, intitolato "La vita morale", del primo capitolo egli riporta i passi più significativi in un appunto tardo (Archivio Ernesto de Martino, d'ora in poi: *AdM*, 22.6, 7) e a esso si riferirà più volte nei suoi scritti.

23 FSV, p. 55.

24 *Intr. URSS*, p. XVIII.

25 FSV, p. 59.

ne Sovietica²⁶: «se l'umanesimo moderno – scriveva De Martino chiudendo *Il palazzo delle nozze* – non ci consente di gustare più il pane eucaristico, resta pur sempre il dato umanistico insopprimibile che l'uomo non vive di solo pane»²⁷.

2. Sentieri interrotti: culto del littorio, religione della libertà, mito dello sciopero generale

Molte sono le domande che andrebbero poste a queste pagine. Prima di porle, sarà però necessario un lungo percorso per acquisire tutti gli elementi della questione. In primo luogo occorrerà soffermarsi sui tentativi inadeguati di simbolismo civile che De Martino discute nel saggio sul simbolismo sovietico, la religione della libertà di Benedetto Croce e il mito dello sciopero generale di Georges Sorel. È infatti a questi tentativi che negli ultimi anni di attività De Martino ha rivolto la sua attenzione e la sua critica, mentre non ha più prestato attenzione al tentativo del fascismo di creare, e di presentarsi come, la religione civile o, meglio, la religione politica²⁸ in

26 *Intr. URSS*, p. XIX.

27 *Il palazzo delle nozze*, cit., p. 67. Le ultime tre citazioni sono variazioni della chiusura del testo, a testimonianza del disagio provato da De Martino dinanzi a un problema che gli appariva tutt'altro che avviato a soluzione.

28 De Martino parla di “religione civile” e non distingue tale categoria da quella di “religione politica”, per cui in questo saggio continueremo a usare l'espressione demartiniana anche quando essa appare impropria. Oggi le due categorie sono così distinte da Emilio Gentile: «La *religione civile* è la categoria concettuale entro la quale collochiamo le forme di sacralizzazione di un sistema politico che garantisce la pluralità delle idee, la libera competizione per l'esercizio del potere e la revocabilità dei governanti da parte dei governati attraverso metodi pacifici e costituzionali: la religione civile, pertanto, rispetta la libertà degli individui, convive con altre ideologie, non impone l'adesione obbligatoria e incondizionata ai propri comandamenti. La *religione politica* è la sacralizzazione di un sistema politico fondato sul monopolio irrevocabile del potere, sul monismo ideologico, sulla subordinazione obbligatoria e incondizionata dell'individuo e della collettività al suo codice di comandamenti:

grado di prendere il posto del cristianesimo, tentativo che era invece stato oggetto di un suo travagliato scritto giovanile. E tuttavia anche a questo si dovrà concedere un sia pur breve spazio.

Come è ormai noto dalle ricerche condotte sulle carte d'archivio e sul carteggio con Vittorio Macchioro, tra la fine degli anni Venti e metà anni Trenta il giovane De Martino si impegnò nella stesura di un *Saggio sulla religione civile*, di cui furono redatte due versioni, entrambe non pervenuteci, la prima conclusa e la seconda probabilmente mai portata a compimento²⁹. Nessuna delle due versioni è giunta fino a noi; ci sono rimasti invece degli appunti preparatori della prima stesura, in cui il fascismo è presentato come la religione civile del presente³⁰. De Martino avvertì la necessità di stende-

di conseguenza, la religione politica è intollerante, impositiva, integralista, e vuol permeare di sé ogni aspetto della vita individuale e collettiva». Gentile opportunamente aggiunge che nella realtà storica le manifestazioni della sacralizzazione della politica non aderiscono rigidamente a tale modello binario e mostrano un'ampia varietà (*Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari [2001] 2007, pp. XIX-XX).

29 Secondo Riccardo Di Donato, che per primo ha studiato il carteggio con Vittorio Macchioro, le due stesure risalgono al 1934 e al 1936 (*I greci selvaggi*, manifestolibri, Roma 1999, pp. 139-157: 148-151). L'indicazione 1934 deve tuttavia essere intesa come anno di conclusione della stesura della prima versione, che fu dattilografata e inviata, tra gli altri, a Raffaele Pettazzoni. Cfr. ora lettera a V. Macchioro, post gennaio 1934, le lettere a R. Pettazzoni, del gennaio e la risposta di Pettazzoni del 28 febbraio 1934, che sconsiglia De Martino di presentare il saggio al concorso per la docenza nelle Scuole superiori (in *Le intrecciate vie. Carteggi di Ernesto de Martino con Vittorio Macchioro e Raffaele Pettazzoni*, a cura di R. Di Donato e M. Gandini, ETS, Pisa 2015, rispettivamente pp. 40, 140, 141, 142).

30 Si tratta di un ampio manoscritto, catalogato AdM, 1.6, che è stato trascritto, ordinato e studiato da E.M. Capocasale, *Gli appunti inediti giovanili di Ernesto de Martino per un «Saggio sulla religione civile»*, Tesi di dottorato in Scienze antropologiche e analisi dei movimenti culturali, Istituto Universitario Orientale di Napoli, a.a. 1997-1998. Sul *Saggio sulla religione civile*, oltre alle lettere a Macchioro e ai *Greci selvaggi* di Di Donato, sopra citati, cfr. soprattutto

re una seconda versione dopo l'abbandono del fascismo, al quale aveva convintamente aderito, e l'apertura alle ragioni dell'antifascismo maturata dopo il trasferimento a Bari e la frequentazione del circolo di giovani che si era formato intorno a Villa Laterza e a Benedetto Croce³¹.

Si tratta di un testo in cui comunque De Martino raggiunge *risultati* o conferma quanto già pensato nella tesi di laurea e nel saggio sul *Concetto di religione* che da quella deriva, e mostra *esigenze* che non verranno più meno. Tra i *risultati* vi è la convinzione che la religione non è idealisticamente rappresentazione mitica non ancora adeguata al concetto, né irrazionalisticamente pura prassi, bensì complesso mitico-rituale, in cui nessuno dei due poli può difettare³²;

G. Sasso, *Ernesto De Martino tra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2001, pp. 79-113; e R. Alciati, *La religione civile di Ernesto de Martino*, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", LXXXV, 2019, 1, pp. 285-317. Per la contestualizzazione biografica della stesura del *Saggio sulla religione civile*, con particolare riferimento alla militanza fascista e al rapporto con Macchioro, cfr. G. Charuty, *Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, FrancoAngeli, Milano 2010, pp. 88-141. Non è chiaro quale struttura assunse la prima versione: tra le diverse scalette presenti nel manoscritto, cfr. quella di *AdM*, 1.6, 5, in cui a un Proemio e a un Prologo, nel quale si sarebbe discusso dell'esperienza religiosa, del cristianesimo e della religione civile, seguiva la terza parte dedicata al «Fascismo come religione civile». La struttura della seconda versione è invece ampiamente descritta nella lettera a V. Macchioro dell'8 aprile 1936: a una parte teorica sarebbe seguita una parte storica (*Le intrecciate vie*, cit., pp. 66-68).

31 Cfr. E. De Martino, *Allora Croce era con noi*, in "Avanti!", 15 aprile 1949, p. 3; V.S. Severino, *Ernesto de Martino nel circolo crociano di Villa Laterza: 1937-1942. Contributo a una contestualizzazione politica de* Il mondo magico, in "La Cultura", XL, 2002, 1, pp. 89-106.

32 In una delle scalette del manoscritto per il *Saggio sulla religione civile* si legge: «Rapporto circolare fra teoria e prassi religiosa» (*AdM*, 1.6, 19). Evidentemente De Martino intendeva sviluppare un tema già lucidamente individuato nella tesi di laurea: «Mito e culto sono momenti eterni e correlativi dell'esperienza religiosa, e considerarli al di fuori del loro rapporto equivale a

e l'aurorale riconoscimento che l'istituto della destorificazione, anche se ancora non chiamato così, è il momento fondamentale della religione³³. Tra le *esigenze* la questione di quale volto potrà assumere la religione civile in quanto forma di vita religiosa ulteriore rispetto al cristianesimo. Che nella prima versione del *Saggio* tale volto abbia i tratti del fascismo è indubbio, ma è altrettanto vero che già in essa si coglie una tensione significativa tra il particolarismo di una religione civile identificata col fascismo e l'istanza di universalità che la percorre e ne fa l'erede del cattolicesimo³⁴.

renderli inintelligibili. Il mito non è per sé ma per il culto, il culto non è per sé ma per il mito: il mito si prolunga necessariamente nel culto, il culto si obiettivizza necessariamente nel mito» (cito da R. Di Donato, *I Greci selvaggi*, cit., p. 111). Cfr. inoltre *Il concetto di religione* (in "La Nuova Italia", IV, 1933, 11, pp. 3-7: 6-7), il manoscritto *Mito e prassi nell'esperienza religiosa* (*AdM* 1.7, che potrebbe essere, almeno in parte, lo sviluppo del tema evocato nella su riportata scaletta e quindi far parte del *Saggio sulla religione civile*), e il dattiloscritto *Teoria e prassi nell'esperienza religiosa* (*AdM*, 1.12, che sembra ipotizzare una ricerca di ampio respiro).

33 «La Religione è negazione dello svolgimento. Riti e miti, a distanza enorme di tempo e di luogo, ripetono situazioni in apparenza simili: c'è qualcosa al fondo della religione, che non vuol divenire, che tenta disperatamente di solidificare lo spirito in natura. [...] Ma la religione cerca non soltanto di non divenire, ma anche di fare apparire come non divenuto ciò che in effetti è divenuto» (*AdM*, 1.6, 18). Qualche pagina prima ricorre l'espressione «prassi religiosa metastorica» (ivi, 15).

34 Gli esempi sono diversi; ne scelgo due: ~~«Può sorgere una terza Roma, che sia terza anche idealmente, includendo come momenti superati quella pagana e quella Cristiana? Ma è già sorta, è la Roma fascista. Ma al presente io credo che sia nata una terza Religione: quella delle Nazioni moderne [non della Roma fascista! M.B.], la Religione civile»~~ (*AdM*, 1.6, 21; la prima parte del passo è cancellata con un tratto obliquo). All'obiezione che la religione civile fascista non è «supernazionale», De Martino risponde che l'individuo non si lega immediatamente a tutto il genere umano, ma mediatamente «attraverso la società dei fedeli [i concittadini; M.B.], stringendo, cioè, un patto di solidarietà civile con uomini in cui si riconosca un vincolo spirituale comune, un patto fruttuoso che produce opere che possono salvare tutto il genere umano» (1.6,

I motivi per cui De Martino dopo la guerra non fa più menzione del fascismo/religione come oggetto di studio non sono a mio avviso riducibili al comprensibile desiderio di tacere su un passato politico imbarazzante: ancora a metà degli anni Settanta Norberto Bobbio negava che fosse mai esistita una cultura fascista e la stagione degli studi sul fascismo come religione politica era ben lungi da venire³⁵, sebbene alla fine degli anni Trenta fosse iniziata la riflessione sulla sacralizzazione della politica³⁶. A De Martino interessava piuttosto discutere di religione civile o, meglio, di simbolismo civile (chiarirò in seguito la differenza tra le due espressioni), non come oggetto di studio, ma quale forma culturale adeguata al mondo moderno e capace di assolvere il compito storico di sostituirsi al cristianesimo. Da questo punto di vista il fascismo era stata una proposta inadeguata e sconfitta, non essendo stato in grado di soddisfare le esigenze di libertà da quel mondo avanzate³⁷. Apprestandosi a stendere

24). Sasso ha messo ben in evidenza tale tensione, che fu sciolta in seguito in direzione dell'universalismo, «quando il fascismo si mutò in antifascismo» (*Ernesto De Martino*, cit., p. 103, in cui si cita *AdM*, 1.6, 28: «Noi parliamo è vero di “dei” che sono nostri, ma “nostri” in quanto han da salvare tutti gli uomini»).

35 Mi riferisco ai fondamentali studi di Emilio Gentile, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista* (Laterza, Roma-Bari 1993); Id., *Le religioni della politica*, cit., pp. 50-55. Ma la bibliografia è più vasta: indicazioni essenziali proprio nei volumi di Gentile, alle quali va aggiunto il documentato studio di A. Masseroni, *Dal “culto della patria” alla “religione fascista”*, in “Nuova storia contemporanea”, XVIII, 2014, 5, pp. 13-36.

36 Cfr. E. Gentile, *Le religioni della politica*, cit., pp. 84-102.

37 Neppure la religione civile creata dalla Rivoluzione francese sopravvisse alla caduta di questa; per ciò, probabilmente, de Martino non se ne interessò mai, se non in un breve passaggio di *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, nella parte aggiunta in occasione della ripubblicazione, laddove ricorda come essa abbia svolto per la borghesia il ruolo di «“origine” fondatrice e autenticatrice nell'ordine reale» (*FSV*, p. 58). L'unico altro segno di attenzione che mi è stato dato trovare per il tentativo di costruire da parte dei rivoluzionari francesi, in particolare dei rappresentanti della Convenzione nazionale e di

la seconda versione del saggio, nel 1936, De Martino dichiara: «l'orizzonte di un tempo mi è divenuto molto più largo e l'esperienza del diavolo mi ha fatto conoscere meglio Dio», e conclude: «la Repubblica di Dio», cioè la forma civile e politica verso cui l'Europa deve avviarsi, «dev'essere basata prima di tutto sulla libertà, poiché la storia d'Europa è storia della libertà»³⁸. A Macchioro, il quale trae la conclusione che in questo modo egli si accosta «al concetto crociano di liberalismo»³⁹, un De Martino postfascista ma non ancora antifascista scrive di riconoscere che «Noi Italiani abbiamo un grave conto da saldare con la libertà», ma ribadisce che «la giustizia sociale e internazionale» dovrà essere motivo ispiratore della religione civile della nuova Europa quanto la libertà⁴⁰.

Robespierre, una religione civile (o politica?), con il suo complesso simbolismo, è contenuto nel manoscritto giovanile sulla religione civile: «Shintoismo e Paganesimo Romano = Riv. Francese: Aulard le culte de la Raison et le culte de l'être suprême. (1793-1794) Parigi 1892» (*AdM*, 1.6, 28-30 [c'è un salto nella numerazione delle pagine]). Nella storia della sacralizzazione della politica la rivoluzione francese occupa un posto di rilievo (cfr. E. Gentile, *Le religioni della politica*, cit., pp. 40-44). La letteratura sull'argomento è notevole, a partire dai classici studi di Aulard e di A. Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, Société nouvelle de librairie et d'édition, Paris 1904. Mi limito a citare M. Ozouf, *La fête révolutionnaire 1789-1799*, Flammarion, Paris 1976; M. Vovelle, *La révolution contre l'Église: de la raison à l'être suprême*, Éditions Complexe, Bruxelles 1988; e J. Le Goff, R. Rémond (dir.), *Histoire de la France religieuse*, III, Ph. Joutard (dir.), *Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine: (18.-19. siècle)*, Seuil, Paris 1991.

38 Lettera di E. de Martino a V. Macchioro, dell'8 aprile 1936, in *Le intrecciate vie*, cit., pp. 66 e 68.

39 Lettera di V. Macchioro a E. de Martino, del 5 (ma la data è errata, essendo risposta alla precedente lettera) aprile 1936, ivi, p. 70.

40 Lettera di E. de Martino a V. Macchioro del 25 aprile 1936, p. 71. In questa lettera De Martino pone ancora sullo stesso piano fascismo e liberalismo, entrambi «un misto di aspirazioni legittime e di palesi deformità»: il primo pone il problema della giustizia sociale e della giustizia internazionale, ma «non parla in nome della libertà»; il secondo parla della libertà, ma la concepisce «senza

Anche quando De Martino diverrà antifascista, non aderirà mai al liberalismo tradizionalmente inteso, perché l'istanza di giustizia sociale si farà avvertire con forza sempre maggiore; e seppure in quello che può essere considerato il manifesto del Partito italiano del lavoro, alla cui fondazione partecipò, egli adopererà la formula crociana "religione della libertà", la intenderà in senso diverso da quello originario, potrebbe dirsi nel senso di un mazzinianesimo profondamente rinnovato e permeato di istanze, sia pur confuse, di emancipazione sociale, adeguato ai tempi di quel «nuovo Risorgimento» che fu la Resistenza⁴¹, i quali richiedevano non solo libertà ma anche giustizia. In questo importante documento, redatto alla fine del 1943 e reso pubblico nel giugno successivo, solo recentemente ristudiato⁴², lo studioso napoletano, che ora si è fatto apostolo della «religione civile della libertà liberatrice»⁴³, distingue il vecchio e ormai inadeguato concetto ottocentesco di libertà, un concetto che potrebbe defi-

umanità e senza giustizia» (ivi, p. 72). Cfr. lettera di E. de Martino a V. Macchioro, dell'8 aprile 1936, ivi, p. 68.

41 [E. de Martino], *La Religione della Libertà*, Centro Studi P.I.L., s.i.l. 1944 (d'ora in poi: *RL*), pp. 1-24: 23. Credo che in questo come in analoghi casi di questi anni la fedeltà di De Martino alla religione della libertà di Croce sia più verbale che sostanziale, pur rimanendo l'idealismo crociano l'orizzonte ultimo di riferimento teorico: troppo diverso è il modo di intendere i concetti di religione, libertà e religione della libertà tra i due.

42 Su questo testo, ora opportunamente ristampato in "Nostos", IV, 2019, pp. 117-136, cfr. G. Charuty, *Ernesto de Martino*, cit., pp. 266-269; R. Ciavolella, *L'etnologo e il popolo di questo mondo. Ernesto de Martino e la Resistenza in Romagna (1943-1945)*, Meltemi, Milano 2018, spec. pp. 181-187; P. Angelini, *L'anno zero di De Martino*, in "Nostos", IV, 2019, pp. 9-49: spec. 26-38; R. Ciavolella, *Trama delle fonti, trama della storia. Rilanciare il dibattito su de Martino e la Resistenza tra studi demartiniani e antropologia storico-politica*, ivi, pp. 61-104: 70-87, il quale mi sembra risponda persuasivamente alle osservazioni di Angelini. Sull'evoluzione politica di De Martino dagli anni Trenta alla fine della guerra, cfr. la puntuale ricostruzione di R. Ciavolella, *L'etnologo e il popolo di questo mondo*, cit., pp. 69-130.

43 *RL*, p. 11.

nirsi “negativo”, per cui lo Stato si limita a garantire la pluralità delle fedi e delle opinioni esistenti, dal nuovo e “positivo” concetto di libertà che «si diffonde ed espande»: lo Stato deve fare opera pedagogica per liberare i cittadini dalle «fedì reazionarie e servili»⁴⁴, promuovere «quel particolare aspetto della libertà liberatrice che si suole chiamare “giustizia sociale”, e che nell’attuale momento storico si configura nettamente con il compito di rovesciare l’ordine capitalistico e di instaurare quello collettivistico»⁴⁵ e, infine, far maturare la «coscienza religiosa», requisito indispensabile per l’edificazione del socialismo⁴⁶.

Il riconoscimento del valore della libertà è dunque, a metà degli anni Quaranta, un dato ormai acquisito⁴⁷ e non verrà più meno durante tutto l’arco del suo diretto impegno politico e anche in seguito. Proprio a causa del riconoscimento del valore permanente della libertà e del suo diverso intendimento come “libertà liberatrice”, De Martino continuerà a confrontarsi con la “religione della libertà”

⁴⁴ *RL*, p. 6.

⁴⁵ *RL*, p. 18.

⁴⁶ *RL*, p. 14. È questo il primo testo in cui De Martino cita Marx, proponendo di fatto una correzione della teoria marxiana della religione, alla quale, resa «mondana», non si può rinunciare. Su questo aspetto De Martino sarà ancora più chiaro in uno scritto del 1944, *Marxismo e religione*: cfr. il passo riportato *infra*, nota 87. Cfr. inoltre la lettera a Tommaso Fiore del 21 febbraio 1945, riportata da R. Ciavolella, *L’etnologo e il popolo di questo mondo*, cit., p. 123. Ciavolella sostiene che De Martino poteva trovare una «convergenza significativa» con le posizioni di Giusto Tolloy, fondatore del Pil, il quale traduceva il marxismo in una nuova mitologia (ivi, pp. 188-191).

⁴⁷ La nuova religione della libertà è «democraticamente fondata» (*RL*, p. 3); essa combatte «col metodo della libera gara e della libertà» le altre fedi religiose (*RL*, p. 4), senza ricorrere alla «compressione delle coscienze» (*RL*, pp. 7-8). Una posizione certamente diversa da quella intollerante e totalitaria della prima versione del *Saggio sulla religione civile*.

e a ritornare sulla «serena e razionale prosa»⁴⁸ della *Storia d'Europa*, dove Croce aveva appunto avanzato la proposta di leggere la storia europea del diciannovesimo secolo all'insegna della lotta della religione liberale contro le diverse e opposte religioni del cattolicesimo e del comunismo⁴⁹.

Ma torniamo agli anni della piena maturità. In *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, lo studioso napoletano mette

48 «Un pomeriggio del giugno 1958 stavo rileggendo nel mio studio certe pagine della *Storia d'Europa* di Benedetto Croce, e la loro serena e razionale prosa andava quasi ricomponendo nel mio animo i pensieri e le confidenti speranze della prima lettura, quando il campanello di casa suonò [...]» (*Magia e occultismo nella Germania di Bonn*, in *FSV*, p. 171). Era un professore tedesco, impegnato nella lotta contro le sopravvivenze della magia nella Repubblica federale. Nel passo sono da rilevare almeno due aspetti: che sia vero o no l'episodio, tuttavia è netta la differenza tra la serenità di chi, come Croce, confida che il negativo sia sempre momento dell'affermarsi del positivo, in una storia che non può non costituire progresso (la storia «è opera e attualità dello spirito», B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Laterza, Bari 1932, p. 14, e «il male», che sostanzialmente coincide con l'illibertà, «finisce per servire da stimolo» al bene, per cui lo spirito «sempre ristabilisce le condizioni sociali e politiche di una più intensa libertà», B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 57), e chi invece, come De Martino, sa che la crisi può anche essere senza riscatto, che il negativo non solo non è mai totalmente vinto, ma può sempre bussare alla porta o, più modernamente, suonare il campanello e anche imporsi sul positivo (si legga il finale del saggio: «Una volta Croce contrappose alla follia nazista “la Germania che abbiamo amato”: tuttavia anche la Germania che *non* amiamo forma problema, e sarebbe troppo pericoloso ignorarla, dato che dalla lettura della serena prosa della *Storia d'Europa*, lo squillo del campanello di casa ci può da un momento all'altro strappare», ivi, p. 180). In un passo reso pubblico nella più recente edizione della *Fine del mondo* e intitolato “L'eredità di Croce” De Martino riconosce che «Croce non ignorava affatto la drammatica esperienza della “disgregazione”», ma non ne parlò «per una sorta di carità mascherata di insensibilità» (ma, a mio avviso, ci sono anche precisi motivi teorici, come detto sopra), e rivendica a sé il compito di «ridiscendere agli inferi, non certo per farne la nostra dimora, ma per comprendere meglio di quanto a lui non fu possibile i rischi e le tentazioni che

in guardia gli storici delle religioni dall'accettare come religione ciò che viene presentata con quel nome ma che, a rigore, non lo è⁵⁰. Per Croce, ricorda De Martino citando dalla *Storia d'Europa*, il concetto di religione consiste «in una concezione della realtà e in un'etica conforme», prescindendo dall'«elemento mitologico»⁵¹, che è secondario – il rito non è neppure menzionato –, per cui l'ideale liberale a buon diritto può definirsi “religione”. Al contrario,

l'essenziale e l'intrinseco di ogni religione sta, come si è detto, proprio nella destorificazione mitico-rituale come tecnica mediatrice di determinati orizzonti umanistici, e pertanto mal si attaglia la qualifica di religiosa ad una concezione essenzialmente laica della vita e del mondo.

D'altra parte, lo storico delle religioni non può accettare la definizione crociana di religione, perché in questo caso ridurrebbe il

minacciano l'umano e per rendere più efficace quel progetto di “vita sana” che gli stette tanto a cuore» (*FM*², pp. 421-422). In secondo luogo, dal passo emerge la profonda impressione del libro di Croce sul giovane De Martino, anche se ciò non dovette implicare mai una adesione totale e senza riserve alla “religione della libertà”, prima criticata da un punto di vista fascista (cfr. ad es., *Critica e fede*, in “L'Universale”, IV, 1934, pp. 279-283), poi corretta e integrata dal punto di vista liberalsocialista, populista (nel senso del populismo sviluppatosi in seno al Pil) e infine socialista. Sull'importanza della lettura della *Storia d'Europa* per la maturazione del pensiero filosofico e politico (in senso antifascista) di De Martino ha insistito G. Sasso, *Ernesto De Martino*, cit., pp. 88-89 e 113.

49 B. Croce, *Storia d'Europa*, cit., pp. 9-48. G. Sasso ha mostrato come per Croce le due fedi religiose che si oppongono alla religione della libertà non stanno sullo stesso piano, mostrando il comunismo una «virtù», cioè una capacità di rispondere ai bisogni ideali degli uomini moderni, che il cattolicesimo non ha più (*Ripensando la “Storia d'Europa”*, in *Croce. Storia d'Italia e storia d'Europa*, Bibliopolis, Napoli 2017, pp. 173-225: 191-194).

50 E. De Martino, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, in “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, XXVIII, 1957, pp. 87-107; ora in *SM*, pp. 75-96: 84.

51 B. Croce, *Storia d'Europa*, cit., p. 23.

suo compito a enucleare dal mito una “visione del mondo”, «lasciando fuori dalla considerazione proprio la ierogenesi come tecnica, e oscurando e decurtando in tal modo il processo dialettico della vita religiosa»⁵², che consiste, com'è noto, nel ricorso all'istituto della destorificazione per risolvere i momenti critici dell'esistenza, iterando nel rito quanto è già stato già da sempre risolto nel mito.

Croce rappresenta, dunque, quella «tendenza panlogistica che risolve la religione in una sorta di *philosophia inferior*», l'esatto contrario dell'altra e opposta tendenza, rappresentata da Rudolf Otto, che fa della religione e del sacro una forma autonoma, un *apriori*; per De Martino, invece, la religione è una possibile, ma non l'unica, risposta ai problemi che si presentano nell'esistenza umana. *Apriori*, aggiunge De Martino, è

la potenza tecnica dell'uomo, sia che si volga al dominio della natura con la produzione dei beni economici, con la fabbricazione di strumenti e con la scienza, sia invece che si volga ad impedire alla presenza di naufragare in ciò che passa senza e contro l'uomo⁵³.

La religione, dunque, rientra non nella forma logica o in quella morale, bensì in quella economica, dell'utile⁵⁴, perché è una tecnica volta a proteggere la presenza dal rischio della crisi, tecnica che ha tradizionalmente il suo nucleo nell'istituto della destorificazione. La soluzione crociana che fa della religione «una visione del mondo e un'etica conforme» non appare adeguata, perché manca di quelle ri-

⁵² SM, p. 84.

⁵³ SM, pp. 84-85.

⁵⁴ Esemplare, a questo proposito, il paragrafo terzo, “La vita religiosa come tecnica protettrice di valori”, del primo capitolo di *Morte e pianto rituale nel mondo antico* (1958), Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 36-42. Sull'argomento, cfr. S.F. Berardini, *Ethos Presenza Storia. La ricerca filosofica di Ernesto De Martino*, Università degli Studi di Trento, Trento 2013, pp. 337-345. Di Berardini si legga anche *La religione come pensiero e come azione. Da Benedetto Croce a Ernesto De Martino*, in Id., *Presenza e negazione. Ernesto De Martino tra filosofia, storia e religione*, ETS, Pisa 2015, pp. 43-57.

sorse simboliche, già proprie degli istituti religiosi e auspicabili nel nuovo simbolismo civile, capaci di rivolgersi agli umili e agli incolti e ai loro bisogni. È questa la causa della mancanza di «forza espansiva» che De Martino osserva in un passo di *Simbolismo sovietico*:

Tra i tentativi di animare l'Occidente con un simbolo di vita più adeguato di quello cristiano alla civiltà moderna, vi è quello borghese della «religione della libertà»: ma questa religione mancò di forza espansiva, si venne esaurendo invece di crescere, impigliandosi in contraddizioni sempre più clamorose, e non già per stupidità e grossezza dei cervelli umani incapaci di intenderla, ma proprio per i suoi limiti interni, che sempre più si vennero chiarendo come «limiti di classe»⁵⁵.

Le contraddizioni sorgono dalla pretesa della religione della libertà di costituire l'orizzonte universale della storia, coincidente con lo stesso ideale morale⁵⁶, e al tempo stesso il suo carattere elitario, espressione della visione del mondo di gruppi particolari, che ritengono la soluzione della «questione sociale» un mito e un sogno, al pari della soluzione del mistero dell'universo⁵⁷. Contraddizioni che non si aggiungono dall'esterno al sistema crociano, quali accidenti emendabili, ma a esso sono costitutive. Agli inizi degli anni Cinquanta, De Martino poteva appoggiarsi sull'autorità di Gramsci per segnare il «limite dell'umanesimo di Palazzo Filomarino» nel porre lo spirito all'inizio e non alla fine della vicenda di unificazione del genere umano, facendone cioè il soggetto della storia e non la sua meta, come se la libertà fosse già almeno idealmente acquisita per tutti e non andasse invece realmente conquistata con le lotte di chi ne risultava escluso, le classi subalterne del mondo occidentale e i popoli colonizzati⁵⁸. Negli anni Sessanta, prendendo le distanze da Gramsci, come tra poco si vedrà, De Martino ribadisce la denuncia

⁵⁵ FSV, p. 186.

⁵⁶ Cfr. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 256.

⁵⁷ Ivi, pp. 251-252.

del carattere classista dell'idealismo crociano: esso è la filosofia di «quelle classi per cui lo sfruttamento del lavoro altrui e la conservazione dei loro privilegi hanno più o meno velato» l'esperienza del lavoro e della resistenza della materia, propria invece delle classi lavoratrici⁵⁹. Una tale distanza dall'esperienza del lavoro porta l'idealismo crociano a sostenere che si entri nel circolo della vita dello spirito indifferentemente da qualsiasi punto del circolo medesimo. «Una idea simile poteva nascere soltanto nel pensiero di filosofi “padroni”, per i quali la cultura era sempre un *otium*, e l'economico era in qualche modo attenuato da una folla di “servi” che vi provvedevano liberando in tal modo il loro “signore” per la “vita dello spirito”». Il materialismo storico, invece, incarna il punto di vista di chi ha memoria della fatica dei lavoratori nel trasformare la materia: la grandezza di Marx consiste nell'«aver compreso che, nella vita della cultura, l'economia costituisce la valorizzazione inaugurale, la testimonianza

58 E. De Martino, *Note di viaggio*, in “Nuovi Argomenti”, I, 1953, 2, pp. 47-79; ora in *Sud e magia* (1959), edizione speciale con le fotografie originali di F. Pinna, A. Gilardi e A. Martin e con l'aggiunta di altri testi e documenti del cantiere etnologico lucano, Donzelli, Roma 2015, pp. 228-253: 242. De Martino cita un passo di A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, Einaudi, Torino 1948, p. 142; ora in *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975, p. 1416. Sulla questione rimando a M. Biscuso, *De Martino e Gramsci*, cit., p. 168. Questo limite di Croce verso i subalterni appare ancor più marcato nei confronti dei popoli coloniali, «che zoologicamente e non storicamente sono uomini» (B. Croce, *L'umanità e la natura*, in *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1949; ora in “Edizione Nazione delle Opere”, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 234-236), pagine famose (e famigerate) che De Martino richiama e critica in *Promesse e minacce dell'etnologia*, subito dopo aver comunque ricordato l'asilo trovato da «una piccola parte della gioventù italiana» nelle «severe e serene stanze di Palazzo Filomarino» negli anni in cui «Hitler sciamanizzava in Germania» (in *FSV*, pp. 70-71 e 68).

59 E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini e M. Massenzio, Einaudi, Torino 2002 [d'ora in poi: *FM*^I], § 310, p. 575.

prima che condiziona tutte le altre testimonianze di una vita per il valore»⁶⁰.

Croce era ben consapevole che il grande problema dei nostri giorni è quello di *vivre sans religion*. Pubblicando la lettera del 14 novembre 1914 a lui indirizzata da Georges Sorel, Croce aggiungeva in nota: «io avevo scritto al Sorel che il secolo decimonono, e l'età nostra, era la prima che si provasse a fondare la sua vita civile sopra una base non più religiosa, di trascendente religiosità», ma su una «religione spirituale e puramente umana». Una base difficile ad accettare per molti, tanto che da tale difficoltà si generano fenomeni patologici nella cultura⁶¹. Sorel era d'accordo con Croce.

Come è noto, nelle *Réflexions sur la violence*⁶², l'intellettuale francese aveva sostenuto, nel quadro di una filosofia che mostrava una profonda sfiducia nella capacità della ragione di mobilitare gli uomini all'azione, la necessità che il proletariato si separasse dalla borghesia, respingendo ogni compromesso riformistico, esercitasse in modo intransigente la lotta di classe, ricorrendo alla violenza per distruggere il vecchio ordine, e traesse le energie necessarie all'azione non da ragionamenti, ma da un simbolo, il “mito dello sciopero generale”, capace di aprire la via al socialismo. Un simbolo che doveva avere la valenza e la forza dei vecchi simboli religiosi per poter essere veramente efficace. De Martino cita a tal proposito un passo delle *Réflexions* in cui Sorel concepisce «il simbolo dello sciopero generale in analogia ai miti delle grandi epoche religiose dell'Occidente»: il mito apocalittico del primo cristianesimo predisse una catastrofe che

⁶⁰ *FM*^I, § 349, p. 642.

⁶¹ *Lettere di Georges Sorel a B. Croce*, [pt. 2], in “La Critica”, XXVII, 1929, pp. 114-125: 114; ora anche in G. Sorel, *Lettere a Croce*, a cura di S. Onufrio, De Donato, Bari 1980, p. 205.

⁶² G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, Librairie de «Pages Libres», Paris 1908; *Considerazioni sulla violenza*, con introd. di B. Croce, Laterza, Bari 1909, nuova edizione con aggiunte 1926 (da cui De Martino cita).

non si produsse né le speranze di riforma del cristianesimo di Lutero e Calvinismo si sono realizzate. «Dovremmo con ciò negare – si chiede retoricamente Sorel – l'immenso risultato uscito dai loro sogni di rinnovamento cristiano?»⁶³. Nel pensiero di Sorel i miti assumono il significato di «costruzioni» simboliche, «sistemi di immagini», come «lo sciopero generale dei sindacalisti e la rivoluzione catastrofica di Marx», capaci di mobilitare gli uomini all'azione in quanto sono «energie storiche» e non mere rappresentazioni analizzabili⁶⁴. In questo senso miti e utopie divergono radicalmente: i primi «non sono punto descrizioni di cose, ma espressioni di volontà», che permettono di comprendere i sentimenti e le idee delle masse popolari; le seconde sono invece prodotti intellettualistici, «opera di teorici», proposte di modelli tramite i quali giudicare le società esistenti: «I miti muovono gli uomini a prepararsi alla distruzione di ciò ch'esiste; laddove l'utopia ha avuto sempre per effetto di volgere gli spiriti a riforme attuabili spezzettando il sistema»⁶⁵. Possono promuovere l'azione perché ci fanno «uscire dal presente» e ci rappresentano

63 G. Sorel, *Considerazioni sulla violenza* (1926), cit., p. 136; cit. in FSV, p. 58. Secondo G. Charuty, Sorel sarebbe stato presente nell'universo intellettuale di De Martino fin dagli anni giovanili (*Ernesto de Martino*, cit., pp. 85-87). La studiosa si riferisce, oltre che al carteggio con Armando Forte, al breve appunto in *AdM*, 2.13, 29 (e non 1.37 come da lei indicato a p. 86, nota 55), in cui Sorel compare insieme a James, Blondel, Laberthonnière e Bergson tra gli esponenti della concezione pragmatista della religione. Cfr. anche *Critica e fede* del 1934, cit. *infra*, nota 67. Molto più consistente è tuttavia la presenza attestabile negli ultimi anni: cfr. il dattiloscritto, redatto in vista dell'aggiunta a *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, intitolato *Mito [Renan-Sorel]* (*AdM*, 25.12, 22-31), che contiene *excerpta* da *Feuilles détachées* di Renan (22-24) e dalle *Considerazioni sulla violenza* di Sorel (25-31). Ricordo che l'addenda a *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in cui compaiono le considerazioni su Sorel, si apre con una citazione dai *Feuilles détachées* di Renan (FSV, p. 56, cfr. *AdM*, 25.12, 23).

64 Ivi, p. 24; cit. in *AdM*, 25.12, 25.

65 Ivi, p. 34; cit. in *AdM*, 25.12, 26. De Martino spazia la parola «miti» e scrive «spettettando» in luogo di «spezzettando».

l'avvenire, purché «si tratti di miti che racchiudano le tendenze più spiccate d'un popolo, d'un partito, d'una classe: che [...] diano un aspetto di piena realtà alle speranze di prossima azione, su cui si fonda la riforma della volontà»⁶⁶.

Quella di Sorel è perciò, agli occhi di De Martino, una proposta impossibile, per due motivi: in primo luogo (che anticipo rispetto al secondo argomento) Sorel si contraddice quando sceglie consapevolmente un mito e lo propone «come efficace nel momento stesso in cui ne definisce il carattere immaginario: una contraddizione che non appartiene mai ai simboli autentici di cui si vive»⁶⁷. Il simbo-

⁶⁶ Ivi, p. 136; cit. in *AdM*, 25.12, 27.

⁶⁷ *FSV*, p. 59. Questo argomento già compare nei primi appunti su Sorel presi dal giovane De Martino: cfr. *AdM*, 1.57, 58-61 e 104-106; e in *Critica e fede*: «Vedete Sorel: proponeva alle élites proletarie il mito dello sciopero generale, ma poi ne penetrava tanto bene il carattere di funzione e di mito, da dichiararlo impossibile, come tutti i miti»; concludendo: a Sorel, come ad altri «spiriti tormentati del nostro tempo sfugge una semplice verità: che non c'è altro modo di aver una fede se non quella della contadina bretone. Fin quando si dirà: "io debbo credere in questo mito perché la sua funzione mi è necessaria ad agire in un certo senso", è finita, non c'è nulla da fare. La volontà di credere non ha fatto un solo credente» (*Critica e fede*, cit., pp. 282-283). Sia in *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, sia negli appunti giovanili De Martino fa riferimento a un passo del *Fedone* (114d), in cui il Socrate platonico sostiene la necessità di fare a se stesso «incantesimi» per credere nell'immortalità dell'anima e a questo scopo dichiara di aver tirato in lungo «la mia favola [$\mu\ddot{\upsilon}\theta\omicron\nu$]» del destino delle anime (cfr. anche *AdM*, 1.7, 2, in cui si definisce il passo platonico «la prima apparizione pragmatica del mito»). Il passo del *Fedone* sarà ripreso molti anni dopo in *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*: «La teoria della risoluzione tecnica della vita religiosa non è certamente nuova, se già Platone in un passo famoso del *Fedone* non esitava a considerare il mito delle anime dopo morte un incantesimo per assicurare il fanciullino che in ciascuno di noi si angoschia davanti alla morte» (*SM*, p. 85): è appunto il tema della *pia fraus* della destoricizzazione. Qui si coglie un'oscillazione interessante, un punto critico su cui tornerò nelle conclusioni: o il mito platonico è una narrazione alla quale si vuole credere, ma nella consapevolezza che è appunto solo un racconto, oppure l'«incantesimo a sé stessi» riesce e allora la narrazione è veramente mito.

lo mitico, per così dire, non si sceglie ma si impone a una comunità, che in esso crede – nel senso di “ha fiducia” non di “opina” – di ritrovare la fondazione dell’ordine attuale del cosmo o di alcuni suoi aspetti, in modo che la sua ripetizione agita nel rito consenta di superare il momento critico dell’esistenza⁶⁸.

In secondo luogo, il simbolo dello sciopero generale «non poteva essere un vero simbolo, rivolto com’era unicamente al “futuro”, al “destino”, senza riferimento ad una “origine” fondatrice e autenticatrice dell’ordine reale, come fu la Rivoluzione francese per la borghesia»⁶⁹. Il mito, al contrario, è la narrazione di ciò che avvenne *in illo tempore*, della soluzione della crisi decisa da numi o da eroi, «simbolo inaugurale di fondazione metastorica» che va ritualmente iterato per rendere efficace «l’origine mitica esemplare»⁷⁰. Anche quando,

Riguardo a Sorel, De Martino sostiene la prima alternativa, per cui dal punto di vista dello storico delle religioni il mito dello sciopero generale non è propriamente un mito. Va aggiunto che si tratta di un’obiezione da subito mossa a Sorel. Scriveva Giuseppe Prezzolini: «Un mito allorché appare alla coscienza come mito, non ha più valore attivo; perché sia attivo bisogna che paia vero e non immaginario» (*La teoria sindacalista*, Napoli 1909, p. 239; citato in R. Vivarelli, *Introduzione* a G. Sorel, *Scritti politici*, Utet, Torino [1988] 2017, p. 45).

68 Già nel 1939 De Martino scriveva: «La fede buona non può andare disgiunta dalla buona fede. Ogni calcolata mistagogia del proprio credere, ogni tentativo di riportare in vita il già morto, ogni disarmonia fra il credere e il pensare cade fuori dall’ambito della vera religione» (*Pensieri sulla religiosità*, in “Religio”, XV, 1939, p. 53). Un’attenta ricostruzione del significato di “mito” in tutta la produzione demartiniana si può trovare in R. De Donato, *I Greci selvaggi*, cit., pp. 109-124.

69 FSV, p. 58. De Martino ritrova o riprende questo argomento in un ampio passo, trascritto senza quasi commenti in vista della stesura della *Fine del mondo*, di *Mythes, rêves et mystères* (1957), in cui Mircea Eliade contesta il carattere di “mito” allo sciopero generale, perché progettato «in un avvenire più o meno lontano» e privo di «precedenti mitici». Ben diverso il caso della rivoluzione marxista (*FM*^I, § 230, pp. 421-422).

70 FSV, p. 45.

con il cristianesimo, l'evento inaugurale è posto al *centro* della storia, esso è tuttavia riconvertito «in *origine*, l'origine in *annunzio della fine*»⁷¹. Nulla di tutto questo nel mito dello sciopero generale: alle spalle del proletariato allora, cioè nel 1908, quando apparvero le *Réflexions*, c'era il vuoto, mancava «l'evento storico iniziatore della trasformazione reale», cioè la Rivoluzione d'ottobre, e quindi il «riferimento ad una società reale che è cominciata nel tempo, a partire da una data memoranda»⁷². La Rivoluzione d'ottobre, evento storico al centro della storia umana al pari dell'evento dell'incarnazione di Cristo e, come questo, *origine* di una storia realmente nuova, fu l'episodio che diede «fondazione e autenticazione» alle aspirazioni del movimento operaio, che fino a quel momento ne era privo.

Solo *dopo* tale evento si ponevano le condizioni per la possibilità di un simbolismo socialista, che sul terreno mondano, laico, storico si apprestasse a svolgere nel mondo moderno funzioni analoghe a quello del simbolismo mitico delle religioni tradizionali.

Il mito dello sciopero generale ha tuttavia almeno il merito di indicare la «direzione in cui può trovare un senso accettabile la fame di simboli del mondo moderno [...] il socialismo»⁷³. Infatti, solo una società socialista sembra in grado di creare un simbolismo, necessario alla condizione umana, «compatibile con l'umanesimo integrale». L'esigenza di creare un tale simbolismo nasce all'interno di una «società senza Dio», che non lascia più margine «per l'irrazionale e il metastorico in quanto *ideali*» e che ha fatto giustizia, con la sua stessa salda esistenza, delle «pie considerazioni sulla catastrofe morale e sulla disgregazione sociale che seguirebbero alla morte della religione». La società sovietica ha mostrato, continua De Martino, di saper

⁷¹ FSV, p. 51.

⁷² FSV, pp. 58-59. Cfr. *ivi*, p. 186.

⁷³ FSV, p. 58. Una valutazione molto positiva dello sciopero come «arma del mondo nuovo», cfr.: *FM*², cap. 6, § 4.8, pp. 465-466 (sullo sciopero dei minatori francesi del 1963).

rivolgere la sua lotta contro il sacro anche nei confronti di alcune forme sacrali che si andavano ricostituendo nel suo stesso seno, come il «culto della personalità». Ora, tale società esprime l'esigenza di creare un simbolismo civile in accordo con l'umanesimo socialista e capace di colmare il vuoto delle religioni tradizionali.

Nel quadro della società sovietica, questo simbolismo si appella all'evento fondatore della Rivoluzione d'Ottobre, e alla prospettiva della edificazione socialista, del passaggio dal socialismo al comunismo, della liberazione dei popoli coloniali e semicoloniali, della unificazione socialista del nostro pianeta, della conquista degli spazi cosmici. L'ethos civile che alimenta e sostiene questa dinamica integralmente umana ha in parte già trovato, in parte ancora cerca, i suoi particolari simbolismi atti a dare orizzonte di origine e di destino ai vari momenti della vita individuale e collettiva, in un'epoca definita della storia⁷⁴.

Il discorso di De Martino si arresta qui: non spetta agli «uomini di lettere», scrive concludendo *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, trovare soluzioni al problema di un nuovo simbolismo, ma «alla realtà in movimento»⁷⁵, cioè alla storia e ai suoi attori.

3. *Aspetti mitologici del marxismo e religione del comunismo nella Fine del mondo*

Ad arricchire e complicare il quadro teorico che qui si sta disegnando, in secondo luogo, è necessario prendere in esame, tra i passi dedicati al complesso rapporto tra marxismo e religione nella *Fine del mondo*⁷⁶, le note rivolte a cogliere gli aspetti “mitologici” del mar-

⁷⁴ FSV, p. 188.

⁷⁵ FSV, p. 59.

⁷⁶ Si tratta di un argomento centrale per De Martino, tanto che «In tutti i piani abbozzati [...] per *La fine del mondo* era previsto un capitolo dedicato al “dramma dell’apocalisse marxiana”» (G. Charuty, introd. al cap. 6 di *FM*², pp. 415-420: 415). Sia nella prima che nella seconda edizione del testo, infatti, al marxismo è dedicato un capitolo apposito, rispettivamente il quarto (“Il

xismo e i tratti che sembrano rendere il comunismo una religione politica, ora ben più in rilievo che negli scritti dei primi anni Cinquanta⁷⁷, lasciando sullo sfondo la più generale discussione sui meriti e sui limiti dell'analisi marxiana del fenomeno religioso.

Nei primi cinque fogli dattiloscritti del dossier intitolato *Marx*, recanti il titolo *Apocalisse marxista*⁷⁸, De Martino riprende alcuni testi che gli paiono in proposito assai significativi: *Chiliasmus und Nativismus* a cura di Wilhelm E. Mühlmann, *The Pursuit of the Millennium* di Norman Cohn e *Mythes, rêves et mystères* di Mircea Eliade⁷⁹. In questi tre testi il comunismo sovietico viene presentato come «una nuova religione, professata da milioni di uomini», una religione che nasce da una «radice escatologica» (Mühlmann); un «messianismo rivoluzionario», in cui affiorano «i temi di una salvezza terrestre e collettiva, di un avvento della città celeste sulla terra», di un mondo emerso dopo la battaglia finale contro l'Anticristo «totalmente trasformato e redento, senza più il negativo, i conflitti, le tensioni» del mondo attuale (Cohn); una ripresa e un prolungamento di «uno dei più grandi miti escatologici del mondo asiatico-mediterraneo, cioè il ruolo redentore del giusto (l'eletto, l'unto, l'innocente, il messaggero, e, ai nostri giorni, il proletariato), le cui sofferenze sono

dramma dell'apocalisse marxiana», *FM*¹, pp. 415-462) e il sesto («Antropologia e marxismo», *FM*², pp. 421-471, spec. § 3, «Marxismo e religione», pp. 435-451, e § 4, «Limiti del materialismo storico», pp. 452-471), profondamente ristrutturato per mezzo del reinserimento delle pagine dedicate a Croce e il sostanziale rispetto della successione delle note del dattiloscritto da cui provengono.

77 Su ciò ha insistito in particolare P. Cherchi, *De Martino e il marxismo*, cit., mettendo in rilievo la differenza delle annotazioni destinate alla *Fine del mondo* anche rispetto all'*Introduzione* della *Religione nell'U.R.S.S.* del 1961.

78 Cfr. *AdM*, 22.7, 1-5. Il titolo del dossier è a p. 0; il titolo *Apocalisse marxista* a p. 1.

79 E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus: Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umstürzbewegungen*, Dietrich Reimer, Berlin 1962; N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, Mercury Books, London 1962; M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris 1957.

chiamate a mutare lo statuto ontologico del mondo»: la società senza classi e la sparizione delle tensioni storiche richiamano il mito età dell'oro, arricchito dall'ideologia messianica giudaico-cristiana; la fine assoluta della storia rinvia alla lotta tra il Bene e il Male, «seguito dalla vittoria decisiva del primo» (Eliade)⁸⁰. De Martino riporta ampi passi di questi testi senza commentarli, probabilmente per utilizzarli in un secondo tempo, sia pure in maniera critica e selettiva, nella discussione sugli aspetti ancora mitologici del pensiero di Marx e del marxismo⁸¹.

È possibile, questa la mia ipotesi, che tale materiale dovesse essere accostato a una delle convinzioni filosofiche di Croce ricordate nei due dossier, il primo dei quali inedito⁸², che i curatori della nuova edizione della *Fine del mondo* premettono al dossier *Marx*: la radicale immanenza della storia umana, che non si svolge per realizzare alcun fine precostituito e non raggiunge alcuna fine assoluta. In un testo intitolato significativamente *Croce e l'apocalissi*⁸³, De Martino riassume alcuni saggi del settimo capitolo di *Filosofia e storiografia*, in

80 Cfr., rispettivamente, *FM*², cap. 6, § 3.1 e 3.2, pp. 435-441; *FM*¹, § 230, p. 422 (si tratta della prosecuzione del passo citato *supra*, nota 69). Ne approfitto per correggere un errore di trascrizione: in luogo di «Chi non ricorda [...]» bisogna leggere: «Cohn ricorda [...]» (*FM*², p. 439; cfr. *AdM*, 12.7, 4: «Chon ricorda [...])).

81 Gli studi specifici dedicati al rapporto tra De Martino e Marx e il marxismo, se si eccettuano quelli dedicati a Gramsci, non sono molti; i principali sono: P. Cherchi, *De Martino e il marxismo*, cit.; G. Sasso, *Ernesto De Martino*, cit., pp. 345-357; S.F. Berardini, *Ethos Presenza Storia*, cit., pp. 285-345; Id., *Presenza e negazione*, cit., pp. 59-74. Cfr. anche G. Charuty, introd. ad *Antropologia e marxismo*, in *FM*², pp. 415-420.

82 *FM*², cap. 6, §§ 1 e 2, pp. 421-426 e 426-435. Nei due dossier ci sono almeno altri due temi fondamentali che De Martino tiene presenti per discutere il marxismo: l'ethos trascendentale del trascendimento della vita nel valore, il cui mancato riconoscimento è la ragione di tutte le insufficienze del marxismo, e il rapporto tra natura e cultura, ovvero, in termini crociani, tra vitale/utile e le altre forme dello spirito. Toccare anche questi argomenti eccede di gran lunga i limiti del presente saggio.

particolar modo *L'anticristo che è in noi*, in cui si può leggere che la figura mitica dell'Anticristo non può essere trovata in un uomo, un istituto, una classe o una razza, perché è in noi, in una tendenza della nostra anima a negare i valori stessi. Una tendenza che, quando predomina, produce imbarbarimento e decadenza, dalla quale nasce però una nuova età migliore, perché «la prova durata l'ha resa più esperta, più avveduta e più ricca di forze»⁸⁴.

La storia, quindi, non è la lotta del Bene contro il Male, né la vittoria definitiva del primo sul secondo. Invece la teoria dell'alienazione, che giunge al giovane Marx dalla tradizione giudaico-cristiana tramite Hegel e Feuerbach, è un'ideologia «mitico-religiosa» che «narra il distacco dall'essere assoluto e la successiva reintegrazione umana in esso»⁸⁵. Correttamente intesa, l'alienazione «è un rischio

83 Questo titolo è seguito dall'indicazione: «[cfr. recensione a Spengler; cfr. Mounier] (*AdM*, 22.6, 2); i curatori rendono «cfr.» con «capitolo» (*FM*², p. 423), forse leggendo un improbabile «ch.». De Martino si riferisce alla recensione di B. Croce a Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik*, in «La Critica», XXX, 1932, pp. 57-60, più che alla recensione a *Der Untergang des Abendlandes*, in «La Critica», XVIII, 1920, pp. 236-239; e a E. Mounier, *Le petit peur du XX^e siècle* (1949), ora in *Œuvres*, Seuil, Paris 1962, III, pp. 341-423, che De Martino discute in *FM*², cap. 5, § 1.10, pp. 365-367.

84 B. Croce, *L'anticristo che è in noi*, in Id., *Filosofia e storiografia*, cit., pp. 292-298; ma cfr. tutto il capitolo VII, «Verità ed errore delle previsioni pessimistiche». Cfr. *FM*², cap. 6, § 1.3, pp. 423-426.

85 *FM*², cap. 6, § 4.6, pp. 461-462. Facendo proprie le concezioni di Croce (nel senso che presto sarà chiarito), già nel 1944 De Martino scriveva: «Mentre le religioni tradizionali concepiscono il processo storico come un moto verso un termine ultimo e conclusivo, verso un regno in cui il male sarebbe definitivamente vinto, e la lotta, e quindi la storia stessa, soppresse e annullate, la religione della libertà respinge invece come mitologica questa figurazione e afferma che ogni età storica ha il suo problema concreto di liberazione da certe servitù di cui acquista consapevolezza; e che ogni epoca ha la sua «giustizia» da conquistare, il suo «regno» sofferto e sperato, da attuarsi nel mondo con fatiche umane; e che quindi anche le epoche future avranno i loro travagli e le loro servitù, e quindi la loro «storia della libertà»» (*RL*, pp. 2-3).

ineliminabile della condizione umana»; ciò che è possibile è «soltanto il progresso nella riappropriazione dell'uomo», che non sarà mai integrale: anche «nella società socialista, come in quella comunista, come in qualsiasi altra società storicamente possibile, i rischi di alienazione non sono affatto eliminati, e le contraddizioni e i conflitti assumono nuova forma»⁸⁶. Queste «ombre mitologizzanti» non gravano solo su Marx, ma investono anche il marxismo riformato. Ad esempio, quando Gramsci parla della sparizione delle contraddizioni interne che dilanano la società e della fine della lotta per l'oggettività, «rispunta il tema – di derivazione religiosa, teologica, idealistico-hegeliana – di un processo a termine, e della esauribilità storica della lotta per la oggettività». Neppure la società socialista e comunista, ribadisce De Martino, «sopprimerà una volta per sempre “tutte” le possibili contraddizioni sociali», ma se ne genereranno di nuove mai esperite, di cui si dovrà prendere coscienza e contro cui si dovrà lottare. Né la pianificazione socialista asservirà totalmente la natura e libererà lo “spirito”⁸⁷.

⁸⁶ *FM*¹, § 248, pp. 449-450.

⁸⁷ *FM*², cap. 6, § 4.10, pp. 469-470; cfr. *supra*, nota 46. Alla fine degli anni Quaranta, in una diversa stagione storica e biografica, De Martino respingeva l'accusa rivolta al marxismo di essere una mitologia, qualificando tale accusa «offensiva ideologica scatenata dalla cultura tradizionale contro la classe operaia e il suo moto di liberazione» (*Cultura e classe operaia*, 3. *Il “mito” marxista*, in “Avanti!”, LII, 204, 29 agosto 1948). Ma questa sembra essere una posizione presa nel vivo della lotta politica. Nel testo del 1944, *Marxismo e religione*, poi ripreso col medesimo titolo e in parte ampliato (“Socialismo”, II, 1946, 3, pp. 55-56), De Martino aveva invece sostenuto che il modo di considerare la religione da parte del marxismo-leninismo «non è una teoria della religione» ma «una guida per l'azione, un complesso di regole e di schemi pratici necessari per l'eversione della società capitalistica e l'instaurazione del socialismo». Infatti, al marxista non interessa cosa sia in sé la religione, ma il fatto che la religione «indebolisce nell'oppresso l'impulso alla ribellione» e giustifica «il predominio dell'oppressore». Insomma, il marxismo dà della religione una interpretazione «pragmatica». E concludeva sostenendo che il crollo del cristianesimo confessionale non segna la fine della religione, perché il processo storico «non

Una società socialista o comunista non sopprime il negativo dell'esistenza, non sopprime la storia: non elimina la morte, il dolore fisico, la lotta ma li amputa del loro tratto ierogonico in quanto ricomprende il singolo in una società interamente destinata ai singoli e mobilitata per la singolarizzazione dei singoli, senza privilegi di gruppi. Ma, in primo luogo, occorre chiedersi sempre di nuovo se la edificazione socialista non comporti, sia pure temporaneamente, nuovi tratti ierogonici (culto della personalità, burocrazia, ecc.): e, in secondo luogo, se la soppressione dei tratti ierogonici della società borghese non significhi mai soppressione della crisi esistenziale, e quindi esigenza di una reintegrazione simbolica, sia pure orientata ora verso un simbolismo mondano, umanistico, storico, civile⁸⁸.

Si tratta di osservazioni di grande interesse, che vanno analiticamente discusse. Possiamo individuare due questioni fondamentali, tra di loro intrecciate, che stanno alla base di questa estrema riflessione demartiniana sul marxismo: quale sia la radice della religione, se la divisione in classi della società oppure il rischio di crisi esistenziale connaturato alla condizione umana; se il carattere mitico di alcuni assunti del marxismo e di alcuni tratti storicamente determinati della società socialista sia un limite di quella teoria e di quella società, come hanno affermato i testi appena citati, oppure se sia una dimensione storicamente necessaria, almeno nella fase della lotta per l'edificazione del socialismo, ovvero se sia, più radicalmente, un tratto permanente di ogni società, anche senza classi.

va dalla religione alla scienza, ma da una coscienza religiosa orientata verso la trascendenza e il soprannaturale a una coscienza religiosa orientata verso il mondo nel quale viviamo e la società nella quale lottiamo» (in *Raccolta di scritti apparsi in periodo clandestino sulla stampa di partito*, Partito italiano del lavoro, Roma 1945, pp. 32-35: 34-36). Una posizione che sarà ripresa e radicalizzata nella *Fine del mondo*.

⁸⁸ *FM*², cap. 6, § 3.4, p. 444.

L'aver trascurato l'ethos trascendentale del trascendimento «è il limite del marxismo, la ragione di tutte le sue insufficienze analitiche, come lo scarso rilievo [dato] alla funzione positiva del simbolismo mitico-rituale»⁸⁹, scrive De Martino. Interpretando la religione come *Umweg*, secondo l'espressione della *Judenfrage*, «via indiretta e allungata» nel cammino della storia, il marxismo rischia di suggerire l'idea di una “perdita di tempo” e di intendere la religione come un fattore di “ritardo”, mentre al contrario «la vita religiosa è una “mediazione” necessaria dell'umano nelle società preclassiste e classiste, e rappresenta tanto poco un cammino allungato e indiretto, che – in quel dato condizionamento economico-sociale – altro cammino non poteva essere percorso per dischiudere la stessa possibilità della civiltà nel suo complesso»⁹⁰. Le conseguenze di tale approccio al fenomeno religioso sono evidenti⁹¹. Innanzi tutto il marxismo crede che «una scienza della natura e una scienza della società possano come tali “sostituire” la religione, una volta che la società senza classi si sia realizzata»⁹²; in conseguenza di ciò, la storiografia marxista ha trascurato l'analisi dei momenti critici dei diversi regimi di esistenza sociale storicamente determinata, ha tralasciato la qualificazione della cri-

⁸⁹ *FM*², cap. 6, § 3.7, p. 449.

⁹⁰ *FM*¹, § 247, p. 447.

⁹¹ La testimonianza più chiara dell'inadeguatezza di tale approccio è quella delle scienze religiose sovietiche, che, intendendo la religione come riflesso deformato del mondo reale, mostrano un «innegabile livello di arretratezza» (cfr. *Intr. URSS*, pp. VII-XII). In questo senso De Martino si era già espresso nella recensione alla introduzione di Ambrogio Donini a *Sulle origini del cristianesimo* di F. Engels (“Società”, IX, 1953, 4, pp. 613-615); e ribadisce che è un'«eredità mitica» del marxismo «l'idea che le società religiose vivessero in piena alienazione» (*FM*¹, § 248, p. 450). Sull'«infantilismo» della storiografia religiosa marxista, cfr. infine l'importante passo in *FM*², cap. 6, § 3.3, pp. 441-442.

⁹² *FM*², cap. 6, § 3.7, p. 449. Si confronti la conclusione di *Marxismo e religione*, cit. *supra*, nota 87.

si cui è esposta la presenza, si è inibita ogni seria indagine genetica e funzionale dell'orizzonte simbolico mitico-rituale, ma soprattutto

ha praticamente identificato ogni forma di vita simbolica con il simbolismo religioso, precludendosi sia il problema di una funzione permanente del simbolo, sia quello di un simbolismo laico o civile o umanistico, in quanto erede legittimo del simbolismo mitico rituale in una società socialista o comunista⁹³.

Fermiamoci un attimo e notiamo – è notazione che da tempo andava fatta, ma ora è improcrastinabile – come De Martino adesso non parli più di religione civile, come negli anni Trenta e ancora nei Quaranta, ma di simbolismo civile (o laico o umanistico), per evitare il rischio di confondere le due forme di simbolismo (che poi, a rigore, si possa tener ferma tale distinzione è questione che dovremo affrontare). Il testo prosegue ricordando che la religione consiste in istituzioni storiche che proteggono dalla crisi esistenziale e, poi, chiarisce:

Nelle società il cui controllo tecnico-razionale della natura è minimo e in cui le divisioni di classe riproducono nell'ambito umano la rigidità delle specie naturali, il fronte dell'alienazione sofferta in passato, attuale o possibile [,] assume proporzioni così enormi e le possibilità di emergere come esistenza storica umana sono per gli individui e per i gruppi così ridotte, che la presenza è continuamente esposta alla crisi radicale di perdersi nell'altro da sé, nel tutt'altro dell'alienazione⁹⁴.

Ora, a ben guardare, le due condizioni che sono alla base della genesi degli istituti religiosi, i quali permettono la reintegrazione delle alienazioni, vanno distinte, perché se nelle società antiche e medioevali occidentali, e nei contesti contemporanei particolarmente

⁹³ *FM*^I, § 247, p. 447.

⁹⁴ Ivi, p. 448. Ho ripristinato la punteggiatura del dattiloscritto, che risulta in effetti più intelligibile del testo a stampa (*AdM*, 22.7, 15).

arretrati – si pensi alle plebi meridionali “scoperte” nelle spedizioni etnologiche in Lucania e nel Salento –, si può appunto parlare al tempo stesso di minimo controllo tecnico della natura e di rigide divisioni in classi, non così si può dire del moderno mondo borghese, nel quale la divisione in classi della società si accompagna all'enorme sviluppo delle scienze e delle tecnologie applicate. Il controllo della natura, certamente mai completo, e l'intenso sfruttamento delle sue risorse, la nascita e l'affermazione di psicoterapie efficaci⁹⁵ suggeriscono un declino delle tecniche tradizionali di reintegrazione magico-religiosa già all'interno di una società classista come quella borghese. Da questa osservazione sembra derivare una conseguenza importante: che le due condizioni, il minimo dominio sulla natura e la divisione in classi della società, non sono sullo stesso piano, perché la seconda tanto più incide quanto più incide la prima, ma non viceversa.

Questo, comunque, non significa per De Martino negare la genesi (anche) classista della religione, ma solo affermare il valore permanente della reintegrazione simbolica in qualunque società: una società senza classi potrà soltanto contenere «il negativo dell'esistenza», ma mai sopprimerlo, perché non elimina la morte e il dolore fisico, e perciò avrà un bisogno permanente di reintegrazione simbolica. Mentre però in una società classista tali “sporgenze del divenire” assumono un volto ierogonico (ma più debole nella società moderna), perché tale società non consente ai singoli di ritrovare il senso del loro operare nell'operare di tutti e di ciascuno, ma li lascia soli davanti al negativo dell'esistenza, in una società socialista la spinta a cercare la salvezza nella metastoria degli istituti magico-religiosi viene meno, in quanto tutta la società è impegnata nella protezione dei

⁹⁵ In un appunto non intitolato, forse dell'inizio degli anni Sessanta (cfr. *SM*, p. 37) e quindi coevo alle note sul marxismo che stiamo commentando, la crisi definitiva della destorificazione mitico-rituale lascia posto al simbolismo civile, da una parte, e alle tecniche psicoterapeutiche, dall'altra, quali strumenti di reintegrazione della presenza minacciata da crisi (*SM*, p. 167).

singoli e i singoli sono impegnati nell'operare solidale e universalistico, senza più privilegi tra gruppi umani all'interno di una singola società (dominio di classe) o tra società diverse (dominio coloniale), operare che è tanto più efficace quanto maggiore è il dominio tecnico sulla natura. Da questo punto di vista De Martino sembra non aver dimenticato le posizioni che già un quindicennio prima, nel pieno della lotta per resistenziale, aveva espresso nella *Religione della Libertà*, dove aveva sostenuto, col tono ispirato dettato dall'altezza dell'ora, che la religione civile della libertà sostituiva al motivo degli imperscrutabili disegni della provvidenza divina «quello della società che dà a sé stessa le sue provvidenze: onde il grande sviluppo che hanno preso negli stati moderni le opere provvidenziali (la lotta organizzata contro certe malattie, le assicurazioni contro la invalidità e la vecchiaia, ecc.), mercé le quali è dato raggiungere e modificare una realtà altrimenti inaccessibile allo sforzo individuale isolato»; al pessimismo di una natura umana intrinsecamente guasta e corrotta «il virile e battagliero ottimismo della lotta civile contro il male e l'ingiustizia [...] e in definitiva la edificazione di un mondo migliore, per quel che è possibile nella situazione di fatto in cui versa la società»⁹⁶.

E tuttavia, al netto dell'enfasi retorica del manifesto del 1944, ora è ben più acuta e sofferta la consapevolezza della necessità di una reintegrazione simbolica, al di là del dominio sulla natura per mezzo dello sviluppo della scienza e della tecnica e di un'organizzazione sociale non più basata sullo sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Se nella *Religione della libertà* era parso a De Martino sufficiente opporre ai culti religiosi «il semplice dovere civile, cioè l'esercizio consapevole delle funzioni e dei compiti civili», attribuendo alle feste e ai simboli il ruolo sussidiario «di efficacia sentimentale e di fortificazione della fede»⁹⁷; e all'immortalità dell'anima «l'immortalità dell'opera

⁹⁶ *RL*, pp. 4-5.

⁹⁷ *RL*, p. 3.

mondana, la traccia che, nel piccolo come nel grande, ciascuno di noi lascia nel suo soggiorno nella umana società»⁹⁸; adesso non è più così. La «crisi esistenziale» ha bisogno di «una reintegrazione simbolica» che certo non può esaurirsi nell'esercizio dei compiti civili né nella partecipazione alla festa del 1° maggio; una reintegrazione ben più significativa, se vuole veramente prendere il posto della reintegrazione religiosa.

Questo compito, e veniamo così all'altro aspetto del passo che ci fa da guida nella ricognizione di queste pagine della *Fine del mondo*, è ora assegnato alla società socialista. Il problema si potrebbe sintetizzare in questo modo: da una parte, il marxismo soffre, fin nelle teorizzazioni giovanili del suo fondatore, di aspetti ancora mitologici, aspetti che la società socialista sembra riprodurre; dall'altra, di tali aspetti non si è potuto fare a meno nella lotta rivoluzionaria e non si può fare a meno ancora nei difficili anni dell'edificazione del socialismo. Anzi, si potrebbe aggiungere, come aveva suggerito Gramsci, il marxismo ha dovuto mitologizzarsi per poter parlare alle masse⁹⁹.

Abbiamo già ricordato quali fossero le “ombre mitologiche” del pensiero di Marx e di Gramsci, innanzi tutto l'«idea di una storia fin'ora disumana, e che col socialismo diventerà *integralmente* umana». Questa rappresentazione, come l'altra consimile di un asservimento totale della natura che permetterà allo “spirito” di essere libero per sempre, tuttavia pare giustificata dal fine: «muovere le masse», dare forza propulsiva all'«azione rivoluzionaria»¹⁰⁰. Non un semplice simbolo, dunque, ma un vero “mito” – quella della *restitutio in integrum*, della fine della storia – sembra necessario per l'azione politica di un movimento che intende affidare la trasformazione in senso socialista della società a un soggetto collettivo più universale possibile,

⁹⁸ *RL*, p. 5.

⁹⁹ Cfr., *supra*, nota 58, e *infra*, nota 101.

¹⁰⁰ *FM*¹, § 248, p. 250; *FM*², cap. 6, § 4.10, p. 470.

comprensivo anche degli umili e incolti, seppure sorto in un contesto storico e culturale determinato¹⁰¹. Un mito, va aggiunto, che però non può trarre forza da un evento già accaduto, la Rivoluzione d'ottobre, finché questa non sia appunto accaduta, ma, in questo caso, solo da una fine assoluta della storia – esattamente come il mito dello sciopero generale di Sorel –. Soltanto dopo la Rivoluzione d'ottobre il mito politico può tramutarsi in simbolo civile, non prima.

Tuttavia, De Martino ricorda che anche nella società socialista permangono tratti “ierogonici”, forme di «assolutizzazione naturalistica», dei quali il culto della personalità è solo l'esempio più evidente¹⁰². Si può ritenere che essi siano stati in qualche modo giustificati dall'energia necessaria all'edificazione del socialismo, come all'epoca dei primi piani quinquennali¹⁰³ o della “grande guerra patriottica”, e che ora permangano in una forma non più giustificata, relitti di un passato che doveva passare. In ogni caso le note della *Fine del mondo* rivelano una minore fiducia nella capacità della società sovietica di sconfiggere tali tratti religiosi rispetto a quanto affermato in *Simbolismo sovietico*¹⁰⁴. Il nodo che andava indagato, e che De Martino non

101 De Martino parla della riflessione di Gramsci segnata, tra l'altro, dalla «mitologizzazione» del marxismo «in quanto energia rivoluzionaria concretamente operante in un paese determinato, fra masse in movimento e in un ambiente culturale definito (Lenin, Stalin)» (*FM*², cap. 6, § 4.10, p. 468).

102 Corrispettivi nel mondo borghese di questa “naturalizzazione”, cioè della riduzione di gruppi sociali (proletari) o di popoli (colonizzati) a “oggetti” privati di qualsiasi soggettività, a “strumenti” di fini a loro estranei, sono nel mondo socialista «culto della personalità, burocrazia statale, svalutazione dei sindacati, soffocamento di qualsiasi centro democratico di controllo» (*FM*¹, § 348, p. 641).

103 Cfr. quanto aveva scritto De Martino negli anni Quaranta: i «“piani economici” [...] sembrano in sé molto prosaici e profani, ma [...] intanto richiedono una disciplina collettiva di intenti, un entusiasmo e una fede che ha del religioso» (*RL*, p. 4).

104 Cfr. *FSV*, pp. 187-188.

ebbe, forse, il tempo ma soprattutto l'interesse ad affrontare, era quello del significato dei "miti politici"¹⁰⁵. Nelle religioni politiche, ma in talune occasioni anche nelle religioni civili, questi miti sono "simboli ideologici", perché creano falsa coscienza e consentono o rafforzano l'esercizio del potere da parte di chi ha il controllo di quei sistemi simbolici; e tuttavia fallirebbe chi li spiegasse solo come un inganno perpetrato dai governanti nei confronti dei governati, oppure solo come spontanei autoinganni di questi. Piuttosto essi sembrano affermarsi, radicarsi e durare nel quadro di uno "scambio simbolico diseguale", quando l'interesse dei primi a far accettare ai secondi sacrifici altrimenti intollerabili incontra la necessità dei secondi a dare senso al negativo vissuto e patito fino all'estremo della morte e della devastazione. Come accadde per il culto dei caduti e del milite ignoto che accomunò paesi autoritari e poi totalitari e paesi liberali, *pia* – o, meglio, *impia* – *fraus* a un tempo promossa dalle classi dirigenti per far accettare alle masse mandate a morire l'orrore della Grande guerra, e ricercata e profondamente sentita da chi era

105 Nella produzione successiva agli anni Trenta non sembra che la nozione di "mito politico" possa trovare posto. Il che non vuol dire che De Martino non abbia manifestato un qualche interesse all'argomento: sappiamo, ad es., che lo studioso napoletano avrebbe voluto tradurre per la "collana viola" *The Myth of State* di Cassirer (cfr. lettera di C. Pavese a E. de Martino del 29 luglio 1949, in C. Pavese, E. de Martino, *La collana viola. Lettere 1945-1950*, a cura di P. Angelini, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 143). Se anche sia possibile parlare in De Martino di "antropologia politica" – questa può essere intesa o come virtuosa relazione tra conoscenza scientifica del presente e volontà di trasformazione (T. Silla, *L'antropologia politica di Ernesto De Martino*, in *Ernesto De Martino. Un'etnopsichiatria della crisi e del riscatto*, "aut aut", n. 366, 2015, pp. 61-78) o come mescolamento della teoria antropologica con la realtà storico-politica, grazie al quale si rivela l'indole politica della "presenza" (G. Pizza, «Diplomazia vitale». *De Martino, Gramsci e le politiche della presenza*, in "Storia, antropologia e scienze del linguaggio", XXXIV, 2019, 2-3, pp. 87-108) –, tuttavia questa non assume il significato di un'indagine antropologica sulle risorse simboliche della politica.

sopravvissuto, bisognoso di riscattare nel valore il furore della guerra¹⁰⁶. Il giovane etnologo “da tavolino”, dopo aver abbandonato il fascismo, non si era interrogato sul carattere ideologico dei miti e dei culti politici in cui aveva creduto. Né lo farà il maturo antropologo dopo la denuncia dei crimini di Stalin e i fatti d’Ungheria¹⁰⁷, limitandosi a osservare i limiti della società e della cultura comunista sovietica (ma anche italiana), pur senza abbandonare il campo della Sini-

106 Per la questione, ampiamente studiata, mi limito a citare E. Gentile, *Il culto del littorio*, cit., pp. 27-33, e bibliografia a p. 31, nota 76. Al contrario di Gentile, il quale presenta i due momenti come un dilemma (o devozione spontanea o mistificazione nazionalista), io ritengo che i due momenti convergano e si alimentino reciprocamente, consentendo a chi controlla le pratiche simboliche di rafforzare il proprio dominio. Il modo in cui gli storici e i filosofi della politica studiano i miti politici è sensibilmente diverso da quello di un antropologo e storico delle religioni qual era De Martino. Per un primo approccio alle interpretazioni filosofico-politiche del mito politico, cfr. D. Cofrancesco, *Politica e mito*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Treccani, Roma 1996 (con ricca bibliografia), ora all’indirizzo: https://www.treccani.it/enciclopedia/politica-e-mito_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/. Per Cofrancesco il mito politico è una «credenza ideologica» espressa in forma di «racconto drammatico» finalizzato all’integrazione politica, cioè a costruire un “noi”, una «comune identità [...] tra governanti e governati» (ivi, pp. 14-15), che non necessariamente si configura come gratificazione simbolica concessa ai sottoposti dal principe, perché può assumere anche la dimensione dello scambio, «collaborazione sociale in cambio di controprestazioni» (ivi, pp. 28-29). Al contrario di Cofrancesco, che attribuisce al termine “ideologie” il valore neutro di «visioni della realtà che intrecciano fatti e valori» (ivi, p. 6) e che sembra concepire lo scambio solo in termini simmetrici, ho usato il termine “ideologia” nella classica accezione negativa di “credenza accompagnata da falsa coscienza”: “simbolismo ideologico” si ha nella condizione di “scambio ineguale” accompagnato dalla mancata consapevolezza dei governati dell’ineguaglianza dello scambio.

107 Nelle reazioni pubbliche (E. De Martino, *Risposta a otto domande sullo Stato guida*, in “Nuovi Argomenti”, n. 25, 1957, pp. 77-93, e Id., *Stato socialista e libertà della cultura*, ivi, n. 27, 1957, pp. 46-53) e private (*Compagni e amici. Lettere di Ernesto de Martino e Pietro Secchia*, a cura di R. Di Donato, La

stra e lottare con le armi che gli erano più congeniali per l'emancipazione degli umili e degli incolti.

De Martino aveva fiducia nelle potenzialità universalmente emancipatrici del socialismo¹⁰⁸, credeva che questo potesse produrre veramente il simbolismo civile di cui il mondo moderno aveva bisogno. Una religione – come si legge in un passo molto importante della *Fine del mondo* – di un “terzo tempo”, dopo quello ciclico delle religioni tradizionali e quello lineare delle religioni giudaico-cristiane, un

tempo etico, il tempo della presenza che sotto lo stimolo di problemi presenti ripercorre scegliendo la storia della civiltà occidentale, confronta questa storia con quella delle altre civiltà, e prospetta una proposta umana di unificazione del nostro pianeta per renderlo degno della conquista degli spazi cosmici, e della nuova storia, che ne risulterà¹⁰⁹.

Siamo negli anni, quando De Martino raccoglieva i materiali della sua vasta ricerca sulle apocalissi culturali, della “corsa nello spa-

Nuova Italia, Firenze 1993), De Martino critica lo stalinismo e le sue degenerazioni, in particolare lo ždanovismo e la mancanza di libertà della cultura, e il modo in cui è inteso il centralismo burocratico nel Pci, ma non si interroga sui “miti politici” propri dello stalinismo e sulla loro capacità di creare consenso. In ogni caso è chiaro che per lo studioso napoletano «con il XX Congresso è accaduto qualche cosa che chiude una epoca e ne apre un'altra del movimento operaio, e la nuova epoca esige in modo perentorio una energica ripresa di rielaborazione di principi, una sistematica verifica del marxismo alla luce della nuova realtà in movimento» (lettera di E. De Martino a P. Secchia del 13 maggio 1957, in *Compagni e amici*, cit., p. 76). Cfr. inoltre V.S. Severino, *Ernesto de Martino nel Pci degli anni Cinquanta tra religione e politica culturale*, in “Studi Storici”, XLIV, 2003, 2, pp. 527-553: 548-549 e 551.

108 Si legga il credo nel socialismo, che De Martino inviò a Secchia, ora riportato da R. Di Donato in *Un contributo su De Martino politico*, introduzione a *Compagni e amici*, cit., pp. XV-LII: IL. Il documento è datato 25 maggio 1961 e in esso si legge: «Credo nel simbolismo socialista».

109 *FM*², cap. 1, § 3.9, p. 137.

zio”, che vide inizialmente la cosmonautica sovietica all’avanguardia rispetto a quella statunitense. Gli stessi anni in cui si affermano i movimenti di liberazione dei popoli colonizzati, che mettono in discussione il primato delle società occidentali e prospettano un mondo libero dall’oppressione e dalla scarsità di risorse. Non dobbiamo dimenticare il contesto storico in cui De Martino ripropone il tema della possibilità di un simbolismo civile capace di ereditare gli aspetti più positivi della civiltà occidentale e di confrontarsi, senza venir meno a sé stessa in un vacuo relativismo, con i sistemi simbolici delle altre civiltà. Un simbolismo laico e socialista, in grado di fare a meno degli «elementi metastorici del simbolismo mitico»¹¹⁰ delle religioni tradizionali e del cristianesimo; un simbolismo civile, che partecipi «a un orizzonte epocale determinato, con un inizio e una meta non assoluti, ma relativi a questa epoca, e non affidati a numi ma interamente a uomini e ai loro istituti»¹¹¹. Ma anche in questi anni, ricchi di fermenti planetari di liberazione e di slanci verso gli spazi cosmici, la presenza, sia essa il contadino di Marcellinara o l’astronauta che ruota intorno alla Terra, può toccare «i confini della sua patria esistenziale» e correre il rischio di perdere «l’orizzonte culturalizzato oltre il quale non può andare», affacciandosi sul nulla¹¹².

4. *Questioni aperte*

¹¹⁰ FSV, p. 58.

¹¹¹ Nella sua interezza il passo suona: «Occorre ricomporre il nostro simbolismo su un piano esclusivamente civile, partecipando a un orizzonte epocale determinato, con un inizio e una meta non assoluti, ma relativi a questa epoca, e non affidati a numi ma interamente a uomini e ai loro istituti. Un evento iniziale e fondatore impiantato nel cuore della storia, interamente operato da uomini e destinato a uomini, un nuovo corso in svolgimento, una meta in prospettiva; questo non può essere che una rivoluzione, i dieci giorni che sconvolsero il mondo» (FM², cap. 3, § 3.2, p. 283). Il riferimento è, ovviamente, alla Rivoluzione d’ottobre, narrata nel famoso libro di John Reed, *Ten Days That Shook the World*, Boni and Liverlight, New York 1919.

¹¹² FM², cap. 5, § 1.9, pp. 364-365.

I quasi sessant'anni che ci separano da queste pagine ci hanno mostrato che nessun simbolismo civile, inteso nel senso in cui De Martino lo intese, poté affermarsi. Già quarant'anni fa Luigi Lombardi Satriani poteva constatare che alla "fame di simboli" del mondo moderno, in particolar modo giovanile, non era bastata l'indicazione demartiniana del simbolismo socialista, e il "ritorno alla religione", che a De Martino appariva impossibile, «oggi si presenta con chiarezza»¹¹³. Nelle società occidentali sono ben altri i "simboli mondani" che hanno fatto presa su masse spoliticizzate e ridotte a consumatrici di merci (le quali sono acquistate anche per il loro valore simbolico)¹¹⁴, e che convivono con simboli religiosi oggetto di credenza e culto tradizionali tutt'altro che residuali, tanto che quelle società solo in parte possono essere definite "secolarizzate" o "post-religiose". Se volgiamo poi lo sguardo al di fuori dell'Europa, a partire dagli Stati Uniti d'America¹¹⁵, il fenomeno religioso appare certa-

113 L.M. Lombardi Satriani, *Introduzione a E. De Martino, Furore Simbolo Valore*, Feltrinelli, Milano 1980, pp. 9-76: 31.

114 Questo processo inizia ben prima degli anni Ottanta: già negli anni Cinquanta Roland Barthes poteva condurre una brillante mappatura dei miti della società borghese, mostrandone il carattere ideologico: «il mito ha il compito di istituire un'intenzione storica come natura, una contingenza come eternità. Ora questo processo è quello stesso dell'ideologia borghese» (R. Barthes, *Mythologies*, Seuil, Paris 1957; trad. it. *Miti d'oggi* [1962], Einaudi, Torino 1974², p. 222). L'impiego che Barthes fa del concetto di "mito" ha solo qualche affinità con quello di De Martino (il mito sottrae alla contingenza storica il suo oggetto; nei confronti del mito gli uomini non sono in un rapporto di verità, ma di uso), perché lo studioso napoletano indaga il mito, in stretta relazione col rito, dal punto di vista dell'antropologia religiosa e della storia delle religioni; al contrario il semiologo francese ne allarga enormemente il significato: tutto può essere mito, la bistecca e lo strip-tease, la plastica e il Tour de France, perché «il mito è una parola» e quindi «può essere mito tutto ciò che subisce le leggi di un discorso» (ivi, p. 191).

115 Cfr. al riguardo, come punto di partenza, E. Gentile, *Le religioni della politica*, cit., pp. 31-39; Id., *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*, Laterza, Roma-Bari 2006.

mente ancor meno in crisi. Per poter comprendere le ragioni delle “dure repliche della storia” è necessario allora volgere uno sguardo fermo ai presupposti concettuali della proposta demartiniana di un simbolismo socialista e chiederci se davvero non vi sia «nessuna ragione teorica, nel quadro di un umanesimo marxista contro la possibilità di un simbolismo civile»¹¹⁶, almeno così come lo studioso napoletano aveva concepito quell’umanesimo e quel simbolismo.

Per mettere in luce la complessità della questione e concludere questo fin troppo lungo intervento, proverò a enucleare in punti, inevitabilmente schematici, gli aspetti problematici che sono via via apparsi nella ricostruzione del discorso sul simbolismo civile nell’ultimo De Martino.

– *L’ambiguo statuto del simbolismo civile*. Cosa intendeva esattamente De Martino quando parlava di simbolismo civile? Proverò a rispondere alla domanda, individuando le funzioni a questo attribuite.

Il simbolismo civile è innanzi tutto un prodotto della civiltà occidentale, perché è un sistema simbolico reso possibile dalla integrale storicizzazione e umanizzazione della cultura, avvenuta appunto nella nostra civiltà; sistema simbolico che nei primi anni Sessanta appariva dotato di potenzialità positive e produttive in Unione sovietica e in futuro in tutto il pianeta se fosse avvenuta l’unificazione culturale e politica nel segno del socialismo e delle lotte anticoloniali¹¹⁷. Il simbolismo civile è chiamato a prendere il posto del cristiane-

¹¹⁶ *Introd. U.R.S.S.*, cit., p. XIX.

¹¹⁷ «Il tramonto della determinazione borghese della civiltà occidentale, la liberazione dei popoli coloniali e semicoloniali, la unificazione socialista del nostro pianeta, la conquista degli spazi cosmici si vengono delineando come compiti decisivi dell’epoca storica alla cui gestazione stiamo partecipando» (*Promesse e minacce dell’etnologia*, in *FSV*, pp. 67-101: 100). E ancora: «Credo nella unificazione della umanità che vive sul nostro pianeta in una varietà di repubbliche socialiste plasmate secondo il principio della origine del destino

simo (e al di fuori dell'Occidente delle altre religioni), svolgendone la funzione principale, quella di fornire una reintegrazione simbolica ai momenti critici dell'esistenza umana. In questo caso si pongono almeno due questioni: se il simbolismo civile sia in grado di svolgere quel ruolo di supplenza senza ricadere nell'istituto della destorificazione (su ciò, cfr. dopo); quali caratteri assuma il simbolismo civile divenendo erede di religioni non cristiane, professate da popoli entrati col colonialismo «in un rapido processo di trasformazione culturale»¹¹⁸, e dovendosi confrontare con i «movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi», i quali comunque sembrano aver tratto ispirazione dai cristianesimi missionari (argomenti, questi ultimi, che non posso in questa sede affrontare)¹¹⁹.

Quando, però, De Martino offre degli esempi di simbolismo civile sembra riprenderli per lo più da quello che all'inizio degli anni Cinquanta aveva chiamato «folklore progressivo»: prodotti della cultura popolare «progressivamente orientata». I casi tratti dalla folkloristica sovietica – la satira popolare contro i padroni e i *pope*, il folklore legato alle giornate d'Ottobre, le lamentazioni sulla morte di

umano di tutti i beni culturali, senza residuo alcuno per il metastorico» (*Compagni e amici*, cit., p. II).

¹¹⁸ FSV, p. 73.

¹¹⁹ V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza*, Feltrinelli, Milano 1960; su di esso cfr. E. de Martino, *Rivoluzioni anticoloniali e culti millenaristici*, in "Studi Storici", II, 1961, 2, pp. 417-420 (testo poi inserito in *Promesse e minacce dell'etnologia*, in FSV, pp. 92-95). De Martino ritiene che tali culti millenaristici non abbiano alcuna possibilità di sviluppo analogo a quello che ebbe il cristianesimo primitivo e che essi possano assumere un significato progressivo consumando le istanze mitiche tradizionali e trasformandosi in «lotta sociale e politica consapevole di sé» (FSV, p. 94), contribuendo inoltre ad ampliare i limiti della coscienza occidentale (FSV, p. 92). Com'è noto, De Martino intendeva dedicare al tema "Apocalisse e decolonizzazione" uno specifico capitolo, il quarto, della *Fine del mondo*: cfr. ora FM², pp. 313-345 (alle pp. 313-318 l'importante introduzione di D. Fabre).

Lenin –¹²⁰, non appartengono infatti a un ordine diverso da quello dei casi menzionati nel saggio sul *Simbolismo sovietico* – feste di celebrazione dell'Ottobre, feste del lavoro, matrimoni nel Palazzo delle nozze ecc. –. Il problema che si pone, allora, è se tale simbolismo possa svolgere un ruolo davvero efficace in tutte le emergenze critiche dell'esistenza. La risposta non può che essere negativa: anche in una società che abbia realizzato il comunismo la condizione umana non muta, almeno nel senso che le "sporgenze del divenire", se non saranno più accresciute dalle ingiustizie delle società classista, neppure verranno mai totalmente meno. Sicché, per poter realizzare una reintegrazione simbolica efficace in tutti gli ambiti dell'esperienza umana, il simbolismo civile deve tradursi in forme vere e proprie di religiosità, come è avvenuto appunto in Unione Sovietica con il "culto della personalità", e quindi sembra non potersi davvero distinguere da una religione civile (o politica, come in questo caso si dovrebbe più correttamente dire). Ora, una religione civile/politica sembra avere un ambito di efficacia, per quanto importante, specifico e circoscritto: la mobilitazione alla lotta sociale e politica, all'emancipazione dal dominio o alla realizzazione dei nuovi compiti che l'affermazione del socialismo comporta. Bisogna perciò chiedersi se una religione civile/politica sia a sua volta sufficiente a rispondere all'esigenza di reintegrazione simbolica richiesta dal negativo dell'esistenza; se, infatti, non fosse capace di ciò – e non sembra capace di ciò –, sarebbe del tutto legittimo che gli uomini ricorrano alle risorse protettive della destorificazione e quindi ritornino alle o perseverino nelle religioni tradizionali.

120 E. De Martino, *Gramsci e il folklore* (1951), in *Due inediti su Gramsci*, a cura di S. Cannarsa, in "La ricerca folklorica", XXV, 1992, pp. 75-79: 78 e 77. Aggiungo che De Martino vide spunti di folklore progressivo anche in alcune manifestazioni popolari italiane, prima di abbandonare questa categoria, troppo ideologicamente connotata. Sull'argomento, mi permetto di rimandare a M. Biscuso, *De Martino e Gramsci*, cit., spec. pp. 152-154 e bibliografia ivi citata.

La logica del discorso demartiniano, dunque, induce a individuare l'ambito proprio del simbolismo civile nella religione civile/politica. Ma proprio quest'ultima è assente nel discorso sul simbolismo civile della maturità. De Martino non solo non ignorava tale dimensione, ma, come è emerso nelle pagine precedenti, ne aveva fatto oggetto della sua indagine da giovane – il fascismo come religione civile – e poi, da meno giovane, strumento di mobilitazione politico-militare – la “religione della libertà” nella Resistenza –. La mancanza di tale dimensione si riflette, a mio avviso, negativamente sulla ricerca demartiniana in un duplice senso. Da un lato, impedisce a De Martino di dialogare proficuamente con gli studi che si interrogano sull'importanza dei miti, ma anche dei riti, politici. Dall'altro, non lo spinge a indagare anche l'aspetto propriamente ideologico – nel senso precedentemente accennato – dei sistemi simbolici odierni, sia nel mondo borghese che in quello socialista. I sistemi simbolici, si è detto, non sono solo spontanea produzione popolare, ma anche credenze e pratiche indotte da chi ne detiene il controllo a giustificare un dominio.

– *La presunta irreversibilità della coscienza storica.* Appare discutibile, non solo *de facto*, ma anche *de jure*, che la coscienza storica sia irreversibile. A questa conclusione si giunge svolgendo le conseguenze di due diversi discorsi proposti da De Martino. Da una parte, egli afferma che nessuna civiltà religiosa è vissuta «in piena alienazione», perché, pur mediante l'istituto della destorificazione mitico-rituale, quelle civiltà hanno esperito il fatto che “questo operare è mio” e si sono riappropriate, sia pure solo in misura ridotta, dell'operare umano¹²¹. Non è un caso che De Martino sia ricorso insistentemente alla rivelativa espressione di *pia fraus* per indicare il ricorso all'istituto magico-religioso: la “frode” indica la consapevolezza, benché minima, di ciò che si sta facendo, altrimenti non si ha frode ma illusione, che prende per realtà ciò che non lo è. In questo

121 *FM*^I, § 248, p. 450.

modo De Martino ha cercato di pensare una condizione in cui la coscienza (minima) dell'illusione possa convivere con l'illudersi, cioè con la credenza religiosa, presupponendo che sia possibile illudersi sapendo di illudersi, come si sogna sapendo di sognare. Se è così, se è possibile sapere di illudersi senza cessare di illudersi, come questo discorso sembra esigere, allora sarà possibile anche "dimenticare" la storicità della condizione umana pur essendone (minimamente) coscienti e ritornare a una fede che, agli occhi dello studioso napoletano, appare inevitabilmente inautentica (ma non avrebbe invece dovuto apparire tale, per quanto dirò tra poco). La storia non possiede quindi l'andamento irreversibile che a volte De Martino sembra attribuirle: dalla incoscienza alla coscienza storica. Se non si vive mai nella completa alienazione, non si vive neppure mai in una condizione di totale e definitiva riappropriazione consapevole di sé; "la barbarie ritornata", nella storia individuale e collettiva, sembra una possibilità sempre attuale.

Dall'altra parte, De Martino sembra ben consapevole di ciò: questa consapevolezza si mostra quando si consideri che, come la presenza è esposta permanentemente al rischio di non esserci più in nessun mondo possibile, così la comunità umana è sempre esposta al rischio di non essere più fedele ai valori che l'hanno resa tale e di venir meno a sé stessa. Se la nostra civiltà ha scelto la fedeltà «alla ragione e alla storia», tuttavia questa scelta non è stata compiuta una volta per tutte, ma va sempre di nuovo rinnovata, rimessa in causa, provata e riprovata. Per le tradizioni culturali non esistono – ammonisce De Martino – «casseforti blindate custodite in banche che non possono fallire», per cui anche la civiltà occidentale può correre il pericolo che la sua polemica antimagica, che ne è tratto costitutivo, «si attenui e vada perdendo memoria di sé, sino al punto che,

nell'oblio, la stessa civiltà occidentale smarrisca per sempre il proprio *telos*»¹²².

– *Storicità e miticità dell'evento inaugurale del simbolismo civile.* Il cristianesimo ha trasformato un evento storico, la vita di Gesù di Nazareth, in un accadimento mitico, la incarnazione del Cristo, il centro della storia nel suo inizio; scegliendo un evento storico come suo momento fondativo, il cristianesimo ha così accresciuto la coscienza storica, che non si è rivolta soltanto contro le religioni tradizionali, ma alla fine anche contro il cristianesimo stesso, almeno contro quanto di questo era erede degli istituti mitico-rituali e della loro destorificazione. Analogamente un autentico simbolismo civile può svilupparsi solo laddove un evento inaugurale sia accaduto, come la Rivoluzione d'ottobre, che ha dato inizio a una nuova epoca dell'umanità. Benché De Martino, chiamando "simbolismo" e non "religione" civile ciò che sta nascendo in Unione Sovietica e che si augura maturerà e si espanderà con sempre maggiore energia, voglia distinguere l'evento storico della vita di Gesù dall'evento storico della Rivoluzione d'ottobre, tuttavia essi mostrano un'identica struttura nell'atto stesso in cui si fanno eventi inaugurali di una nuova storia, che per essere efficaci fonti di energia devono essere vissuti come miti. Ma come può convivere la coscienza storica di un evento integralmente umano con la necessaria mitizzazione che se ne deve fare perché acquisti forza di simbolo? Come è possibile che la storiografia non tratti quell'evento, per quanto importante, come un evento storico e quindi "demitizzandolo", perché da indagarsi con tutti gli strumenti del "certo", che si utilizzano anche per ogni altro evento storico e ne rivelano la natura "umana, troppo umana"? Come può sopravvivere il simbolo quando esso è stato reso oggetto di considerazione storiografica?

122 E. De Martino, *Introduzione a Magia e civiltà*, Garzanti, Milano 1962, pp. 5-13: 9-10.

– *Tecnica e concezione pragmatica della religione*. Avendo eletto la crociana filosofia dello spirito a sfondo filosofico di riferimento e, al tempo stesso, rifiutandone la riduzione della religione a mito, cioè a conoscenza ancora inadeguata, perché la religione è piuttosto una tecnica protettiva mitico-rituale della presenza minacciata di non esserci più in nessun mondo possibile, De Martino, pur senza volerlo, sembra ricadere in una concezione pragmatica della religione. Infatti, appartenendo la religione all'utile, essa deve essere misurata, come qualsiasi altra tecnica, in base alla sua efficacia e non alla sua verità. Al contrario, il senso della storia – come si legge in un passo della *Fine del mondo* che ci è parso esemplare¹²³ – è quello di procedere dai simboli mitico-rituali delle religioni tradizionali ai simboli mondani, dall'inconsapevolezza alla consapevolezza della nostra condizione storica, cioè dall'errore alla verità. Come quindi distinguere «simboli legittimi» da «simboli illegittimi»¹²⁴ qualora anche questi ultimi svolgano efficacemente la funzione di protezione e reintegrazione?

Queste a me sembrano le principali questioni irrisolte dell'indagine di De Martino. Che le proposte avanzate dal grande studioso napoletano presentino delle difficoltà che a chi scrive appaiono acute, non significa affatto sminuire l'importanza delle sue indagini, perché proprio l'analisi di quelle questioni e delle difficoltà che lasciano emergere, permettono di affrontare con sguardo più ampio e maggiore consapevolezza temi oggi fondamentali. Né significa negare la legittimità di una reintegrazione simbolica del negativo dell'esistenza che non tradisca la “fedeltà alla ragione e alla storia” e sappia valorizzare le potenzialità umanistiche delle esperienze religiose. E neppure disconoscere la necessità di un ethos condiviso alla

123 Cfr. *supra*, nota 11 e testo corrispondente.

124 Cfr. *supra*, nota 23 e testo corrispondente.

base di società sempre più multiculturali e multireligiose. Resta ancora molto da pensare e da fare¹²⁵.

125 Sulla questione della necessità di una religione civile oggi nelle società democratiche il dibattito è ampio: mi limito a citare G.E. Rusconi, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Laterza, Roma-Bari 1999, che pur mettendo a tema la situazione italiana, consente tuttavia, grazie a una ricca bibliografia, di estendere e approfondire l'indagine. Altro fecondo ambito di riflessione, è quello della necessità che nelle attuali società multireligiose i credenti delle diverse religioni partecipino, dando il loro contributo, al dibattito democratico, accettando dunque di porsi sul terreno comune della ragione dialogica: sull'argomento un buon punto di partenza è J. Habermas, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia* (2012), Laterza, Roma-Bari 2015.

LA NUOVA EDIZIONE DELLA
FINE DEL MONDO

Le pagine che seguono costituiscono il mio intervento al seminario organizzato a Firenze (31.01.2020) in occasione della nuova edizione einaudiana del volume La fine del mondo di Ernesto De Martino. Ho preferito mantenere il testo parlato, appositamente preparato per l'occasione, corredandolo solo con pochi ulteriori riferimenti bibliografici nelle note in quanto mi pare rispetti lo spirito della mia partecipazione e contenga gli elementi essenziali di ciò che volevo dire. Sono infatti convinto che l'opera di De Martino rimanga ancora oggi di capitale importanza per gli storici, soprattutto dal punto di vista epistemologico. Ringrazio pertanto l'amico Marcello Massenzio per avermi invitato con affetto e signorile sollecitudine a lasciare traccia della mia partecipazione al seminario.

Ho accolto con piacere l'invito dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento e del suo presidente Michele Ciliberto a partecipare a questo seminario perché ho letto sempre con grande interesse

Vincenzo Ferrone, *La nuova edizione della Fine del mondo*, nostos n° 5, dicembre 2020: 113-125.

tutte le opere principali di Ernesto De Martino, appassionandomi da subito al suo straordinario coraggio intellettuale nel porre domande cruciali per la storia dell'uomo, sfidando convenzioni, paradigmi e canoni interpretativi usurati dal tempo, incrociando la spada con i grandi del pensiero internazionale nel campo antropologico storico e filosofico. La mia attenzione verso De Martino risale alla seconda metà degli anni '80 quando gli dedicai un apposito e polemico capitolo del mio libro (*I profeti dell'Illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Laterza, Bari 1989), dal titolo *Gli illuministi e il male. L'ideologia della iettatura*. Contestavo la tesi demartiniana dell'arretratezza della cultura scientifica e del razionalismo illuministico del Mezzogiorno rispetto al resto d'Italia e d'Europa già nel XVIII secolo, prendendo polemicamente le distanze da *Sud e Magia* – un testo marcato ideologicamente da presupposti gramsciani –, accusando l'autore di trascurare i risultati importanti della ricerca della storia della scienza italiana ed europea di quegli anni. Quella mancanza lo conduceva irrimediabilmente a spiegare in modo palesemente erroneo il tema del ritorno del magico e delle scienze popolari nella cultura europea del Tardo Illuminismo.

La pubblicazione dei *Profeti dell'Illuminismo*, che discussi proprio in queste sale con Eugenio Garin (non a caso ringraziato nella prefazione del libro per avere fatto una preziosa revisione del manoscritto), mi procurò i rimbrotti affettuosi di Franco Venturi e le critiche pubbliche di Giuseppe Giarrizzo per aver accostato con giovanile baldanza iettatura e illuminismo seguendo la strada indicata da De Martino.

E tuttavia proprio quelle critiche e i malumori suscitati da quelle discussioni non mi smossero in nulla nella mia attenzione ver-

so le opere di De Martino. Ero talmente affascinato dalle domande e dagli inquietanti interrogativi presenti nel *Mondo magico*, al punto che, quando morì Arnaldo Momigliano, proposi a Franco Venturi di organizzare a Torino, alla Fondazione Einaudi, un incontro che analizzasse i motivi dello straordinario interesse di Momigliano per temi cari a De Martino come la “crisi della persona” e l’apocalittica di matrice giudaico-cristiana. Nonostante le iniziali titubanze di Venturi la giornata di studi si tenne il 29 gennaio 1988, nella sale di Palazzo d’Azeglio, ma gli atti non vennero mai pubblicati, se si fa eccezione per un articolo di Carlo Ginzburg uscito nel 1989 sulla “Rivista storica italiana”¹.

Anche Giuseppe Galasso, che però non vi prese parte, si interessò al convegno chiedendomi notizie e commenti in occasione d’incontri a Napoli. Fu a seguito di quel convegno che cominciai a rendermi conto di quanto fosse complessa la vicenda della recezione di De Martino nella storia della cultura italiana del secondo dopoguerra e in particolare anche all’interno della comunità degli storici. Una vicenda fatta in larga parte di fraintendimenti, di polemiche per lo più infondate, di incredibili sottovalutazioni, o sopravvalutazioni (a seconda dei punti di vista), fedelmente presente anche nella storia editoriale della *Fine del mondo*. Confesso infatti che a tal proposito ho impiegato non poco tempo a comparare la nuova edizione Einaudi del 2019 con le due precedenti. L’edizione della *Fine del mondo* del 2019 a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio è di fatto un libro completamente differente rispetto alla prima edizione del 1977 curata da Clara Gallini. Viene quindi spontaneo chiedersi – a chi è esterno alle dinamiche della corporazione degli an-

1 Cfr. C. Ginzburg, *Momigliano e De Martino*, in “Rivista Storica Italiana”, C, 1988, p. 405.

tropologi – il perché di tanta differenza. Evidentemente anche la storia intricata e piena di aspetti bizzarri di queste edizioni della *Fine del mondo*, riflette in ultima analisi quello che io definirei il “caso De Martino”; i fraintendimenti della sua opera da parte dei suoi stessi epigoni quanto mai divisi nell’interpretarne la sua autentica e problematica eredità. Un fraintendimento largamente praticato con cui ho deciso di fare i conti esaminando in particolare le reazioni degli storici. È infatti al dibattito sull’esperienza umana e intellettuale di De Martino da parte degli storici che va il mio interesse primario.

A tal proposito ho scritto recentemente un lungo saggio, in corso di stampa per la “Rivista storica italiana”, dal titolo *Giuseppe Galasso ed Ernesto De Martino. Per un’antropologia del Mezzogiorno d’Italia*. Raccogliendo il materiale preparatorio ho riletto le pagine numerose dedicate da Galasso a De Martino e ricostruito attraverso di esse il duro contrasto di Galasso con Giuseppe Giarrizzo acerrimo nemico dell’antropologo napoletano. Da quelle lettere recentemente pubblicate da Anna Maria Rao² emerge un quadro interessante che investe problemi della massima importanza per riformulare su basi nuove lo spinoso e duro dibattito tra gli storici del Mezzogiorno sull’opera demartiniana. Un dibattito non solo in merito alla questione di una possibile e auspicabile storia antropologica del Mezzogiorno, ma anche più in generale sul tema dello storicismo idealistico e dell’eredità di Benedetto Croce e di Giovanni Gentile; questioni da sempre rilevanti per tutta la storiografia italiana.

Tra gli storici che alla fine degli anni ’80 si erano ritrovati nelle sale della Fondazione Einaudi a ragionare sull’eredità di De Martino raccogliendo le autorevoli sollecitazioni di Arnaldo Momigliano ap-

2 A. M. Rao, *Lumi, Europa, Mezzogiorno: il Settecento di Giarrizzo*, in “Studi storici”, 59, 2018, pp. 602-8.

parse prima della sua morte³, il tema di gran lunga privilegiato fu non a caso la vicinanza o meno dell'etnologo napoletano a Benedetto Croce, i suoi rapporti con Vittorio Macchioro, Raffaele Petazzoni, con lo storicismo, il suo contributo al rinnovamento della storiografia italiana. In quell'occasione furono fatte conoscere nuove e importanti fonti, lettere e carteggi che alimentarono un rinnovato e ricco dibattito proseguito sino ai giorni nostri⁴. Sulla "Rivista storica italiana", Giuseppe Galasso fece il punto di quel dibattito e rispose polemicamente ad alcuni degli interventi più significativi richiamando in causa ancora una volta anche Giarrizzo come ostinato critico di De Martino tra gli storici⁵.

E tuttavia nonostante quel rinnovato e crescente interesse per l'intera opera di De Martino filosofi e storici hanno quasi sempre lasciato ai margini delle loro riflessioni un testo come *La fine del mondo*. Certo la sua prima edizione pareva fatta apposta per alimentare il disinteresse verso quel progetto: testi rilevanti omessi, questioni cru-

3 A. Momigliano, *Per la storia delle religioni nell'Italia contemporanea: Antonio Banfi ed Ernesto De Martino tra persona ed apocalissi*, in "Rivista Storica Italiana", XCIX, 1987, p. 436.

4 Di grande interesse in tale senso fu l'intervento di Di Donato che aveva presentato i risultati delle sue ricerche in un precedente seminario in Normale diretto da Momigliano proprio su De Martino nella primavera del 1987. Cfr. R. Di Donato, *Preistoria di Ernesto de Martino*, in "Studi Storici", 48, 1989, pp. 226 e ss., ripubblicato in *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*, a cura di R. Di Donato, ETS, Pisa 1991; dello stesso autore cfr. anche l'introduzione a *Le intrecciate vie: carteggi di Ernesto De Martino con Vittorio Macchioro e Raffaele Petazzoni*, ETS, Pisa 2015, pp. 9-22; Id., *I greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto De Martino*, Manifestolibri, Roma 1999.

5 Cfr. G. Galasso, «*La funzione storica del magismo*»: *Problemi e orizzonti del primo De Martino*, in "Rivista Storica Italiana", CIX, 1997, p. 489. Galasso rispondeva a G. Giarrizzo, *Note su Ernesto De Martino (1908-1965)*, in "Archivio di storia della cultura", VIII, 1995, pp. 141 e ss.

ciali derubricate, un indice discutibile e poco significativo rispetto al reale pensiero di De Martino, una prefazione della Gallini a dir poco sconcertante. La nuova edizione sembra invece fatta apposta per cambiare radicalmente lo scenario complessivo. Credo davvero che possa riaccendere l'interesse sulle vere intenzioni dell'autore, stimolando l'interesse degli storici, investendo di luce nuova antiche domande, chiarendo la funzione di alcune fonti fondamentali, facendo balzare in primo piano gli autori scelti come interlocutori privilegiati del progetto.

In questo rinnovato orizzonte di sfida per gli storici riaperto dalla nuova edizione della *Fine del mondo* credo che occorra riflettere anzitutto sul tema spinoso del De Martino «etnologo delle plebi meridionali» che – e lo segnalo con rammarico – ha sempre generato una serie di fraintendimenti, polemiche e vere e proprie aggressioni, tra cui quelle di Giarrizzo presenti nelle lettere di quest'ultimo a Galasso pubblicate da Anna Maria Rao. Il De Martino della parentesi fra 1958 e il 1961 – quello che licenziò lavori importanti come *Morte e pianto rituale*, *Sud e magia* e *La terra del rimorso* – non dovrebbe infatti mai essere identificato e sovrapposto integralmente con il De Martino “destinato a restare” nel dibattito epistemologico e filosofico: ossia quello del *Mondo magico*; un'opera che va collegata invece in modo assai più diretto alla *Fine del mondo*.

Il mondo magico è infatti destinato a restare l'opera chiave in cui De Martino formula per la prima volta il concetto di «crisi della presenza», come elemento universale che accomuna tutte le civiltà e tutti i momenti storici, intrecciando in tal modo per sempre antropologia e storiografia. E a tal proposito non si dovrebbe mai dimenticare che il tema decisivo della «crisi della persona» (strettamente

connesso tra l'altro alla questione della «reintegrazione religiosa» come chiave di volta per spiegare il fenomeno religioso e la storia della religione) era stato intuito e subito valorizzato come parte di fondamentale importanza del progetto demartiniano già dallo stesso Benedetto Croce, in quelle stesse pagine sempre citate unicamente come parte essenziale della sua celebre “scomunica” al *Mondo magico*. Nella sua seconda recensione, Croce scrisse infatti con grande chiarezza che «la parte positiva e sostanziale del lavoro del De Martino è soprattutto nel secondo capitolo che s'intitola *Il dramma storico del mondo magico* e muove da una condizione psichica»⁶. Così facendo Croce fotografava esattamente il nocciolo persistente del *Mondo magico*: quella tesi che ancora oggi possiamo considerare la grande conquista teorica del pensiero etnologico italiano e che rappresenta anche il nucleo centrale della *Fine del mondo*.

Da qui la necessità di ripartire da questa nuova edizione della *Fine del mondo* se si vuole davvero riaprire la riflessione epistemologica degli storici sull'opera demartiniana. Una riflessione che deve però lasciarsi finalmente alle spalle il discorso della valutazione storiografica del tema dell'etnologia delle plebi meridionali, così tanto connotato in senso politico, da sempre velenosamente intrecciato con il dato biografico dell'appartenenza di De Martino al PCI e con l'elaborazione del concetto di “folklore progressivo”, di origine gramsciana; riaffrontando di petto e senza pregiudizi ideologici la questione filosofica della distanza da Croce e da Gentile, il problema

6 B. Croce, *Il dramma storico del mondo magico*, in *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1949, p. 199. Curiosamente questo franco riconoscimento sempre presente a Galasso non si ritrova nella recensione di Giarrizzo (*Ernesto De Martino “pensatore religioso”*, in “Nuova Antologia”, vol. 590, 2003, pp. 129 e ss.) all'importante libro del 2003 di Gennaro Sasso, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*.

spinoso delle “categorie” e della loro storicizzazione così discusso dopo l'apparizione del *Mondo magico*. Del resto fu proprio Arnaldo Momigliano – cui va riconosciuto il merito indiscusso di aver riacceso l'interesse degli storici per De Martino sottolineando la grandezza e il rilievo delle sue opere più famose *Sud e Magia*, *La Terra del Rimorso*, *Morte e Pianto Rituale* («una trilogia memorabile nella storia della cultura italiana del nostro tempo»⁷) – ad ammettere che il problema del rapporto con lo storicismo, la presa di distanza dall'eredità dello storicismo idealistico italiano nel secondo dopoguerra da parte di Chabod, Cantimori, Venturi e altri ancora, restava l'aspetto principale del suo personale interesse per l'antropologo napoletano.

Grazie alla nuova edizione della *Fine del mondo* mi pare che molte cose possano e debbano cambiare in questo dibattito avviato da Momigliano; che la natura del rapporto con lo storicismo, e in particolare con Croce, si ponga in maniera completamente differente rispetto al passato proprio grazie alle pagine inedite selezionate per la nuova edizione. E tutto ciò perché quelle pagine offrono non solo conferme ma anche numerosi spunti utili per aiutare a definire il carattere specifico della storiografia italiana di quegli anni, rilanciando temi e problemi che dovrebbero in qualche modo tornare a interessare anche le nuove generazioni di storici troppo poco sensibili negli ultimi anni al confronto con questioni epistemologiche sulla natura della conoscenza storica.

Il problema del «dramma storico del mondo magico, che muoveva da una condizione psichica», così come lo aveva ben compreso Croce, continua infatti a intrecciarsi con il discorso storico, legando

⁷ Momigliano, *Per la storia delle religioni nell'Italia contemporanea*, cit., p. 450.

indissolubilmente storia e antropologia⁸. E tale resta ancora nella *Fine del mondo*.

Come si può affrontare il problema delle apocalissi culturali e della fine del mondo dal punto di vista storico e della crisi della persona? Tra le molteplici piste battute nella *Fine del mondo*, da quelle filosofiche a quelle politiche o psicopatologiche ce n'è una straordinaria, certamente quella più amata da Arnaldo Momigliano, che De Martino riservò all'apocalisse giudaico-cristiana. Qui il problema della crisi della presenza e della sua reintegrazione attraverso la figura di Gesù viene inserito nel quadro più ampio di una etnologia che non può non fare i conti con la storia e con lo storicismo. Questo nodo, difficile da individuare a causa delle opacità delle edizioni precedenti, credo s'imponga adesso in tutta la sua evidenza. In queste nuove pagine emerge infatti una duplice prospettiva: c'è il riconoscimento da un lato del fatto che l'apocalisse giudaico-cristiana ha saputo suscitare il senso della storia, perché ha fatto maturare nella coscienza occidentale la consapevolezza stessa del divenire storico; dall'altro questa stessa apocalisse ha fornito una possibile risposta culturale all'emergere dell'angoscia di fronte alla storia, al tempo.

C'è poi un altro elemento che mi ha colpito. Un elemento largamente rimosso nelle precedenti edizioni della *Fine del mondo*, ed è quello relativo al dialogo con Croce. Noi sappiamo quanto De Martino si professasse vicino allo storicismo che distingueva tra *res gestae*

⁸ Di grande interesse a tal proposito sono le proposte interpretative di Ginzburg in merito alla presenza dell'attualismo storicistico di Gentile nel *Mondo magico* (De Martino, Gentile, Croce. *Su una pagina de Il mondo magico*, in "La ricerca Folklorica", 67/68, 2013, pp. 13 e ss). Per una bibliografia aggiornata dell'interesse degli storici cfr. Ernesto De Martino e l'apocalisse dei moderni, in M. Battini, *Necessario Illuminismo. Problemi di verità e problemi di potere*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2018, pp. 75-108.

e *historia rerum gestarum* formulato da Croce nella *Storia come pensiero e come azione* (1938). Nella nuova edizione della *Fine del mondo* compare un inedito *Dossier Croce*, mai pubblicato precedentemente e finalmente recuperato per intero dall'Archivio De Martino, che conferma la persistenza di quest'interesse. Da questi nuovi testi si evince chiaramente che Croce resta una delle principali fonti, se non la fonte principale, del cosiddetto «ethos del trascendimento», ovvero il principio per cui si pensa alla storia come processo valoriale, che non si limita all'esserci, ma impone il «doverci essere»: un principio fondamentale nell'economia generale della *Fine del mondo*.

E c'è di più, perché nella affascinante sezione dedicata alla «apocalisse marxista» – che sappiamo a posteriori quanta parte abbia avuto nella problematica ricezione dell'opera – troviamo la grande sorpresa delle parole che, legittimamente e giustamente, De Martino riprende dal giovane Croce. Un Croce ancora filomarxista, secondo cui il marxismo, in ragione della sua “virilità”, avrebbe permesso alla cultura italiana di oltrepassare la sua fase di adesione al decadentismo imperante. A questa posizione di Croce, e non è cosa di poco conto, De Martino attribuisce addirittura la legittimazione dell'esistenza di un'apocalittica marxiana. Nel loro insieme questi temi costituiscono una vera e propria professione di fede storicistica in senso crociano, che non era mai emersa chiaramente con questi tratti di assoluta evidenza nelle vecchie edizioni della *Fine del mondo*.

A tal proposito merita attenzione anche la possibilità di chiudere finalmente la questione delle categorie: il riferimento al trasformarsi della funzione delle categorie crociane da «predicati del giudizio» a «potenze del fare», presente per la prima volta nella *Storia come pensiero e come azione* e rilanciata recentemente da Biagio De

Giovanni⁹, che però non fa alcun riferimento a De Martino. Quel tema, a ben vedere, non fu mai al centro di un vero interesse per l'antropologo napoletano. Egli fu sempre attento a non farsi trascinare nella disputa ritenuta invece cruciale dai critici per valutare la sua presunta distanza dal crocianesimo. Il nodo principale del discorso sulle categorie, quello sul quale egli intendeva ragionare, non era infatti da rintracciare nel campo filosofico della logica relazione fra categorie comprendenti e categorie operanti, ma nel problema della crisi e della patologia del mondo moderno, che costituiva forse la più importante delle questioni affrontate dall'ultimo Croce: quella che merita ancora oggi la massima attenzione.

La personale reinterpretazione che De Martino proponeva di questa crisi rientra infatti a pieno titolo nell'ambito del suo originale discorso etnografico ed è un elemento importantissimo, perché indica la misura e i tratti salienti della sua prossimità con Croce e con lo storicismo di derivazione idealistica.

Da etnologo, De Martino poneva il problema dell'apocalisse del mondo moderno, immaginando di fatto strategie di uscita e di risoluzione che partendo dalle riflessioni dell'ultimo Croce ne ampliavano però le prospettive generali: affrontando il problematico rapporto tra esistenzialismo "negativo" di matrice heideggeriana e quello "positivo" formulato da Pareyson, Paci e Abbagnano.

Almeno questo sembra suggerire una prima lettura della nuova edizione einaudiana della *Fine del mondo*. Un'inattesa centralità di suggestioni crociane, dell'ultimo Croce, senza la quale non è possibile comprendere neanche l'opzione a favore del cosiddetto «ethos del trascendimento» di evidente matrice crociana come possibile solu-

9 Cfr. B. De Giovanni, *Libertà e vitalità. Benedetto Croce e la crisi della coscienza europea*, Il Mulino, Bologna 2018, pp. 54 e ss.

zione della crisi del mondo moderno da valutare in alternativa alle risposte problematiche delle diverse filosofie dell'esistenza. Così facendo De Martino portava davvero l'ultimo Croce nel cuore del discorso filosofico europeo dell'epoca. Un discorso in grado di riflettere sulla crisi dell'occidente, sulla crisi del mondo borghese, sui temi dell'apocalisse e dell'inevitabile intreccio tra storia e antropologia.

Vorrei fare un rapido cenno anche a un'altra questione largamente presente nella nuova edizione della *Fine del mondo*. Quella del cosiddetto "senso di colpa" per il proprio passato coloniale della civiltà occidentale, portato a coscienza piena dall'etnologia del '900. Un legittimo desiderio di espiazione cui però De Martino rispondeva con orgoglio mettendo accanto alle colpe anche le vette raggiunte dalla cultura europea. Una cultura da difendere ad oltranza, capace di porsi il problema grande e decisivo della fondazione della persona come individuo e del riconoscimento dell'essenza storica dell'essere umano. Una percezione storica dell'essere da sempre cruciale nel pensiero antropologico di De Martino che oltre a insistere sul fatto che l'uomo pensa la storia nel mentre ne fa parte, riflette anche sugli effetti e le conseguenze inevitabili di quella stessa storia nell'innescare la crisi della persona con l'angoscia dell'essere determinata dallo stare nel tempo.

Da qui i riferimenti significativi all'opera di Mircea Eliade nelle pagine della nuova edizione della *Fine del mondo*, alla sua idea del magismo come tecnica di protezione dal rischio di non esserci, fondato sul rifiuto della storia, sull'imitazione infinita degli archetipi. Un'interpretazione quest'ultima scartata a favore invece di una soluzione etica e moderna della crisi della persona; a favore di un oriz-

zonte morale del dover-essere, di un “ethos del trascendimento” più forte del mero esserci storicamente.

Mi sia infine consentita una breve conclusione. La mia è una generazione che ha una concezione della storiografia molto tecnica, un mestiere dalle regole giustamente ferree: una professione soggetta talvolta più a ondate d’interesse modaiole che ad approfondite riflessioni epistemologiche. Sarebbe invece importante che i nuovi storici tornassero a riflettere sulle fondamenta epistemologiche del loro mestiere e quindi a confrontarsi anche e soprattutto con libri come questo che stiamo discutendo. Un libro ricco di suggestioni e di domande inquiete e inquietanti; un libro da cui emerge evidente che la tradizione storiografica italiana ha sempre avuto un grande livello internazionale e una sua specificità che la rende comunque unica, proprio perché è sempre stata in grado di meditare coraggiosamente sui temi trattati dalla *Fine del mondo* di Ernesto De Martino.

PRIMA E DOPO
LA FINE DEL MONDO
DI ERNESTO DE MARTINO

A. Saluto

Ringrazio innanzitutto l'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento per il cortese invito a partecipare a nome della casa editrice Einaudi a questa giornata di studi dedicata alla figura e all'opera di Ernesto De Martino, a partire dalla pubblicazione, presso Einaudi, della nuova edizione di un libro così ricco di interesse culturale e di valenze così simboliche come *La fine del mondo*.

Dirò subito che si tratta di un'operazione culturale ed editoriale al quale ha corrisposto un riscontro perfino sorprendente per un libro così complicato, composito e di dimensioni così cospicue, e che in fondo non ha mai cessato di essere disponibile al pubblico italiano. Il che non può che confermare l'esigenza di una riconsiderazione critica complessiva della figura e dell'opera di uno dei maggiori e più controversi protagonisti del dibattito culturale e politico-culturale del secondo Novecento italiano.

B. Di che libro stiamo parlando

Il mio contributo alla giornata odierna non potrebbe che essere più esterno rispetto agli interventi degli altri relatori, e soprattutto non potrà prescindere dal mio lavoro e dalla prospettiva editoriale dalla quale inquadrare alcuni elementi di questa operazione e di questo libro. Ammetto infatti di non essere certo uno specialista dell'opera demartiniana, e del resto noi editori siamo piuttosto dei lettori onnivori di professione, specialisti di nulla se non appunto di editoria.

Vi prego dunque di considerare queste mie osservazioni come semplici note a margine di lettura di un'opera alla quale mi sono avvicinato in modo sufficientemente approfondito in occasione dell'adesione a questo progetto di riedizione.

Vorrei innanzitutto sottolineare come, da un punto di vista specificamente editoriale, quest'edizione risulti concepita e realizzata in modo assolutamente esemplare, e come per chiarezza, completezza e rigore metodologico consegni al passato sia l'edizione originale pubblicata da Einaudi nel 1977, sia quella, pur accompagnata da una nuova, necessaria introduzione del professor Massenzio, risalente al 2002, contribuendo in misura decisiva a riorientarne la ricezione.

Per questo, di fronte all'eccellente esito delle fatiche dell'équipe francese, si è imposta in Einaudi come obbligata la scelta di sostituire la vecchia con la nuova edizione, nonostante si sia trattato di un percorso quanto meno singolare quello di un'opera italiana uscita due volte prima di essere sostituita da un'edizione totalmente nuova rielaborata in Francia prima di essere infine reimportata in Italia...

Del resto, non sarà certo questa la principale delle anomalie che caratterizzano un libro così particolare nelle diverse fasi della sua storia, e coinvolgono la sua struttura informale così come la sua ambivalenza costitutiva.

Sia come sia, si tratta di un'operazione che ambisce a proporsi come l'edizione definitiva, nella misura in cui questo termine può riferirsi a un'opera interrotta dalla scomparsa del suo autore, uscita la

prima volta a distanza di molto tempo dalla sua scomparsa, corredata di un'articolatissima strumentazione critica che consente nei limiti del possibile di riconoscerne o intuirne le intenzioni e le poste in gioco complessive, l'organizzazione interna, le tematiche attraversate e il complesso intreccio di implicazioni culturali.

Incompiutezza

Ci troviamo infatti di fronte a un'opera simbolicamente, oltre che fattualmente, incompiuta, e la cui originalità è in certo modo proporzionale alla sua intrinseca fragilità.

Ci sono opere destinate per natura, oltre che per il concorso delle circostanze esterne, a una forma d'incompiutezza produttiva, e che proprio da questa condizione di fisiologica instabilità derivano una loro irradiante densità di significati. Chissà se i celebri *Passaggi* di Walter Benjamin (e la citazione non è del tutto casuale, dato che riguarda a sua volta un progetto idealmente composto dell'assorbimento, citazione, montaggio e reinterpretazione di opere e documenti storici, dunque qualcosa di non così lontano dal cantiere e dall'orizzonte compositivo della *Fine del mondo*), avrebbero mai potuto arrivare a una conclusione, e chissà soprattutto se in questo caso le epoche successive avrebbero comunque riconosciuto loro una così durevole carica di suggestione, o non sarebbero invece state costrette a rilevarne le insanabili contraddizioni metodologiche o i cedimenti strutturali...

E avendo citato i *Passaggi* benjaminiani, mi torna in mente una frase lapidaria di quell'opera che credo attagliarsi bene a uno dei punti focali del progetto della *Fine del mondo*, quello della crisi senza riscatto o redenzione: "La rappresentazione della confusione è qualcosa di molto diverso da una rappresentazione confusa"...

Che cos'è un classico?

Insomma, se fa parte della traiettoria di ogni libro, come di qualsiasi espressione della vita, il fatto di andare incontro al lavoro

del tempo che con ritmi di volta in volta diversi induce a considerarlo come documento culturale di esistenza storica, predisponendo per ciò stesso tutte le forme della distanza da esso, lo statuto di classico costituisce la massima forma di resistenza a tale messa in prospettiva.

Ma anche se tale viene definita in quarta di copertina, fino a che punto possiamo considerare classica *La fine del mondo*? Difficile rispondere affermativamente a tale domanda, e chissà se a De Martino avrebbe augurato al suo libro un simile destino, dato che un'opera che contrasta frontalmente l'inerzia del tempo storico, a partire da quella che rischia di affliggere innanzitutto il suo, che lavora l'idea di *crisi essenziale* di ogni tempo, non è la più propensa a farsi poi riconciliare e ricomporre e sistemare, in senso pregnante, dalle epoche successive.

Intima inquietudine

Proprio quest'intima inquietudine o inquieta fragilità, riflessa nella vicenda editoriale, nella tematica, nella sua capacità di rappresentare conflittualmente l'autore, nella struttura interna, aperta e disconnessa, predispone particolarmente bene a una molteplicità di sguardi, ponendosi naturalmente in relazione da un lato con la travagliata epoca storica della gestazione e prima uscita della *Fine del mondo*, dall'altro con l'epoca, apparentemente molto più pacificata, della sua finale riapparizione, da un lato con il compito che il libro si proponeva di affrontare al cospetto delle coeve trasformazioni sociali, politiche e culturali, dall'altro ancora con il presagio delle fratture non solo temporali che si sarebbero da allora in poi verificate.

La domanda

Dunque, la domanda che sembra porci quest'edizione della *Fine del mondo* non è solo che cosa l'indagine di Ernesto De Martino si proponeva di realizzare all'epoca della composizione del suo libro in forza di quel vasto ventaglio di problematiche variamente ricon-

ducibili all'idea di fine del mondo, ma anche, in misura ben superiore rispetto a quanto non accada di solito, come considerare oggi tutto ciò, quali questioni e riflessioni quell'indagine suscita in un'epoca già così distante da essa.

E questo ci porta a chiederci che cosa intendesse di preciso De Martino con quella fine del mondo di cui avvertiva così forte il presagio e contro i rischi della quale metteva in guardia, che cosa è successo nel frattempo e se poi il mondo sia finito davvero. Ora, se esso non è, almeno per il momento, fisicamente finito, è vero che da un certo mondo storico culturale e valoriale siamo ormai inesorabilmente distanti, essendo entrati a fare parte di qualcos'altro.

E allora, quale eredità ci consegna un libro a suo tempo scomodo, accompagnato al suo apparire da perplessità, attacchi e polemiche, così ben documentate in quest'edizione da Daniel Fabre, quali le forme della sua attualità e inattualità allora come oggi? E sappiamo bene come proprio il concetto d'inattualità possa poi rovesciarsi in attestato di valore culturale...

Un ponte

Se dovessimo dunque immaginare una definizione per un'opera dalla natura così profondamente dialettica, prismatica, instabile, interdisciplinare, disomogenea e disuguale, piena di contraddizioni, fin troppo facilmente attaccabile da punti di vista più ortodossi, ma così generosa di perlustrazioni, quella più opportuna sarebbe forse quella di *libro-soglia* o *libro-ponte*: ponte tra diversi De Martino, in continuità o in conflitto tra loro, ponte tra diversi modi di intendere il campo disciplinare d'appartenenza, ponte tra campi troppo spesso tenuti ideologicamente separati, e infine, simbolicamente, ponte tra epoche diverse: quella della sua gestazione e la nostra.

Per questo il paradigma della fine del mondo previo arresto del tempo storico, l'andare *fuori tempo* inteso in senso letterale con le derive psicopatologiche, esistenziali, letterarie o filosofico-storiche

che ne derivano, si rivela una mossa strategica così efficace che, oltre che intorno al significato doppiamente storico del libro, invita a riflettere su ciò che sarebbero divenute, in un certo senso dopo la fine, anche le scienze umane complessivamente intese nel loro rapporto con la realtà, la storia, la società e la vita.

Un titolo che è... la fine del mondo

Insomma, non credo sia sbagliato riferire un titolo così bello (difficile immaginarne uno più bello) non solo alla tematica interna al saggio, ma anche ai mondi dell'antropologia e dei loro rapporti con la filosofia e la storia, agli slittamenti di una ricerca volta ad ampliare e aggiornare lo statuto e il compito delle scienze umane al cospetto degli orizzonti politici, sociali e culturali che si stavano inaugurando. E in questo va colto un preciso programma di messa in tensione, resistenza e riaffermazione culturale: quello dell'urgenza di intercettare la direzione e il senso valoriale di una trasformazione ineluttabile.

C. Prima che sia tardi

Risalendo assai più indietro nella storia, già l'antica Collana viola, che avrebbe guadagnato al tandem De Martino e Cesare Pavese un ruolo di protagonista assoluto nella storia dell'editoria italiana, va rubricata sotto il segno di una simbolica contrapposizione. Si trattò, com'è noto, nonostante la breve e tormentata vita storica, di una delle esperienze più emblematiche in assoluto, per i suoi indiscutibili meriti di ampliamento di orizzonti e rottura di convenzioni culturali, rispetto alle dominanti tipiche del pensiero laico, razionalista, progressista e materialista.

Ampliamento e rottura significavano che l'etica della conoscenza legata allo studio del mondo doveva nutrirsi della consapevolezza che tutto un universo poteva ancora riguardarci, era o doveva continuare a essere parte di noi, poteva aiutarci a rendere più ricca,

più positivamente drammatica e completa l'idea e la vita di realtà future.

D. Passato, Presente, Futuro

Del resto, in termini più generali, fu proprio questo il carattere fondamentale, il *volto di Giano* delle scienze umane nel loro ininterrotto sforzo di messa a fuoco dei propri intenti, campi, regole, appartenenti a una forma dai contorni non ben definiti e anzi costantemente slabbrati e cangianti.

Alla base c'era da un lato la constatazione di quanto il mondo fosse composto di parti diverse, ontologicamente irriducibili tra loro, dall'altro la consapevolezza del rivolgimento in direzione di qualcosa di radicalmente diverso e sperabilmente migliore e più giusto, all'edificazione del quale era impellente offrire il proprio contributo.

Si trattò di una paradossale dialettica prodotta dal duplice orientamento verso il passato e verso un inesorabile e auspicabile futuro politico, economico e sociale.

Non perdere la strada, né nulla per strada, non dimenticare, perché questa sarebbe stata l'ingiustizia e la colpa più irredimibile, ricordarsi di ricordare, essere consapevoli che ogni momento o aspetto della realtà era frutto e sintesi di un *conflitto* che domina sovrano tra popoli, nazioni, classi, epoche, individui e parti degli individui... Non fu proprio quest'idea di conflitto, o comunque di una relazione dialettica mai risolta, ciò che accomunava la parte più rilevante dello sforzo innovativo delle scienze umane, dall'antropologia alla filosofia sociale, o politica, o di matrice esistenzialista, dalla storia alla microstoria o all'antistoria, dalle intricate indagini della psicoanalisi alle lacerazioni che attraversarono la psichiatria, dalla linguistica alle teorie e pratiche dell'arte e della letteratura in un processo di reciproca interazione, fecondazione e rivolgimento?

E non fu in fondo questa la massima espressione di condivisione, vita e volontà d'intervento nel mondo e nel tempo storico, di sal-

datura all'insegna della crisi del mondo delle idee e del mondo reale, capace di convogliare l'infinita disseminazione nel grande fiume del mondo in trasformazione e di cui possibilmente governare la trasformazione stessa?

Tale metamorfico, voracissimo spirito d'indagine internazionale, caratterizzato da un'insistita esigenza di radiografia e reinterpretazione della realtà più contemporanea, fu frutto dell'intreccio di filoni e correnti molteplici nonché di un costante assillo di revisione di ogni presupposto metodologico, all'insegna dell'abbattimento delle transenne disciplinari, della comparatività e della necessità di gettare ponti, indubbiamente arditi o addirittura azzardati, tra ambiti distanti, tra ciò che era intimo o psichico e ciò che invece era collettivo e politico, tra ciò che apparteneva alla tradizione e metodologia occidentale e ciò che, facente parte di altre epoche e latitudini geografiche e culturali, rivendicava il proprio diritto all'esistenza.

Fu un'epoca preoccupata di auscultarsi a ogni livello, assillata dal dubbio di imporre un'ottica dominante a ogni realtà da investigare, attenta a considerare tutto proprio e al tempo stesso a esaltare le differenze, avversa a qualsiasi pericolo di omologazione e riduzionismo, e che certamente conobbe spesso difficoltà clamorose a fare i conti con le diverse ortodossie, avida come fu di ibridazioni e contaminazioni e di radiografie di ogni fondamento, appassionata di periferie e marginalità e obliquità.

Non a caso furono quelli i decenni di massima diffusione dell'editoria di conoscenza. Basti pensare, per rimanere in casa Einaudi, accanto a celebri chiusure (Nietzsche, Freud...), all'importanza sociale della pubblicazione di esponenti di radicale opposizione quali il Laing dell'*Io diviso* e della *Politica della famiglia*, il Basaglia dei *Crimini di pace* e dell'*Istituzione negata*, il David Cooper della *Morte e la famiglia*, il Goffman di *Axylums*, e Lacan, il Deleuze-Guattari dell'*Antiedipo*, il Foucault dell'*Ordine del discorso* e di *Microfisica del potere*, e Noam Chomsky, la Susan Sontag della *Malattia come*

metafora, la Juliet Mitchell della *Condizione della donna* e di *Psicoanalisi e femminismo*, il Marcuse dell'*Autorità e la famiglia* e dell'*Uomo a una dimensione*: titoli che costituirono uno degli assi portanti di quel Nuovo Politecnico, programmaticamente dedicata dall'Einaudi alle scienze umane, che mosse i primi passi a cominciare dal 1965.

E sarà forse il caso di citare in questo contesto la stessa, problematica impresa dell'Enciclopedia Einaudi, summa e manifesto programmatico dello smantellamento e riorganizzazione del sistema complessivo del sapere, da molti ingiustamente stigmatizzata come forma di avventurosa editoriale alla quale non avrebbe che potuto corrispondere un inevitabile naufragio.

È quasi inutile sottolineare in quale misura a questa costellazione di autori e di perlustrazioni il De Martino della *Fine del mondo* sia da apparentare.

E. E oggi... a cosa pensano le Scienze umane?

Che cosa è rimasto oggi di quel volto di Giano che, pur guardando in direzioni contrapposte, nel suo stesso sistema in tensione fu parte così rilevante di un'intera epoca intellettuale? Che cosa è rimasto oggi di quel mondo, di quello spirito e di quell'impulso a esplorare, interrogare e a sprofondarsi in isole culturali in ogni senso remote?

La stessa industria editoriale testimonia di questi implacabili ridimensionamenti... ne sono un eccellente esempio proprio le scienze storiche, che si presentano oggi molto più ordinate, composte e, soprattutto in Italia, troppo spesso così convenzionali e prudenti. Basti pensare ai pochi, incerti passi che la più necessaria corrente storiografica degli ultimi vent'anni, e cioè la *world* o *global history*, ha finora mosso in Italia...

E non per caso ciò a cui ci troviamo prevalentemente di fronte nel panorama internazionale sono nel migliore dei casi saggi esaltanti

il principio totemico della Narrazione, cioè efficacemente congegnati e scritti in modo da essere soprattutto dei *compiuti, avvincenti racconti*.

E che cosa la nostra epoca è ancora disposta a identificare come significativo dell'appartenenza al mondo? fino a che punto essa percepisce, se non su un piano di soccorrevole sentimentalismo, l'entità e l'esigenza di un mondo, termine sempre più spesso desueto a favore dell'oggettività fisica del globo? Molto sembrano dirci a questo proposito, un po' alla rinfusa, l'esaurirsi dell'onda lunga dell'oblio dell'essere heideggeriano sostituito da quasi nulla di rilevante in questa prospettiva, o l'emarginazione della psicoanalisi a vantaggio dell'effettistica delle neuroscienze, o il declino della grande varietà delle forme d'espressione artistica dell'epoca coeva alla *Fine del mondo* di De Martino sostituite dallo stile riccamente semplice d'intrattenimento in letteratura o al cinema: come dire, che so, da Godard a Spielberg e da Beckett a Grisham... o ancora, l'epocale passaggio in fotografia dall'analogico al digitale o l'irruzione nella vita quotidiana ai quattro angoli del pianeta dell'universo virtuale che proprio in quanto tale prescinde ontologicamente dal reale...

Questo nostro tempo... il precipitato, l'accelerazione

Siamo oggi entrati in una *dimensione totalmente inedita* del mondo e del tempo, contraddistinta da nuove regole e nuove poste in gioco, che ha prodotto radicali riconfigurazioni teoriche e nuovi stili di pensiero, obliterato interi campi disciplinari, ridotti in molti casi e per molte ragioni ad avvilenti riserve indiane.

Siamo entrati in un'epoca d'avvento, notava ironicamente Vladimir Jankélévitch, alludendo al ritmo precipitato di fatti ed elementi travolti in una corrente di trasformazione inconsulta. E non è certo un caso il recente moltiplicarsi di saggi, anche in casa Einaudi, ruotanti intorno alla dimensione dell'accelerazione temporale, dal punto di vista filosofico, socio-antropologico e storico-ambientale.

Per citare un solo esempio, *La grande accelerazione* di John McNeill mostra come l'epoca compresa tra la fine della seconda guerra mondiale e oggi sia quella, unica e irripetibile nella storia, in cui l'antropocene, ovvero il mondo trasformato dall'uomo, ha assommato caratteristiche inedite già ora destinate a esaurirsi per lasciare il posto a una fase ulteriore che riguarda la sopravvivenza della specie umana in quanto tale.

Che fanno gli antropologi? e gli editori?

Quel mondo conflittuale nel senso accennato prima, frutto dello scontro di fasi temporali disomogenee al quale buona parte dell'attività di Ernesto De Martino aveva rivolto il proprio sguardo, si è andato trasformando in una realtà unica ad altissima densità tecnologica, globalizzata a livello economico e sociale, previa omologazione di luoghi, masse, persone, visioni del mondo, modi di vita, riferimenti valoriali, desideri, bisogni, consumi.

Si tratta di un mondo levigato, anzi liftato, luccicante, pacificato nonostante l'ingestibilità quasi totale dei suoi duri contrasti, fondamentalmente unico e unidimensionale, costantemente connesso, che impone ovunque gli stessi poverissimi e anonimi principi fondativi (si prenda a massimo emblema l'idea del marketing come forma dittatoriale di non pensiero), e che costituisce una realtà enigmatica non solo nella sua complessità ma anche e innanzitutto nella sua refrattarietà a farsi penetrare, risultando anzi insofferente a ogni tentativo di elaborazione teorica, come se si trattasse di qualcosa di esornativo quando non addirittura importuno.

Si tratta di un mondo sacralmente devoto all'idea di *funzionamento*, uno su tutti quello cerebrale, in modo da rendere ragione del come di tutti complessi fenomeni generati dalla vita psichica, affettiva ed emotiva nel suo rapporto con la realtà e nella sua capacità di adattamento a essa, che fatica ad assegnare valenza conoscitiva (e non rassicurante o consolatoria) all'idea di memoria pur nel suo ininter-

rotto sforzo di monitoraggio, nelle sue infinite facoltà di registrazione, archiviazione ed elaborazione dei dati, altrettanto abile nelle sue capacità previsionali dell'immediato, quanto impreparato a pensarsi in funzione di un futuro.

Tutto ciò ha drasticamente ridimensionato la portata sociale del lavoro di antropologi, filosofi e scienziati sociali, o almeno di quella parte di esso capace di accedere all'azione di riconversione di quelle agenzie o casse di risonanza che sono gli editori, che a loro volta non avrebbero potuto non uscire profondamente modificati da tale metamorfosi.

Al contrario di quanto accadeva con i deliri di derealizzazione che popolano le pagine di De Martino, il mondo attuale appare ben poco presente alla propria storia e impegnato invece in una corsa verso un *avvenirismo* d'impronta tecnologico-pubblicitaria, al quale corrisponde un'inquietante incapacità di decifrare i connotati di qualsiasi futuro reale. Quanti slogan promettono entusiasti benefit e comfort irrinunciabili alla portata di tutti, e un domani tradotto, al pari di ogni passato, in articolo o tema di vendita, in cui finendola con il presente stiamo già entrando?

Per questo, rispetto a quell'epoca di cui proprio De Martino costituì in Italia uno degli apici, le scienze umane sono oggi sempre più spesso indotte a ridefinire il proprio statuto disciplinare, a contendersi i perimetri e spesso i brandelli del proprio campo d'azione come i propri oggetti d'indagine, arrivando perfino a sfondare la tradizionale barriera che divide conoscenza e invenzione letteraria, nel tentativo di rendere un po' meno precaria la loro presa sulla realtà...

Il passato è passato, resta solo la Crisi

Insomma, non è facile sottrarsi alla constatazione che, al pari di tante altre esperienze intellettuali del secolo scorso, tutta una parte dell'opera di De Martino non sia più "in fase" col mondo contemporaneo e con i saperi che dovrebbero tentare di renderlo intelligibi-

le, e sia da consegnare a un passato umanistico definitivamente concluso, con il quale è difficile rapportarsi per trovarvi risposte alle domande cruciali che la realtà di oggi ci impone. Come dire che dopo la grande esperienza intellettuale della crisi rimangono come macerie gli effetti trasformativi della crisi, oppure l'assuefazione alla crisi che come tale non ha quasi più bisogno del pensiero della crisi...

E al tempo stesso, l'abbiamo detto, sarebbe complicato considerare questo libro alla stregua di un classico.

F. Conclusioni. Eredità

Nulla sta a dimostrare quest'inattualità più nettamente della dimensione psicopatologica, uno dei terreni principali della riflessione demartiniana. Come ci mostra la nosografia psichiatrica, oggi non abbiamo quasi più a che fare con soggetti - come nel caso del giovane contadino bernese descritto da De Martino - affetti dagli antichi deliri di negazione, da crisi di derealizzazione, da paranoie distruttive, contrassegnate dal sentimento di una fine imminente o di una catastrofe imminente.

Le forme elettive della malattia sembrano piuttosto appartenere allo spettro, ben più domestico o addomesticabile, della depressione o dell'autismo, contraddistinte non più dall'angoscia della *fine dei tempi*, bensì, assai più modestamente, dallo scarto o dalla sottrazione della propria condizione rispetto al mondo dell'efficienza, dell'efficacia, della produttività e della comunicazione. Il *malato*, impareggiabile riferimento di quei decenni, non è più un testimone, un enigma o uno specchio deformante nel quale scrutare anche la verità su di noi, ma un'entità soprattutto da accudire, un cliente. La morte e il dolore si sono progressivamente attutiti e smorzati, non alludono più ad "altri cieli ed altre terre", non testimoniano più della "crisi della presenza", come non annunciano più la possibilità del riscatto attraverso le forme rituali magico-religiose, ma certificano solo un fallimento o un'inadeguatezza, documentano una *disabilità* rispetto

alla quale le moderne tecnologie e farmacologie cercano ossessivamente di porre riparo.

Il che ci porta a interrogarci un'ultima volta sul senso dei pericoli della fine di quel mondo storico che De Martino intravedeva nel mentre elaborava la sua opera.

Di certo non era più solo la trasformazione del mondo a dominante agraria e contrassegnato da un orizzonte culturale e simbolico di tipo magico-religioso, sul punto di essere dissolto dall'avvento dell'industria e dello sviluppo capitalistico, e indubbiamente almeno in questo libro-testamento era l'avvisaglia di quei processi di radicale riconfigurazione antropologica, sotto le specie dell'*homo economicus* e *technologicus*), a cui il neoliberalismo avrebbe legato i propri destini e le proprie fortune.

Ebbene, in questo secondo caso si trattava di qualcosa di altrettanto irreversibile, e se possibile ancora più radicale, drammatico, globale ed escludente, di cui De Martino poteva al limite avere un oscuro presagio, e cioè quella celebre *fine della storia*, per fare cenno a un altro celeberrimo titolo-cerniera di un'epoca, rispetto alla quale gli strumenti di qualsiasi umanesimo etnografico risultavano inesorabilmente inadeguati.

Il punto insomma è: che cosa ha ancora di umano l'uomo totalmente economico della contemporaneità? E corrispondentemente, che spazio c'è ancora per le scienze umane e per la stessa storia nell'epoca del post-umano?

Un anacronismo esemplare

Detto questo, l'opera di De Martino continua a rappresentare un esempio di ammirevole tensione politica e intellettuale, di resistenza morale a ogni forma di omologazione, di pensiero militante in costante movimento sull'orlo del precipizio.

Un saggio così tenace nel suo rifiuto di un unico centro e nel suo percorrere una sorta di labirinto teorico, storico e conoscitivo,

così prudente nell'elaborare concetti che cambiano segno e fisionomia a seconda dei contesti in cui vengono collocati, così avverso a proporre tesi esclusive o conclusioni sommarie, e così convinto assertore invece della necessità di far coesistere prospettive plurali, così accorato nel mettere in guardia contro qualsiasi chiusura o forma di semplificazione, e così restio a subire inerzialmente il tempo in quanto tale, così corroborato da un rapporto tragico con il tempo, e per questo così scevro da ogni compiacimento decadente, così fedele a un'idea problematica di cultura, costituisce soprattutto una fonte ricchissima di riflessione, con la quale anche la nostra dimensione "liquida" non dovrebbe a livello intellettuale cessare di fare i conti.

A volte i libri più preziosi non sono quelli che impongono una tesi definitiva, per quanto convincente o innovativa essa sia, bensì quelli capaci di generare nel lettore serie di pensieri indipendenti e individuali, di indurlo a riflettere per associazione in virtù della loro stessa natura irrisolta...*La fine del mondo* mi pare appartenere a questa tipologia.

LA FINE DEL MONDO E IL DESTINO
DELL'UOMO: IL PROGETTO DEMARTINIANO PER
COSTRUIRE UNA "ETNOLOGIA RIFORMATA"

L'etnocentrismo critico, il destino dell'uomo e le alterne fortune de La fine del mondo

La nuova edizione de *La fine del mondo* ha riaccessso l'attenzione sul capolavoro incompiuto di Ernesto de Martino: lo scopo del mio intervento è duplice, per un verso mi accingo a ricostruire le diverse fasi della ricezione dell'opera collocando il cantiere demartiniano sulle apocalissi culturali nel contesto politico del suo tempo, per altro verso, proverò a cimentarmi con le trame tuttora vitali di questa opera multiforme per rintracciarvi delle linee di lavoro innovative per il futuro. *La fine del mondo* è un volume che va inquadrato in tre differenti momenti storici: la fase della sua elaborazione nella prima metà degli anni '60; quella della (mancata o polemica) ricezione della prima edizione alla fine degli anni '70; e quella attuale della sua feconda riscoperta. Una riflessione compiuta su questo laboratorio antropologico è impossibile da contenere in un articolo ma credo

Antonio Fanelli, *La fine del mondo e il destino dell'uomo: il progetto demartiniano per costruire una "etnologia riformata"*, nostos n° 5, dicembre 2020: 143-174.

che lo sforzo principale debba essere quello di confrontarsi con i tre livelli temporali che ne segnano e condizionano la ricezione. Infatti, il cambiamento radicale della struttura che aveva confezionato Clara Gallini per la prima edizione del 1977 fornisce nuove chiavi di lettura per orientarsi in un testo complesso e coinvolgente che (nonostante una riedizione nel 2002 con una nuova introduzione realizzata dalla stessa Gallini con Marcello Massenzio) restava ancora ostico da affrontare rispetto ad altri lavori dell'etnologo napoletano decisamente più fortunati e certamente più accessibili. *La fine del mondo* trova finalmente una fisionomia più armonica e anche una dimensione compatibile con un uso didattico del volume. Di per sé questa nota di merito basterebbe a giustificare l'operazione compiuta. Ma in realtà la sfida epistemologica è di più ampia portata e le intricate trame lasciate interrotte dalla morte prematura del suo autore sono ora riannodate con pazienza dai curatori della nuova edizione. La rilettura di quest'opera complessa ha una matrice francese: è stata varata nel 2016 per le *Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales* e poi acquisita con particolare lungimiranza da Einaudi. L'editore torinese ha sostituito la *sua* edizione con quella costruita da Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio impegnati per diversi anni, tra Roma e Parigi, in un intenso lavoro collegiale che ha mutato profondamente la struttura dei materiali. I curatori hanno lavorato alacremente per eliminare trascrizioni di brani prive di commenti e per selezionare le stesure più argomentate e ben definite dei medesimi testi e lavorando sui materiali originali dell'archivio de Martino hanno aggiunto preziosi documenti inediti. Innanzitutto, la riarticolazione dei testi offre maggiore risalto alla centralità delle "apocalissi psicopatologiche" precedentemente diluite nell'esorbitante capitolo *Mundus* e ora poste in maniera autonoma come elemento basilare per comprendere l'intera architettura del progetto. La crisi dei "pazzi" si configura come un dramma senza risoluzione e diviene un elemento cruciale per un raffronto con le altre visioni

apocalittiche che invece si proiettano nel futuro alla ricerca di un riscatto collettivo, come è avvenuto per l'antica religione romana e per il cristianesimo e come prospettavano a suo tempo l'escatologia marxista e le lotte di decolonizzazione. L'etnologo napoletano – ed è questa l'altra peculiarità del libro posta in maggiore rilievo – scandagliava con occhio critico le trasformazioni che investivano l'Europa del boom economico nella fase d'oro del capitalismo occidentale, affrontando la crisi della modernità europea con originalità e con largo anticipo sulla svolta postmoderna in nome della “crisi della ragione”¹. Del resto, de Martino si era formato negli anni '30 e la sua visione del Novecento è dominata dalla ricerca di squarci luminosi per uscire dagli abissi della guerra e del fascismo e dalla crisi profonda della democrazia liberale e dell'impianto scientifico positivista. L'apocalisse della civiltà borghese acuita dalla tragedia della Shoah e dal rischio della guerra nucleare si manifestava in vari ambiti e de Martino vi includeva anche le avanguardie novecentesche (e in particolare opere come *La nausea* di Sartre e autori come Mann, Camus, Moravia, Beckett). I frammenti demartiniani che aprivano la strada per una antropologia dell'arte e della letteratura contemporanea (una pista decisamente poco seguita dagli eredi di de Martino) erano collocati nel caotico e dispersivo *Epilogo* posto al fondo della prima edizione. Ora quel coacervo di brani è stato dipanato e l'ambito letterario è divenuto un capitolo a sé stante (*L'apocalisse dell'Occidente*) e in qualche modo complementare con *Antropologia e filosofia* che contiene le note e gli appunti filosofici già pubblicati in anni recenti grazie a Roberto Pàstina e all'Istituto Italiano di Studi Storici². In entrambi i casi si tratteggia un Occidente che vive una radicale crisi dei propri valori mostrandosi inerme e senza prospettive per avviare una inversione di rotta. Se la fine di *un* mondo è «nell'ordine della

1 Cfr. A. Gargani, a cura di, *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino 1979.

2 E. De Martino, *Scritti filosofici*, a cura di R. Pàstina, il Mulino, Bologna 2005.

storia culturale umana» ed è una catarsi ineludibile e finanche necessaria poiché iscritta nello stesso ciclo della vita e nei riti di passaggio fra le generazioni, «è la fine “del” mondo, in quanto esperienza attuale del finire di qualsiasi mondo possibile, che costituisce il rischio radicale³». Uno scenario che non autorizza lo studioso a porsi al di fuori del dramma storico che investe la sua stessa civiltà, poiché «qui il medico che lotta contro il morbo lo deve vincere prima di tutto in se stesso, e il malato è anche colui che deve guarire e che accoglie in sé forze guaritrici in atto⁴». Gli antropologi, argomenta de Martino, in quanto «clinici della cultura» sono esortati a partecipare a un «consulto decisivo⁵». Tra le pagine de *La fine del mondo* viene delineata la strada per il riscatto grazie a un umanesimo di tipo nuovo: un “umanesimo etnografico” che si fonda sull’“etnocentrismo critico”. Questa nozione ha avuto una certa diffusione e Clara Gallini e Vittorio Lanternari ne colsero subito il valore di rottura dirompente rispetto agli schemi asfittici del relativismo culturale, tuttavia finirono per bollarlo come un frutto avvelenato dello storicismo idealistico. Un anacronistico europocentrismo reso inattuale dalle lotte di decolonizzazione e dai movimenti di protesta sorti dopo il ‘68⁶. Gli antropologi post-demartiniani ritenevano la crisi della civiltà borghese ormai irreversibile e non ravvisavano ragioni valide per farsi carico di tale declino. In realtà per de Martino la centralità della “fortezza” europea andava intesa in una accezione più ampia, oltre la dimensione borghese-liberale, perché:

3 E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, nuova edizione a cura di G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio, Einaudi, Torino 2019, p.210.

4 De Martino, *La fine del mondo*, cit., p.357.

5 *Ibid.*

6 C. Gallini, *Note su De Martino e l’etnocentrismo critico*, in “Problemi del socialismo”, n. 15, 1979; V. Lanternari, *Etnocentrismi: dall’attitudine all’ideologia*, in “Comunità”, CLXXX, 1978.

Europa è la cultura americana, europeo è il marxismo che ha alimentato la rivoluzione russa e quella cinese, europeo è il Cristianesimo, europea è la scienza che ha condotto all'era atomica. Noi siamo chiamati a decidere dentro questo mondo culturale, e a giudicare secondo il metro che esso ci offre. E in questa fortezza che dobbiamo scegliere il nostro posto di combattimento⁷.

Un recente lavoro di Gino Satta ha ricostruito meritoriamente la matrice teorica di questa nozione forgiata da Ernesto de Martino nella polemica verso le scuole confessionali e le opere di Rudolf Bultmann e Pietro Tacchi-Venturi che riaffermavano una storia universale guidata dalla fede. Per cui, spiega Satta: «L'etnocentrismo critico è dunque il tentativo di prendere sul serio la crisi del "piano della storia universale" senza abdicare al compito di unificazione dell'umanità che per de Martino caratterizza l'ethos proprio dell'umanesimo contemporaneo⁸». Le alterne fortune di questo architrave teorico ci mettono di fronte alle discordanze temporali che segnarono la ricezione di questa nozione e del libro postumo sulle apocalissi culturali. L'etnocentrismo critico, come si evince chiaramente ne *La fine del mondo*, venne formulato negli anni '60 per polemizzare contro le visioni teologiche e confessionali della storia, la linearità vettoriale del tempo della visione positivista e la teoria dell'"eterno ritorno" di Mircea Eliade. Per aprirsi al confronto con l'alterità superando le semplificazioni dell'odiato relativismo culturale⁹ che produceva, secondo de Martino, un «frivolo defilé di modelli culturali, sospinti sulla passerella della "scienza" da un frigido apolide in funzione di antropologo infinitamente disponibile verso i possibili gusti cultura-

7 De Martino, *La fine del mondo*, cit., p.262.

8 G. Satta, *L'etnocentrismo critico e le alterne fortune dell'umanesimo etnografico demartiniano*, in *Una "difficile alleanza": il carteggio tra Alberto Mario Cirese e Ernesto de Martino*, a cura di A. Fanelli, in "Lares", LXXXIV, 2018, n.3, p.522.

9 De Martino, *La fine del mondo*, cit., p.301.

li¹⁰». Questo era lo scenario dove si muoveva de Martino ma nel decennio successivo le posizioni erano mutate a tal punto che l'etnocentrismo critico venne interpretato come un arretramento "borghe" dalla stessa Gallini, come spiega nella sua introduzione il compianto Daniel Fabre¹¹, e sarà rivalutato soltanto negli anni della svolta riflessiva che ne colse invece il portato ermeneutico¹².

Soffermiamoci ancora sugli anni della sua elaborazione perché la posta in gioco del laboratorio demartiniano non era l'esaltazione dell'Europa come centro del mondo o la nostalgia per i fasti della cultura liberale (un atteggiamento ascrivibile a Croce ma certo non a de Martino) bensì la costruzione di un umanesimo di tipo nuovo attraverso una "riforma" in chiave etnologica del filone di pensiero che aveva dato vita alla modernità europea. In questa postura utopica si può cogliere più di una assonanza - come cercherò di evidenziare tra poco - con il piano di lavoro del "marxismo riformato" di Gramsci che intese la "filosofia della praxis" come "riforma popolare moderna". Pur non volendo forzare i testi de *La fine del mondo* verso una lettura univoca che resta comunque impossibile da tratteggiare con certezza per un'opera postuma e frammentaria, appare chiaro, a mio avviso, che de Martino non fosse assolutamente propenso a isolarsi dal dibattito politico ma volesse invece ristabilire su nuove basi un nesso proficuo tra scienza e vita e tra teoria e prassi in una situazione ormai mutata rispetto alla 'scoperta' e all'incontro solidale con le "plebi rustiche del Mezzogiorno". L'unificazione del genere umano

10 E. De Martino, *Promesse e minacce dell'etnologia*, in *Furore simbolo valore*, Il Saggiatore, Milano 1962, p.153.

11 D. Fabre, *La controversa ricezione de «La fine del mondo»*, in De Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 50-51.

12 F. Dei, *Le zucche del missionario Grubb*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena", VIII, 1987; G. Saunders, "Critical ethnocentrism" and the ethnology of Ernesto De Martino, in "American Anthropologist", 1993, 95(4) (trad. it. *L'etnocentrismo critico e l'etnologia di Ernesto de Martino*, in "Ossimori", 7, 1995).

era in atto e scrutarne a fondo le insidie e le contraddizioni attirava l'intelligenza di de Martino che si muoveva con determinazione verso altre prospettive (la decolonizzazione, la letteratura, la cultura di massa e, soprattutto, la psichiatria) esulando dal meridionalismo e dall'ambito folklorico per proiettarsi verso la costruzione di una antropologia critica della contemporaneità basata sulle nozioni di "ethos del trascendimento" e di "domesticazione del mondo". Il punto nodale era la constatazione che la crisi degli istituti magici e di quelli religiosi, salutata con giubilo dai pensatori di fede illuminista e auspicata dal marxismo (e dallo stesso de Martino), non rappresentava il preludio per l'edificazione di una società laica priva di tensioni. Nuove forme di angoscia collettiva si palesavano già nella opulenta società dei consumi di massa – come ravvisato in *Furore simbolo valore*¹³ - alimentando uno scenario insidioso e dai tratti imprevedibili. Le società socialiste dell'Europa dell'Est non erano ancora in grado di colmare questo vuoto culturale e la stessa dimensione rituale e simbolica dell'Urss non riusciva a sopperire alla efficacia della tradizione religiosa come guida morale della vita sociale e dei riti collettivi e familiari¹⁴. Il trauma profondo della Shoah, i rischi imminenti di una guerra atomica e i processi di decolonizzazione aprivano scenari ancora da decifrare e de Martino proponeva di superare l'etnocentrismo dogmatico e coloniale e il relativismo culturale che naturalizzava i popoli coloniali, in nome di un umanesimo etnografico in grado di offrire all'Europa una strada per un allargamento della propria autocoscienza storiografica, preludio ineludibile per un riscatto dalle colpe coloniali. Scandalo, colpa e rimorso sono alla base del nuovo umanesimo etnografico poiché

13 E. De Martino, *Furore in Svezia* [1959], in Id., *Furore simbolo valore*, Il Saggiatore, Milano 1962.

14 Id., *Simbolismo sovietico* [1961], in Ivi.

senza questa ricerca della sfida del culturalmente alieno, senza questa pungente esperienza dello *scandalo* sollevato dall'incontro con umanità cifrate, e soprattutto senza questa *colpa* e questo *rimorso* davanti al «fratello separato» e alla dispersione irrelata delle culture sul nostro pianeta, l'ethos umanistico dell'incontro etnografico è colpito alle radici e viene a mancare la stessa condizione fondamentale che inaugura il compito più appariscente della ricerca etnografica, cioè il minuto e faticoso interrogare e interrogarsi circa il carattere e le ragioni, circa la genesi, la struttura e la funzione del comportamento culturale alieno che l'etnografo intende tematizzare (corsivi miei)¹⁵.

Anche nell'opera di Lévi-Strauss troviamo dei sentimenti analoghi di fronte alla scomparsa dei nativi e all'auspicio di un nuovo umanesimo¹⁶ ma il progetto strutturalista ponendosi al di sopra della sfera degli eventi culturali rischiava di isolarsi in una prospettiva scienziata – come nell'intervista di Lévi-Strauss su “Aut Aut”¹⁷ che de Martino biasimava per la incauta esaltazione dell'antropologo come uomo di scienza che assume «il punto di vista di Dio» per «capire gli uomini come se fossero completamente fuori gioco¹⁸» – mentre l'etnocentrismo critico demartiniano mostrava una vocazione ermeneutica e soprattutto una maggiore propensione a interagire con la sfera politica. Infatti, de Martino non era affatto isolato e marginale quando elaborava una riforma etnologica dell'umanesimo. Contrariamente al ritratto che ne è stato dato nel decennio successivo nell'antropologia italiana, la proposta demartiniana entrava nel vivo dell'agenda politica. Nei primi anni '60 a fronte del pericolo nucleare si era aperto

15 Id., *La fine del mondo*, cit., p. 323.

16 C. Lévi-Strauss, *I tre umanismi*, in Id., *Antropologia strutturale due*, Il Saggiatore, Milano 1978 (ed. orig. in “Demain”, 1956, n.35).

17 *Intervista a Claude Lévi-Strauss con Paolo Caruso*, in “Aut Aut”, n.77, 1963, pp. 27-45.

18 E. De Martino, *L'apocalisse del terzo mondo e l'apocalisse europea*, in Id., *La fine del mondo*, cit., p. 79.

uno spiraglio per il dialogo tra i cattolici alle prese con il fermento del Concilio Vaticano II e i comunisti che si ispiravano all'ultimo Togliatti del memoriale di Yalta e all'intervento di Bergamo del 1963 su *Il destino dell'uomo*. Il segretario comunista era interessato alla salvezza del genere umano dalla catastrofe e nel suo appello formulato nella città natale di Giovanni XXIII, poco prima dell'uscita dell'enciclica *Pacem in terris*, esortava tutte le forze politiche al riconoscimento della comune natura umana contro il pericolo della "fine del mondo" con l'olocausto nucleare. La difesa della pace e il pieno sviluppo dei diritti umani furono il corollario del testamento politico di Togliatti che non poneva più al centro della storia le classi sociali bensì il genere umano¹⁹. Di questo scenario politico a me pare vi sia una traccia profonda – e finora poco considerata – nel progetto de *La fine del mondo*, e in particolare nelle pagine dedicate a Hiroshima, fra le più toccanti del libro, dove de Martino si chiede se

non è giunta l'epoca in cui basta l'immagine reale di un solo volto umano in sofferenza, non di duecentomila o sei milioni di volti umani, per illuminare il senso preciso del nostro semplice dovere e per arrestare il dito che preme il bottone [...] La guerra nucleare è la fine del mondo non come rischio o come simbolo mitico-rituale di reintegrazione, ma come gesto tecnico della mano, lucidamente preparato dalla mobilitazione di tutte le risorse della scienza nel quadro della politica che coincide con l'istinto di morte²⁰.

19 Cfr. G. Fiocco, *Togliatti, il realismo della politica. Una biografia*, Carocci, Roma 2018, pp. 269-270; 400-404. L'intervento di Togliatti a Bergamo nel 1963 su *Il destino dell'uomo* è ora in P. Togliatti, *La politica nel pensiero e nell'azione. Scritti e discorsi (1917-1964)*, a cura di M. Ciliberto e G. Vacca, Bompiani, Milano 2014. Cfr. F. Mores, R. Terzi (a cura di), *Palmiro Togliatti e Papa Giovanni. Cinquant'anni dopo il discorso Il destino dell'Uomo e l'enciclica Pacem in terris*, Ediesse, Roma 2014.

20 De Martino, *La fine del mondo*, cit., p.361, 362.

Il paradigma "folklorico-militante-meridionalista"

La connessione dell'umanesimo etnografico di de Martino con il dibattito politico del suo tempo era completamente saltata quando apparve la prima edizione del libro sulle apocalissi culturali. Inoltre, de Martino si muoveva in sintonia con la linea storicista del Pci togliattiano (infatti l'asse teorico De Sanctis-Croce-Gramsci che l'etnologo napoletano proponeva sulla rivista «La Lapa» per una rifondazione epistemologica degli studi antropologici²¹ era ispirato da un intervento dello stesso Togliatti alla commissione culturale del Pci²²), ma era stato raffigurato come un intellettuale ostracizzato dall'ortodossia comunista. Una visione che si focalizzava sulle polemiche con Cesare Luporini e Mario Alicata²³ ma che oggi appare parziale e finanche tendenziosa, come ha ammesso con onestà intellettuale Clara Gallini ricostruendo come il Pci e la Cgil avessero sostenuto finanziariamente la spedizione etnografica in Lucania del 1952²⁴. Le nuove generazioni che dopo il '68 ambivano a collocarsi alla sinistra del Pci rileggevano l'opera dell'etnologo napoletano in una prospettiva attualizzante alla ricerca di una continuità di tipo militante. Questo approccio contribuì alla valorizzazione di de Martino ma costituì una pesante ipoteca nello studio critico della sua opera. Basti pensare

21 Id., *Mondo popolare e cultura nazionale*, in «La Lapa», I, 1, 1953, p.2.

22 P. Togliatti, *Intervento alla commissione culturale nazionale* [1952], in Id., *La politica nel pensiero e nell'azione. Scritti e discorsi 1917-1964*, a cura di M. Ciliberto, G. Vacca, Bompiani, Milano 2014.

23 Fabio Dei ha riletto le polemiche verso De Martino evidenziando la postura illuministica ed elitaria condivisa da Giarrizzo e Alicata, seppure da prospettive politiche agli antipodi, volta a stigmatizzare l'atteggiamento populista che De Martino adoperava polemicamente verso lo snobismo del mondo intellettuale: vedi: F. Dei, *Cultura popolare in Italia: da Gramsci all'Unesco*, il Mulino, Bologna 2018.

24 Vedi: E. De Martino, *Note di campo: spedizione in Lucania, 30 sett.-31 ott. 1952*, edizione critica a cura di C. Gallini, Argo, Lecce 1995; Id., *L'opera a cui lavoro: apparato critico e documentario alla Spedizione etnologica in Lucania*, a cura di C. Gallini, Argo, Lecce 1996.

che negli stessi anni dell'uscita de *La fine del mondo* vennero pubblicate ben quattro opere²⁵ incentrate sul “dibattito sul folklore” e sul saggio *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*²⁶, assunto come testo chiave dell'antropologia demartiniana, al pari della nozione di “folklore progressivo”. Dopo la sua morte lo scenario era mutato su entrambi i fronti, sia quello politico animato dalle speranze rivoluzionarie terzomondiste e dallo scoppio del '68, sia quello accademico, dove intanto si era costruita la demologia, una nuova disciplina guidata autorevolmente da Alberto Mario Cirese. La visione gramsciana del folklore inteso come “cultura delle classi subalterne” si era consolidata grazie al fortunato manuale di Cirese (*Cultura egemonica e culture subalterne*, 1973) dove l'etnografia meridionalista di de Martino era posta come tassello decisivo per il rinnovamento della tradizione folklorica. In realtà de Martino aveva auspicato l'intreccio tra metodi etnografici e approccio storiografico in aperta polemica con l'autonomia disciplinare degli studi folklorici incentrati sulle tecniche naturalistiche di raccolta dei dati²⁷. Ma in quel momento le classi popolari erano al centro della vita politica e nell'immaginario movimentista la loro alterità culturale incarnava un baluardo di differenze da valorizzare, in polemica verso la cultura borghese, elitaria ed esclusivista, e verso le pericolose sirene della cultura di massa prodotta dal “neo-capitalismo”. L'esplosione del folk revival, della “sto-

25 P. Clemente – M.L. Meoni – M. Squillacciotti (a cura di), *Il dibattito sul folklore in Italia*, Edizioni di Cultura Popolare, Milano 1976; P. Angelini (a cura di), *Dibattito sulla cultura delle classi subalterne*, 1949-1950, Savelli, Roma 1977; C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale: Ernesto de Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, La Nuova Italia, Firenze 1977; R. Rauty (a cura di), *Cultura popolare e marxismo*, Editori Riuniti, Roma 1976; da poco ripubblicato con una postfazione di Tullio Seppilli e un nuovo titolo: Id. (a cura di), *Quando c'erano gli intellettuali: rileggendo Cultura popolare e marxismo*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

26 E. de Martino, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, “Società”, V, 3, 1949, pp. 411-435.

27 Id., *Storia e folklore*, «Società», X, 1954, n. 5.

ria dal basso” e della museografia contadina evidenziavano inoltre una fertile capacità di collegamento con la sfera pubblica da parte degli studi demologici. In quegli anni si venne a creare una sorta di “sinistra etnologica italiana”, un ampio fronte progressista che intendeva rifondare su basi marxiste l’antropologia culturale nel nostro paese ispirandosi all’etnografia demartiniana. Quindi, il laboratorio demartiniano sulle apocalissi culturali piombò quasi inaspettatamente in uno scenario dove risultava ormai chiara la predominanza dell’approccio demologico, la saldatura tra antropologia e marxismo e la progressiva affermazione di approcci strutturalisti in un clima di diffuso antistoricismo²⁸. Un quadro frastagliato con diverse traiettorie e numerose differenze al suo interno – come ci mostra il recente volume di Antonello Ricci sull’antropologia in “stile italiano”²⁹ – che debbo per forza tralasciare in questo momento correndo il rischio della semplificazione. Ciò che mi preme ribadire è che questo clima indusse gli antropologi post-demartiniani a porre sul banco dell’accusa il libro postumo dell’etnologo napoletano per via dei numerosi riferimenti all’opera di Croce e del ritorno decisivo di tematiche esistenzialiste e psicoanalitiche. Perché – e veniamo al nodo decisivo – ne *La fine del mondo* non vi è traccia del precedente interesse militante per il folklore e in special modo per le forme espressive della protesta, per il canto sociale e il teatro popolare che de Martino aveva indicato come basi per la costruzione di un “folklore progressivo”.

Gli scritti politici di de Martino avevano lasciato un segno profondo nella cultura postbellica attivando nuovi percorsi che integravano la ricerca empirica con l’attivismo politico. Fu Gianni Bosio la figura chiave di questo movimento di studi e di iniziative culturali:

28 Cfr. P. Clemente, *Temps, mémoire et récits. Anthropologie et histoire*, in *Italia, regards d'anthropologues italiens*, «Etnologie Française», 25 (1994), n. 3, pp. 566-86.

29 A. Ricci (a cura di), *L'eredità rivisitata. Storie di un'antropologia in stile italiano*, Cisu, Roma 2019.

infatti, lo storico socialista auspicando un “intellettuale rovesciato”³⁰ che attraverso il “magnetofono” riesce a trasformare l’oralità popolare in patrimonio culturale, aveva ‘scoperto’ ed esaltato le forme di antagonismo e di autonomia di classe testimoniate dai canti sociali e politici. Con particolare originalità, nella veste di editore del Psi e di organizzatore di cultura, Bosio elaborò un progetto discografico destinato a incidere sulla cultura italiana e sui movimenti giovanili, grazie al successo del Nuovo Canzoniere Italiano e dei Dischi del Sole che furono una parte cruciale della colonna sonora del ‘68³¹. De Martino veniva indicato come un pioniere di una linea politica volta a rilanciare l’area socialista (e poi quella movimentista) in contrapposizione alla politica togliattiana improntata al dialogo con l’alta cultura e al perseguimento di una piena connessione fra il movimento operaio e la tradizione democratico-risorgimentale. La vulgata che ritraeva de Martino come un bersaglio polemico dei comunisti fu alimentata da Gianni Bosio (in piena sintonia politica con Cirese visto che entrambi erano stati stretti collaboratori di Lelio Basso nel Psi) per dare fondamenti teorici più solidi alla strategia politica della sinistra socialista sull’autonomia contadina (e poi operaia) nei confronti dei partiti della sinistra³². In quella stagione si prestò attenzione a un particolare filone del lavoro di de Martino che potesse risultare coerente con gli usi politici di quel tempo. Per altro verso, il progetto demartiniano di una “storia religiosa del Sud” si invertì nell’opera

30 G. Bosio, *L'intellettuale rovesciato. Interventi e ricerche sulla emergenza d'interesse verso le forme di espressione e di organizzazione spontanee nel mondo popolare e proletario*, nuova edizione ampliata, a cura di C. Bermani, Jaca Book, Milano 1998.

31 Vedi A. Fanelli, *Contro canto. Le culture della protesta dal canto sociale al rap*, Donzelli, Roma 2017.

32 Id., *Ernesto de Martino, il folklore e la strategia politico-culturale di Gianni Bosio. Note critiche sull'eredità della “corrente meridionalista” nel lavoro del Nuovo Canzoniere Italiano sull’“altra cultura”*, in E. Imbriani (a cura di), *Ernesto de Martino e il folklore. Atti del convegno (Matera-Galatina, 24-25 giugno 2019)* Progedit, Bari 2020, pp. 199-226.

dei suoi eredi nello studio della fenomenologia magico-religiosa delle classi popolari senza confronti decisivi con la sfera egemonica e con le trasformazioni sociali che producevano forme inedite di sincretismo fra tradizioni rurali e consumi di massa³³. Ciò che appariva ancora vitale nel pensiero di de Martino era la polemica contro le angustie elitarie del crocianesimo e della stessa cultura marxista. De Martino era stato letto, sostanzialmente, come un teorico dell'autonomia del folklore dalla cultura dominante che aveva evidenziato con particolare originalità i tratti innovativi e progressisti delle classi subalterne, contrastando con veemenza la visione romantica del folklore come anima della nazione e quella positivista che lo ritraeva come un sostrato arcaico di ceti arretrati³⁴.

A ridosso del primo decennale dalla scomparsa dello studioso napoletano era l'“intellettuale militante” a suscitare interessi e passioni fra gli studiosi più giovani reduci dall'esperienza del '68. Alberto Cirese svolse un ruolo chiave nella mediazione tra la ricerca accademica e l'attività militante guidata da Gianni Bosio. Divenuto il punto di riferimento scientifico delle nuove leve dell'antropologia italiana, tracciò la rotta degli studi demartiniani nel convegno fiorentino del 1975 presso l'Istituto Gramsci sottolineando l'urgenza di una ricostruzione storiografica del decennio militante e meridionali-

33 F. Dei, *Naturalismo e storicismo nella demologia. Clara Gallini e il paradigma magico*, in “Nostos”, n.3, 2018.

34 La conflittualità operaia e contadina, al centro della poetica del Nuovo Canzoniere Italiano, indicava la strada per scoprire un'“altra cultura”. Una cultura di “classe” da valorizzare in maniera polemica e creativa contro la cultura “borghese” e i consumi culturali di massa. Nel 1966, poco mesi dopo la scomparsa dell'etnologo napoletano, Gianni Bosio e Alberto Cirese fondarono a Milano l'Istituto Ernesto de Martino: archivio, centro di ricerca e strumento operativo per rafforzare la strategia culturale di valorizzazione delle “culture non egemoni” (nozione preferita dagli epigoni di Bosio nei confronti della definizione gramsciana di “classi subalterne”). L'Istituto de Martino divenne (e per certi versi è ancora) un luogo emblematico dell'attivismo politico che coniuga la storia orale con il folk revival.

sta (1945-55) in polemica con gli esiti successivi della produzione scientifica dell'etnologo napoletano. Si apriva così la strada per una interpretazione dell'itinerario demartiniano nettamente distinto in due epoche, con una prima "fase rivoluzionaria" ancora feconda e vitale e una seconda "fase idealistica" che lo aveva portato a regredire ideologicamente su posizioni anacronistiche³⁵. La stessa Clara Gallini nella *Introduzione* del 1977 argomentava una tesi analoga asserendo che l'impianto concettuale a suo tempo fertile fosse quello del decennio '45-'55 e che pertanto gli strumenti teorici di quell'opera risultavano irrimediabilmente datati³⁶. Nella rilettura attuale dei materiali di de Martino sulle apocalissi culturali – ed è una novità decisiva – si delinea invece un filo rosso con le altre opere che manda in frantumi questa lettura dualistica. Infatti, come sottolinea Marcello Massenzio³⁷, nell'ultimo cantiere di de Martino vi è una vera e propria riarticolazione del tema della "crisi della presenza" e un filo rosso con le altre opere. L'efficacia della destorificazione mitico-rituale osservata sul campo durante le ricerche etnografiche nel Sud Italia veniva posta al centro di una analisi complessiva sulla cultura e sull'uomo; sul rischio di non esserci e della fine non solo di un mondo culturale (come quello delle tarantate del Salento che rischiavano di sprofondare verso la psicopatologia) ma del mondo in quanto tale. Nel delineare il suo progetto su *La fine del mondo* lo stesso de Martino aveva evidenziato la trama che unisce tutta la sua opera proiettandola verso:

35 A. M. Cirese, *Intervento al seminario "Ernesto de Martino: riflessioni e verifiche"* (Firenze, Istituto Gramsci, 1975), in *Una "difficile alleanza": il carteggio tra Alberto Mario Cirese e Ernesto de Martino*, a cura di A. Fanelli, in "Lares", LXXXIV, 2018, n.3, pp. 505-518.

36 C. Gallini, *Introduzione*, cit., p.XXII.

37 M. Massenzio, *Premessa (a uso del lettore italiano)*, in E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2019, pp.IX-XV.

una “etnologia riformata” che consente di riconsiderare in una più matura prospettiva la tematica del *Mondo magico* (il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile), di *Morte e pianto rituale nel mondo antico* (la crisi del cordoglio nel mondo antico e nella civiltà cristiana), le ricerche etnografiche nell’Italia meridionale (il ritorno irrelato del cattivo passato in *La terra del rimorso* e i limiti con cui Cristo è andato oltre Eboli in *Sud e magia*). Ma anche spunti e motivi di *Naturalismo e storicismo nell’etnologia* confluiscono in quest’opera, soprattutto per quanto concerne la problematica di una etnologia che metta in causa la civiltà occidentale e che si lasci guidare dal criterio fondamentale dell’etnocentrismo critico³⁸.

Esaltando il meridionalismo e il folklore progressivo, la generazione successiva lo ritraeva come uno studioso progressista di tradizioni popolari eclissando sia il *côté* filosofico della sua opera e il dialogo cruciale con l’esistenzialismo e la psicologia (elementi centrali già nel *Mondo magico* e poi determinanti ne *La fine del mondo*), sia l’appartenenza di de Martino alla scuola romana di storia delle religioni fondata da Raffaele Pettazzoni. Una appartenenza eccentrica e *sui generis* ma pur sempre vincolante che risultò decisiva sin dagli anni della formazione di de Martino, quando l’approdo nell’area pettazzoniana e la persistente collaborazione con la rivista di «Studi e materiali di storia delle religioni» lo aveva ancorato allo studioso bolognese che ebbe premura di guidarlo e di valorizzarlo in una fase di particolare inquietudine e di travaglio per il giovane de Martino che transitava dall’orbita del suocero Macchioro al dialogo prezioso con Croce³⁹. Inoltre, la travagliata vicenda editoriale ricostruita dai curatori fa emergere il ruolo cruciale svolto da Angelo Brelich nella difficile e lunga fase di gestazione dell’opera. Il riconoscimento del ruolo di Brelich (a cui lo stesso de Martino aveva affidato il suo lavoro) nella riorganizzazione dei materiali è una delle acquisizioni più signi-

38 De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 89.

39 *Le intrecciate vie: carteggi di Ernesto de Martino con Vittorio Macchioro e Raffaele Pettazzoni*, a cura di R. Di Donato e M. Gandini, Ets, Pisa 2015.

ficative della nuova edizione che si avvale anche di documenti inediti dell'archivio Einaudi⁴⁰. Questo tassello decisivo per la ricostruzione dell'opera postuma di de Martino sollecita la comunità scientifica a indagare più a fondo la relazione umana e intellettuale fra i due storici delle religioni visto che nei ricordi dello studioso ungherese e in quelli di Vittoria De Palma (la compagna di de Martino) tale intensa vicenda è rimasta imbrigliata in una dimensione un po' aneddotica e tutto sommato insoddisfacente, fra la rievocazione della vita notturna nelle osterie romane e le complicate vicende concorsuali che videro i due amici nella veste di rivali per succedere a Pettazzoni nell'agognata cattedra di Storia delle religioni alla "Sapienza" di Roma⁴¹. Il canone "folklorico-meridionalista" della prima ricezione di de Martino e anche le successive riletture in chiave attualizzante (verso l'ermeneutica, l'antropologia visuale e l'antropologia medica), hanno colto dei nessi fertili tra l'opera demartiniana e gli sviluppi successivi dell'antropologia ma hanno trascurato l'esame del contributo dello studioso napoletano alla costruzione del campo della storia delle religioni. Un percorso avviato da Pettazzoni e poi rinsaldato dagli studiosi della generazione successiva (de Martino, Brelich, Bianchi, e poi Sabbatucci), che ha configurato un terreno di ricerca al confine tra la storia e l'antropologia e incentrato sul dialogo tra antichisti e contemporaneisti, che pochi tra gli eredi di de Martino hanno perseguito, timorosi in alcuni casi di offuscare l'autonomia disciplinare dell'antropologia (ancora debole anche numericamente) e pertanto protesi a delimitarne l'oggetto di studio e a valorizzarne le specifiche e peculiari metodologie di ricerca.

40 Vedi la lettera di Angelo Brelich a Guido [sic: Giulio] Bollati, Roma, 16-1-1967, tratta dall'Archivio Einaudi, riprodotta in parte in G. Charuty, «Tradurre» la fine del mondo, in De Martino, *La fine del mondo*, cit., pp.16-19.

41 Vedi: A. Brelich, *Storia delle religioni: perché?*, Liguori, Napoli 1979, pp.44-45; L. Chiriatti, *Diario*, in E. De Martino, *Vita di Gennaro Esposito napoletano. Appunti per una biografia intellettuale di Ernesto de Martino*, Kurumuny, Calimera (Le) 2004, p.20.

Il "marxismo riformato" di Gramsci e l'imbarbarimento positivistico del materialismo storico

La fine del mondo condensa documenti di natura variegata (appunti su opere e autori, trascrizioni e commenti di brani e riflessioni dell'autore in più stesure), che hanno una certa aria di famiglia con il modello di scrittura del laboratorio politico dei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci. Una analogia morfologica che investe lo stile, il metodo e per certi versi anche le finalità delle due opere. Forse si tratta di una mera suggestione che cova nello sguardo ingenuo di chi si cimenta con delle *opere fondative* e dei *libri dell'anno zero* divenuti ormai dei *classici*, ma credo che lo sforzo titanico dei rispettivi piani di lavoro sia accomunato dall'obiettivo precipuo dell'«allargamento della nostra autocoscienza per rischiarare l'azione⁴²». Una profonda tensione etica per capire il mondo in un'epoca di crisi attraverso un nuovo quadro concettuale da elaborare a partire dalla constatazione dei limiti dello stesso marxismo. Per costruire una nuova visione della modernità e fare i conti con il sistema filosofico crociano, assunto come punto più avanzato del pensiero europeo fra le due guerre. Una nuova proposta per il campo comunista, per Gramsci, e un umanesimo etnografico, per de Martino, non potevano esimersi dall'affrontare i nodi critici che lo storicismo idealistico aveva sollevato nei confronti della deriva positivistica del pensiero scientifico e dello stesso marxismo. Questo sostrato comune alimenta una certa consonanza fra due opere che sfidano sia la cultura liberale, sia quella marxista, a fare i conti con i processi violenti, repentini e imprevedibili di unificazione del genere umano e di mondializzazione dell'economia e della cultura (fenomeni che oggi diremmo di globalizzazione). Le trasformazioni radicali del tessuto economico e sociale (dal fordismo alle comunicazioni di massa) e la irruzione delle

42 E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari 1941, p.12.

masse nella storia e nella vita politica (con il colonialismo e la Prima guerra mondiale e poi con le due strade aperte per uscire dalla crisi: la Rivoluzione d'ottobre e il fascismo) avevano inaugurato una crisi epocale. Da tale scenario erano scaturite delle soluzioni radicali per risolvere le tensioni cruente tra classe, stato e nazione che non consentivano un sereno e illuministico ritorno all'*heri dicebamus* auspicato dai gruppi intellettuali liberali. Lo storicismo è la cifra teorica comune ad entrambi per costruire una via di uscita da certe angustie del marxismo positivista privo di forza interpretativa per cogliere la dimensione culturale della lotta politica. Infatti la complessa stratificazione sociale delle casematte e delle fortezze della società civile, così densamente implicate nei processi egemonici non era riducibile ad una mera appendice sovrastrutturale delle formazioni economiche.

Per non limitarmi a una effimera allusione provo a puntellare con qualche sostegno più consistente l'ipotesi che in de Martino agisse una concreta influenza del metodo di lavoro e di scrittura dei *Quaderni* gramsciani. Lo studioso napoletano aveva assimilato a fondo le sfide che i *Quaderni* ponevano alla cultura marxista: dal ruolo degli intellettuali nella costruzione dell'egemonia politica alle forme di mediazione, scontro e compromesso tra cultura dominante e classi popolari, come sottolineato con forza da Fabio Dei⁴³, alle piste suggestive sul rapporto tra corpo, malattia e potere che delineano una vera e propria "antropologia di Gramsci", secondo l'analisi di Giovanni Pizza⁴⁴. Una postura critica volta a denaturalizzare il senso comune e la visione meccanicistica del corpo e della malattia che proprio de Martino aveva messo in opera nel suo lavoro etnografico aprendo la strada all'antropologia medica. Al contrario è stato anche ipotizzato che le citazioni dell'opera di Gramsci fossero sporadiche –

43 F. Dei, *Cultura popolare in Italia: da Gramsci all'Unesco*, il Mulino, Bologna 2018.

44 G. Pizza, *L'antropologia di Gramsci: corpo, natura, mutazione*, Carocci, Roma 2020.

come asserisce Stefano De Matteis⁴⁵ - in quanto omaggi artificiosi scaturiti del clima politico del tempo e da un certo conformismo di partito. Una sorta di pedaggio pagato dallo studioso napoletano pur di accedere alla notorietà pubblica degli intellettuali marxisti gravitanti attorno al Pci; inoltre, tributare un omaggio a Gramsci era un possibile viatico per evitare le accuse di irrazionalismo che gravavano sulla sua opera. Nelle poche ma illuminanti pagine che de Martino dedica al politico sardo ne *La fine del mondo* vi è un attestato di stima e una previsione futura che non lasciano dubbi: «Gramsci inizia effettivamente l'ulteriore approfondimento e sviluppo del marxismo e la sua "attualità" è destinata a crescere sempre di più anche se per il momento la sua influenza nella cultura italiana (e ancor più quella mondiale) è relativamente modesta o non quale meriterebbe⁴⁶». Del resto, già nella premessa al capolavoro etnografico sul tarantismo, l'opera di Gramsci delinea un salto di qualità decisivo nella revisione in chiave antropologica della "questione meridionale" grazie a una "storia religiosa del Sud". De Martino, nell'*Introduzione a La terra del rimorso*, stigmatizzava la frigidità dell'"etnografia positivista" criticando in maniera sferzante l'opera di Pitre che riteneva priva di mordente storicista e ingenuamente protesa a delimitare due storie autonome e separate, sottolineando come «occorre attendere Gramsci per ritrovare spunti ed accenni, se non proprio ad una storia religiosa del Sud come nuova dimensione della questione meridionale, almeno ad una valutazione del cattolicesimo che tenesse conto della sua dimensione sociologica e che quindi includesse nella pro-

45 De Matteis paventa «l'ombra di *piombo* di Antonio Gramsci e dei *Quaderni del carcere* che orienteranno le discussioni, anche lì dove la diretta influenza (come nel caso di de Martino, ad esempio) si rivelerà, in realtà, di portata più limitata di quanto si voglia riconoscere o attribuire», in S. De Matteis, *Gli anni difficili. Appunti per una biografia politico-culturale da Il Mondo magico a Morte e pianto rituale*, in Id., *Il leone che cancella con la coda le tracce*, Edizioni d'if, Napoli 2016, p.94.

46 De Martino, *La fine del mondo*, cit., p.468.

pria documentazione – per quel che concerne la società italiana – il cattolicesimo popolare ed il folklore⁴⁷». Nei *Quaderni* si considera l'opportunità di indagare a fondo le distinzioni tra il cattolicesimo rurale e quello ufficiale e di cogliere le peculiarità della dimensione religiosa dell'universo femminile e del clero di campagna. Un piano di lavoro che de Martino ha avuto il tempo solo di abbozzare, come si evince dalla impostazione della seconda parte di *Sud e magia* che resta ancora un modello fertile per una antropologia gramsciana dei rapporti tra Stato e religione e tra scienza e classi popolari.

Ne *La fine del mondo* ampio spazio è riservato alla riconsiderazione dei limiti settari e ingenui dell'approccio marxista alla religione e il pensiero di Gramsci viene indicato come una strada da seguire per superare «l'imbarbarimento positivistico del marxismo» dovuto all'opera di Engels. Il “marxismo riformato” di Gramsci (è una espressione adoperata dallo stesso de Martino) «restituiva alla “materia”, il suo significato storico di un risultato – in continuo divenire – dell'attività sensibile dell'uomo in società», una attività “condizionata” e “modificata” ma al tempo stesso “condizionante” e “modificante”⁴⁸. La “prassi” gramsciana apriva pertanto uno squarcio decisivo nella escatologia marxista ma rischiava tuttavia di invischiarsi in alcune «ombre mitologizzanti» dovute all'ipotesi del socialismo come unificazione del genere umano in quanto progetto a termine. Su questo punto, secondo de Martino, Gramsci restava comunque confinato nel teleologismo marxista. Infatti, il superamento delle «contraddizioni della società borghese» ammoniva lo studioso napoletano, «non significa che la società socialista (e comunista) sopprimerà una volta per “tutte” le possibili contraddizioni sociali⁴⁹». Si potranno generare nuove contraddizioni e crisi mai esperite poiché la pianificazione socialista e il dominio tecnico della natura non esauriscono il

47 Id., *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 1961, p.28.

48 Id., *La fine del mondo*, cit., p. 468.

49 Ivi, p.470.

vitale nodo del distacco dell'umano dal naturale, un problema irrisolvibile con le categorie dell'idealismo e della dialettica marxista che si può invece documentare e capire analizzando le forme collettive dell'«ethos del trascendimento», ovvero del progetto comunitario e intersoggettivo dell'utilizzabile per cui «domesticità dello sfondo, orizzonte di operabilità domestica, emergenza presentificante della valorizzazione attuale iterantesi sempre di nuovo senza tuttavia esaurire mai la totalità ideale dell'essere, questi tre momenti costituiscono l'articolarsi concreto dell'ethos del trascendimento della vita⁵⁰». La disamina critica dell'approccio marxista verso la religione ne *La fine del mondo* va oltre l'attenzione gramsciana per la stratificazione socio-culturale della religiosità messa in atto da particolari categorie sociali. La posizione gramsciana si muoveva in sintonia con la polemica marxista verso un piano religioso autonomo dai rapporti di produzione e dai contesti storici. Ma de Martino andava più a fondo e pur condividendo la critica verso la storia confessionale evidenziava come «la storiografia religiosa marxista è innegabilmente infantile⁵¹». Su questo terreno, frequentando il gruppo di storici marxisti gravitanti attorno all'Istituto Gramsci, de Martino si era già confrontato con le posizioni sostenute Ambrogio Donini, studioso del cristianesimo e allievo di Ernesto Buonaiuti e, soprattutto, autorevole dirigente del partito sin dal periodo della clandestinità, direttore dello stesso Istituto Gramsci e poi senatore comunista. Su «Società» era apparsa nel dicembre del 1953 una recensione polemica dell'opera di Engels sulle origini del cristianesimo dove l'etnologo napoletano aveva sollevato pesanti obiezioni che ruotavano attorno alle antistoriche analogie tra le origini del cristianesimo e quelle del socialismo richiamando invece l'importanza di una maggiore verifica storica di alcuni avvenimenti del cristianesimo delle origini. Ma in realtà l'articolo si scagliava contro i numerosi punti deboli della prefazione del

⁵⁰ Ivi, p.187.

⁵¹ Ivi, p.441.

curatore, Donini, che aveva descritto i testi di Engels come il punto di arrivo della riflessione storica sul cristianesimo. De Martino si discostò completamente da questo approccio monumentale e propagandistico spiegando che «per parlare con chiarezza, non vorremmo che questa prefazione alimentasse il pregiudizio che su *tutti* i problemi, e quindi anche sulla storia delle origini cristiane, tutto si trovi già risolto a suo tempo e a suo luogo dai fondatori del socialismo, in modo che per *tutti* i problemi, e quindi anche per la storia del Cristianesimo primitivo, non resterebbe che “applicare” le loro “formule”, e trovare “conferme”, del resto già scontate in precedenza⁵²». Poco tempo dopo, nel dicembre del 1954, durante il dibattito sorto all'Istituto Gramsci a seguito della relazione di Arturo Colombi sugli “Orientamenti e compiti della storiografia marxista in Italia”, dove erano ribaditi gli assunti cruciali del marxismo-leninismo in modo rozzo e dogmatico, de Martino aveva preso la parola, assieme a Carlo Muscetta e ad altri studiosi legati al Pci, per rivendicare la centralità del lavoro di Gramsci per un rinnovamento della cultura marxista verso un dialogo più attento con il mondo cattolico e con quello liberale grazie allo studio della “soprastruttura” e degli aspetti religiosi del Meridione e delle aree depresse. Rivendicando, inoltre, in quella sede, il suo contributo nella costruzione di un più avanzato approccio marxista alla storia delle religioni⁵³. De Martino esortava le società laiche e moderne a rifuggire la vulgata liquidatoria e volgarmente materialistica nei confronti delle esigenze di protezione simbolica condensate nelle pratiche rituali di carattere magico e religioso che risultavano accomunate da un preciso fine soteriologico. Ne *La fine del mondo*, commentando alcuni passi de *La questione ebraica* di Marx si coglieva per de Martino la matrice teorica della progressiva riduzione del campo religioso sotto la categoria di aliena-

52 E. De Martino, [Recensione a F. Engels, *Sulle origini del Cristianesimo*, Roma, Ediz. Rinascita, 1953], in “Società”, IX, n.4, 1953, p.1.

53 A. Vittoria, *Togliatti e gli intellettuali. La politica culturale dei comunisti italiani (1944-1964)*, Carocci, Roma 2014, pp.133-40.

zione, poiché «l'analisi si dirige sui tratti ierogonici da sopprimere e non sulla funzione reintegratrice positiva dell'orizzonte metastorico (del simbolismo mitico rituale) nelle società ierogoniche⁵⁴» per cui la critica alla religione come elemento di ritardo in qualsiasi epoca storica e la scarsa considerazione della funzione reintegratrice del percorso religioso «profilo il pericolo di un totale disinteresse per la funzione storicamente circoscritta di tali idee, abbassate ormai a immaginazioni vane, illusioni, ecc.⁵⁵». L'originalità di de Martino nel marxismo italiano è stata evidenziata con particolare acume da Marcello Mustè che ha sottolineato come la sua opera permetta di «ripensare il senso stesso dell'alienazione umana, distinguendola radicalmente dal fatto economico dello sfruttamento: ciò che il marxismo chiamava alienazione, doveva essere inteso come un rischio più fondamentale, come una crisi della presenza che precede, e mette in discussione, la stessa dimensione economica⁵⁶». Ne *La fine del mondo* affiorano critiche penetranti al finalismo marxista, alla scarsa efficacia del simbolismo laico e alla comparsa di nuove forme ierogoniche nei paesi del socialismo reale:

una società socialista o comunista non sopprime il negativo dell'esistenza, non sopprime la storia: non elimina la morte, il dolore fisico, la lotta ma li amputa del loro tratto ierogonico [...] occorre chiedersi sempre di nuovo se la edificazione socialista non comporti, sia pure temporaneamente, nuovi tratti ierogonici (culto della personalità, burocrazia, ecc.): e, in secondo luogo se la soppressione dei tratti ierogonici della società borghese non significhi mai soppressione della crisi esistenziale, e quindi esigenza di una reintegrazione simbolica, sia pure orientata ora verso un simbolismo mondano, umanistico, storico, civile⁵⁷.

54 De Martino, *La fine del mondo*, cit., p.443.

55 *Ibid.*

56 Vedi M. Mustè, *Prefazione*, in S.F. Bernardini, *Presenza e negazione. Ernesto de Martino tra filosofia, storia e religione*, Ets, Pisa 2015, p.11.

57 De Martino, *La fine del mondo*, cit., p.444.

Nelle “Osservazioni sulla libertà religiosa” contenute nel capitolo *Il dramma dell'apocalisse cristiana*, troviamo una profonda critica alla persecuzione religiosa da parte dello Stato che pur muovendosi nella legittima «difesa dalle usurpazioni della *civitas dei* nella sfera della *civita humana*» pretende di estirpare un sistema tecnico di guarentigie senza avere ancora gli strumenti per un umanesimo integrale «che richiede una forza morale ancora inattuale rispetto al reale regime di esistenza». Se nella società ancora vige una radicata vita religiosa ciò è testimonianza di un compito ancora non assolto pienamente da parte dello Stato che ha come compito la laicizzazione di un certo regime esistenziale e la riplasmazione della società in direzione di una «fondata confidenza nella potenza dell'opera umana». Ma, avverte de Martino, e qui appare chiaro il riferimento ai paesi del blocco socialista, «perseguitando una religione che è ancora nei cuori si suscitano soltanto dei “martiri”» e le violenze e le disgregazioni delle comunità religiose, in assenza di un ethos politico e culturale in grado di infondere una «maggiore potenza di espansione dell'umanesimo moderno» divengono il preludio per «una più vigorosa ripresa del bisogno del divino⁵⁸».

La domesticazione del mondo, le patrie culturali e il simbolismo civile nella società contemporanea

De Martino poneva un quesito molto chiaro adoperando l'arma del sarcasmo: «chi spezzerebbe le grucce a uno zoppo con l'argomento che il normale camminare non ha bisogno di grucce?». Il numero degli zoppi era ancora così elevato perché numerosi erano gli “incidenti” e le “malattie” che richiedevano «una tecnica ortopedica più efficace⁵⁹». Fuor di metafora, nel lavoro che lo impegnò strenuamente negli ultimi anni della sua vita (e vide collaborare nella

⁵⁸ I passi citati si trovano in: ivi, pp. 308-9.

⁵⁹ *Ibid.*

fase iniziale gli psicologi Bruno Callieri e Giovanni Jervis) emergono numerose trame concettuali che ruotano attorno al simbolismo mitico-rituale nella società contemporanea e ai concetti chiave di “ethos del trascendimento” e di “domesticazione del mondo”, nozioni che si riferiscono all’energia morale in quanto origine del movimento dialettico e sostanza basilare della presenza nel mondo. Una rilettura della stessa nozione antropologica di “cultura” intesa come progetto comune dell’operatività intersoggettiva e come forza comunitaria in grado di riplasmare in termini condivisi le tensioni mutevoli e incessanti tra l’umano e il naturale. Se il simbolismo mitico-rituale era al centro degli istituti magici e religiosi e svolgeva una efficace azione di reintegrazione collettiva tramite tecniche formalizzate di destorificazione, questo orizzonte simbolico condiviso era entrato in piena crisi e tale scenario acuiva lo smarrimento e il dramma delle società capitalistiche e di quelle socialiste, visto che per entrambe «il pericolo sta soltanto nella possibilità che la società si chiuda, si feticizzi, e in questa mancanza di relazionalità con se stessa e con le altre società finisca col soffocare i singoli⁶⁰». De Martino avvertiva come in questo limite al «progetto comunitario dell’utilizzabile, del comunicare e relazionare i bisogni e le soddisfazioni, del produrre beni e strumenti» si esplicitasse la miopia e l’ottusità dei gruppi che detengono il potere economico e politico. In un dibattito con il sociologo Camillo Pellizzi sui rituali moderni, de Martino aveva precisato che «all’oggi, la mia persuasione è che l’Occidente è giunto al punto di una più radicale presa di coscienza dell’alternativa fra simbolismo mitico-rituale e simbolismo civile, e che uno degli aspetti della nostra crisi sta nel fatto che il simbolismo mitico-rituale è in Occidente agonizzante mentre il simbolismo civile stenta ad essere vissuto come orizzonte unificatore della vita umana⁶¹». Dove si poteva scorgerne un simbolismo civile? De Martino non è riuscito a sviluppare a

⁶⁰ Ivi, p.513.

⁶¹ E. de Martino, *Caproni, parrucche ed altro (risposta a C. Pellizzi)*, in “Rassegna italiana di Sociologia”, II, n.3, 1961, p.397.

pieno questo tema cruciale ma in alcuni passaggi de *La fine del mondo* e anche in altri saggi coevi vi è un reiterato interesse per il mito soreliano dello sciopero generale che in una nota di commento allo sciopero del 1963 dei minatori francesi contro De Gaulle trova una compiuta e ispirata concretizzazione. Lo sciopero viene ritratto come potenza plasmatrice che opera secondo un criterio collettivo di giustizia. Il suo fine non è l'esaltazione liberatoria e rivoluzionaria della "violenza" – come aveva teorizzato Sorel – né la provocazione sorta dai picchettaggi e dalla ribellione verso la polizia ma la creazione di un ethos collettivo di responsabilità e disciplina dei corpi in grado di unire in un immenso corpo collettivo le migliaia e migliaia di lavoratori che in una «calma tremenda» fronteggiano le cariche della polizia in ragione «della propria illimitata potenza» e «della pura irresistibile forza morale e materiale insieme» per cui «basta un carro armato per battere decine di migliaia di operai decisi alla violenza materiale, ma non basta tutta la potenza nucleare di cui dispongono gli stati moderni per costringere un solo operaio a capitolare». Per cui, conclude de Martino, «lo "sciopero" è l'arma del mondo nuovo, l'arma che gli apre il varco⁶²». Queste pagine hanno una forza letteraria a dir poco suggestiva e una capacità di analisi antropologica dei processi politici che suscita ammirazione e particolare emozione. Poche ma emblematiche righe dimostrano che de Martino non avesse affatto abbandonato la passione politica e l'osservazione degli eventi storici del suo tempo. Ma restano purtroppo solo dei frammenti di una antropologia del mondo operaio che in Italia è mancata pesantemente vista la incapacità degli studi demologici di porre attenzione alle classi subalterne urbane⁶³, nonostante il lavoro militante avviato dagli storici orali legati a Bosio e al Nci sui reperto-

62 Id., *La fine del mondo*, cit., pp.465-6.

63 F. Dei, *Antropologia e culture operaie: un incontro mancato*, in P. Causarano, L. Falossi, P. Giovannini (a cura di). *Mondi operai, culture del lavoro e identità sindacali. Il Novecento italiano*, Ediesse, Roma 2008, pp. 133-45.

ri di protesta nel mondo della fabbrica⁶⁴. Svanita l'effervescenza meridionalista l'etnologo napoletano stava indagando nuove dimensioni della soggettività precaria degli strati popolari e nella conferenza su *Il problema della fine del mondo* – su cui mi soffermerò tra poco – si delinea una innovativa pista di indagine sulla vita operaia. De Martino si sofferma sull'autobiografia dell'operaio francese Georges Navel⁶⁵ che nel racconto del passaggio dalla vita contadina a quella operaia testimonia «la riconquista del mondo e del proprio corpo che la vita di una fabbrica moderna ponevano in causa in modo radicale⁶⁶». E in questa direzione che si apre uno dei terreni più fertili e innovativi dell'opera demartiniana, grazie all'esame della angoscia territoriale e della domesticazione del mondo e del proprio corpo che pervade sia l'articolo appena citato – che prosegue con il racconto del contadino calabrese e della perdita di orizzonte simbolico lontano dal campanile di Marcellinara e con un raffronto interessante con le vicende del trauma coloniale narrate dal film etnografico *Les maîtres fous* (1957) di Jean Rouch – sia altre pagine illuminanti de *La fine del mondo*. Mi riferisco in particolar modo ai passi che riguardano il sole⁶⁷ e il cuore⁶⁸ come “oggetti culturalmente condizionati” che diventano simboli, e rinsaldano il dialogo e il confronto con la scuola sociologica francese e con le opere di Marcel Mauss e Robert Herz su temi divenuti ormai centrali nell'antropologia contemporanea. Si tratta di piste decisamente innovative che scrutano le forme culturali del senso comune e dell'“elementarmente umano” e spingono l'indagine antropologica verso tematiche esistenzialistiche e psicopatologi-

64 A. Fanelli, *Il canto sociale come 'folklore contemporaneo' tra demologia, operismo e storia orale*, in “Lares”, n. 2-3, 2015, pp. 291-316.

65 G. Navel, *Travaux*, Stock, Prix Sainte-Beuve 1950.

66 De Martino, *Il problema della fine del mondo*, in Id., *La fine del mondo*, cit., p.72.

67 Ivi, pp.491-93.

68 Ivi, pp.513-14.

che. E in questa direzione si muove anche la critica alla naturalizzazione del dualismo salute/malattia⁶⁹.

La storia di Navel, il film di Rouche e l'episodio di Marcellinara ci portano ad un altro concetto chiave de *La fine del mondo*, quello delle "patrie culturali" che garantiscono il radicamento nel mondo e consentono di aprire al confronto e al dialogo interculturale senza porsi come apolidi e sradicati, destinati a essere colonizzati dagli immaginari e dalle narrazioni egemoniche. La crisi delle patrie culturali viene esplorata da de Martino anche in direzione della letteratura e della poesia, con la drammatica vicenda di Pavese che «senza essere un meridionale immigrato a Torino portava con sé il fantasma della sua infanzia a Santo Stefano Belbo⁷⁰» e con le liriche del poeta lucano Albino Pierro, autore di versi sulle forme contemporanee dello sradicamento culturale e dei suoi rischi, non dissimili da quelli del mito delle origini degli Aranda. Purtroppo si tratta solo di frammenti e solo con il passare del tempo, e grazie alla nuova edizione, questi passi hanno ricevuto la dovuta attenzione mostrando la capacità di de Martino di dialogare con l'antropologia culturale del suo tempo e di avere ancora molte cose da dire ancora oggi.

Del resto, de Martino riuscì in vita a pubblicare solo un saggio su "Nuovi Argomenti"⁷¹ dove anticipava le tesi de *La fine del mondo* ma prese parte tra maggio e luglio del 1964 a due importanti convegni perugini promossi dal filosofo Pietro Pini su "Il mondo di domani" e su "La presenza dell'Africa nel mondo di domani", con due relazioni che sono opportunamente valorizzate e poste in maniera autonoma nell'*Overture* della nuova edizione. A fronte del ritratto di de Martino come monade solitaria e incompresa segnalo che nel primo seminario perugino, che si svolse sotto l'egida dell'Unesco, si

69 Ivi, p.200.

70 Ivi, p.363.

71 E. de Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in "Nuovi Argomenti", n.69-71, 1964, pp.105-41, ora in Id., *La fine del mondo*, cit., p.547-79.

trovò a dialogare con Paul Ricoer, Guido Calogero e Umberto Eco. Mentre, poco dopo, all'iniziativa degli amici italiani di "Présence Africaine", un movimento francese che prefigurava gli studi post-coloniali, condivise la scena con Georges Balandier e Roger Bastide. Con la consueta forza culturale e con la spregiudicatezza che lo contraddistingueva de Martino allargava ulteriormente lo scenario della sua riflessione indicando come:

ad un altro livello culturale, la letteratura fantascientifica euroamericana, così ricca di oscure profezie sociali e di presagi di degenerazione e di estinzione, dell'uomo e del suo mondo, di regresso nell'informe, rende a sua volta testimonianza come il tema di una apocalittica senza escaton abbia conquistato il carattere di un orientamento in certa misura collettivo, giovantesi fra l'altro, per diffondersi, di tutta la potenza dei cosiddetti mezzi di comunicazione di massa⁷²

Nonostante qualche possibile assonanza con la visione critica della cultura di massa della scuola di Francoforte è proprio con questo richiamo all'analisi dei meccanismi di crisi e di riscatto della presenza nella nostra contemporaneità e nella stessa cultura di massa che de Martino ci indica una strada proficua da seguire.

In conclusione, vorrei soffermarmi su un altro dato che ci aiuta a capire ancora meglio il contesto di elaborazione de *La fine del mondo*, per evidenziare come in quel frangente vi fosse stato un riavvicinamento strategico al campo dell'antropologia culturale, grazie alla partecipazione di de Martino al II convegno italiano per costruire questa nuova disciplina. Gli atti di quel convegno videro la luce dopo la sua morte⁷³ e per tale motivo la scelta di favorire il percorso

⁷² Ivi, cit., p.82.

⁷³ Id., *La ricerca interdisciplinare nello studio dei fenomeni culturali*, in "De Homine", 1966, n.17-18, pp. 227-230. Il secondo convegno di Antropologia Culturale si tenne a Roma, dal 25 al 27 maggio 1963 e venne organizzato dal C.I.A.C. (Centro Italiano di Antropologia Culturale), in collaborazione con il Centro nazionale di Previdenza e Difesa Sociale e con il Centro di Ricerca per le

di istituzionalizzazione dell'antropologia culturale restò nell'ombra. Questo episodio è invece il segno di un netto cambio di strategia visto che de Martino aveva osteggiato con fermezza le iniziative di Tullio Tentori per la promozione in Italia dell'antropologia statunitense e si era rifiutato di collaborare con la spedizione Friedmann nei Sassi di Matera. In più occasioni aveva accusato la scuola anglosassone di asservimento al dominio coloniale avversando gli stolidi importatori di mode accademiche che provenivano da oltreoceano e che sotto l'ambigua apparenza della neutralità tecnica e dell'oggettività scientifica celavano invece forme subdole di imperialismo culturale e di colonizzazione politica⁷⁴. In quegli anni di focosa militanza comunista l'etnologo napoletano guardava all'etnografia sovietica per trarne degli stimoli decisivi anche in ambito politico promuovendo spazi culturali in grado di coniugare l'etnografia con la divulgazione, la creatività e la comunicazione politica⁷⁵. Ma nei primi anni '60 era ormai svanita la ferrea opposizione ideologica verso le scuole antropologiche *mainstream* e lo studioso napoletano stava configurando una riunificazione degli ambiti disciplinari. *La fine del mondo* si colloca, pertanto, dentro questa vasta e complessa operazione scientifica che ambiva a porsi al servizio di un "umanesimo etnografico". Lo studioso napoletano nell'ultimo lustro della sua vita non era incappato in un improvvido "ritorno a Croce" tanto meno si era rinchiuso in una prospettiva filosofica priva di mordente sul mondo

Scienze morali e sociali dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma.

⁷⁴ Id., *Etnologia e folklore nell'Unione Sovietica*, in *Scienza e cultura nell'Urss*. Atti del Convegno di informazione sui recenti studi e ricerche sovietiche (Firenze, 24-25 novembre 1950), Roma, s.d., pp. 57-58.

⁷⁵ E in questa strategia si colloca la nascita del Centro Etnologico Italiano che promosse le ricerche in Lucania e la produzione dei documentari etnografici ispirati all'opera di de Martino. Il quadro si completa con l'impegno meridionalista e la direzione del Centro per lo spettacolo e il teatro popolare che ci restituisce i tratti di una ricerca militante collegata ai fermenti politici del suo tempo e alle iniziative del movimento operaio e dei partiti di sinistra.

contemporaneo. De Martino visse intensamente i problemi della politica e del rinnovamento della cultura del suo tempo e prese molto sul serio i rischi di una guerra nucleare cercando di offrire un contributo antropologico al quadro politico che dalla guerra fredda si apriva alla distensione fra i due blocchi negli anni del dialogo tra Kennedy e Krusciov. Con la sua azione aveva posto le condizioni per una etnologia storicistica come fulcro del campo antropologico in Italia, rinsaldando il legame con gli studiosi che si ponevano con lui dalla «stessa parte della barricata politica»⁷⁶, visto che gli ostacoli posti alla sua “riforma” etnologica provenivano non solo dalle rigidità dell’ambiente marxista ma soprattutto dal mondo crociano-liberale, restio ad uscire dallo sguardo elitario e stigmatizzante verso le culture popolari, e dalle scuole confessionali che osteggiavano una scienza laica delle religioni e delle culture. La sua “etnologia riformata” è «un progetto – scrive de Martino – che, malgrado tutti i pericoli e le difficoltà cui va incontro, riflette pur sempre l’esigenza di promuovere sul terreno scientifico quell’ethos dell’incontro e del confronto, del rapporto e dell’unificazione che mai forse come oggi l’umanità sta così drammaticamente sperando»⁷⁷. Un monito che ci scuote e ci coinvolge anche oggi, forse più di ieri.

76 Con questa espressione viene sancita una tregua nella “difficile alleanza” con Alberto Cirese nei comuni anni cagliaritani, a seguito di aspre polemiche sia personali (sulla paternità della ricerca sulla lamentazione funebre), sia scientifiche (viste le critiche di de Martino nei confronti dell’autonomia disciplinare della storia delle tradizioni popolari); vedi i loro carteggi in *Una “difficile alleanza”. Il carteggio tra Alberto Mario Cirese e Ernesto de Martino*, a cura di A. Fanelli, in “Lares”, n. 3, 2018.

77 Ivi, p. 88.

UN COLLOQUIO CON ERNESTO DE MARTINO

La prematura scomparsa di Ernesto De Martino, morto di cancro il 6 maggio scorso in un ospedale romano, ha lasciato un vuoto irreparabile in quanti lo hanno conosciuto. È raro che gli interessi scientifici si fondino [sic] così pienamente con la personalità dell'uomo come avveniva in lui, sicché chiunque l'abbia conosciuto e apprezzato per la sua profonda umanità è stato irresistibilmente attratto nel suo mondo concettuale, anche se proveniva da altri indirizzi culturali e non era direttamente interessato ai suoi problemi. E quando si saranno dissipati molti fumi creati dalle mode e si distingueranno meglio i contorni del paesaggio culturale degli ultimi decenni, è probabile che si debba riconoscere nella sua opera non soltanto il più importante frutto dell'insegnamento diretto di Benedetto Croce (cui De Martino rimase legato da profonda riconoscenza anche dopo averne superato le posizioni ed essersi avvicinato ideologicamente e politicamente al marxismo), ma uno dei maggiori contributi che l'Italia abbia dato alla cultura di questo secolo. Per ora siamo certo lontani da questo riconoscimento, a giudicare dai necrologi banali e affrettati (salvo un buon articolo di Andrea Barbato nel «Giorno») in particolare da parte della sinistra: «Rinascita», mentre

faceva intervistare il solito Lévi-Strauss, non dedicava nemmeno una riga alla scomparsa di De Martino, e l'«Unità», in un articolo a firma Mario Spinella, gli attribuiva una immaginaria laurea in scienze naturali onde inserirlo in quello scientismo ecumenico che sembra essere l'unica ideologia attuale del PCI e di cui De Martino, con la sua profonda sensibilità per il nesso tra teoria e prassi, era la vivente contestazione. Il che dovrebbe indurre gli accusatori dell'establishment della cultura di sinistra (di cui De Martino faceva indubbiamente parte) a malinconiche considerazioni sulla precarietà dell'establishment medesimo e sulla rappresentazione alquanto mitologica che essi se ne fanno.

Non ho né la preparazione né l'autorità per scrivere il necrologio finora mancante. Vorrei invece ricordare De Martino riferendo un colloquio avuto con lui nel marzo scorso quando mia moglie ed io andammo a trovarlo nella clinica romana in cui era allora ricoverato. Questo colloquio non fu in fondo che la ripresa e la continuazione di un discorso che avevamo più volte affrontato nelle nostre conversazioni, ma il fatto che ora i visitatori sapessero - e forse egli intuisse - che la morte era per lui prossima, gli conferì una pregnanza sia intellettuale che emotiva tale da spingermi più tardi a fissarlo in qualche appunto. Mi rincresce soltanto di non poter riprodurre la parola, insieme così colorita e così concettualmente precisa, di De Martino, e di dover tradurre il suo linguaggio nel mio, sbiadito e approssimativo.

Nonostante la malattia, De Martino era - come del resto, si può ben dire, fino alla morte, quando non era preso da veri e propri attacchi del male - perfettamente lucido e «in forma», in possesso di tutta la gamma delle sue qualità intellettuali, retoriche, espressive e mimiche. Dopo aver parlato del più e del meno ed essere stati interrotti da un prete che veniva ad offrire ai malati il suo conforto spirituale e che fu cortesemente, ma fermamente respinto (non senza vigorosi commenti demartiniani, dopo l'episodio, su questa abitudine

della clinica di spedire un prete dai malati senza informarsi in precedenza se essi gradissero o meno la sua visita), Vittoria, l'impareggiabile compagna di De Martino, si assentò per sbrigare qualche faccenda e noi tre restammo soli. Si toccò dapprima un tema quasi obbligato di conversazione: Lévi-Strauss. De Martino aveva alta stima dello studioso, ma non condivideva la metodologia e le prospettive dello strutturalismo e soprattutto deprecava che esso fosse diventato una moda da cui non ci si poteva più salvare. Mia moglie ed io avevamo appena letto l'introduzione di Lévi-Strauss agli scritti di Marcel Mauss, che ci era parsa estremamente significativa per gli aspetti irrazionalistici del pensiero dell'autore, ed esprimemmo la nostra meraviglia nel vedere che questi aspetti così evidenti erano generalmente trascurati. De Martino ci diede ragione, ma questa volta non insistette sull'argomento e troncò con un brutale: «Bisogna distruggerlo!», una di quelle frasi che talvolta uscivano dai suoi precordi di napoletano che si rifiutava di ascoltare ragione. Passò invece ad altro argomento: «Oltre a Lévi-Strauss, un'altra questione che mi interessa in questo momento è il cosiddetto dialogo tra marxisti e cattolici». Gli dissi che avevo visto sul suo comodino una delle numerose pubblicazioni in proposito. «Già, mi son letto questo libro e anche altri, ma mi sembra che per lo più si tratti di discorsi campati per aria. Manca finora l'intervento dello storico delle religioni, che qui può dire una parola decisiva. Poichè tutti costoro mettono a confronto marxismo e cristianesimo come se fossero lì da sempre. Invece si tratta di vedere che cos'era una volta la religione e cosa può ancora essere. Senza questa ricerca preliminare non si può impostare adeguatamente il problema. Direi che, in questi che se ne sono occupati, manca lo spirito galileiano, cioè essi partono dalle dottrine e dalla loro maggiore o minore conciliabilità anziché chiedersi che cosa significhi in concreto l'esperienza religiosa per chi la vive all'interno della nostra civiltà occidentale. Questa civiltà si fonda su una scelta di cui possiamo ritrovare chiara consapevolezza pressapoco all'epoca di Cartesio.

Quando Cartesio respinge il mondo del sogno e fonda la certezza del proprio io sulla ragione, sulle idee chiare e distinte, è tutta una società che con lui sceglie questa via. Da questo momento la religione cessa di essere l'orizzonte necessario per reintegrare in ogni istante l'uomo nel mondo, per superare la crisi della sua presenza al mondo. Cessa quindi di avere una funzione operativa come elemento determinante della civiltà».

«Si può dunque dire – chiesi – che in un certo senso, finché la religione aveva questa funzione operativa, gli dei esistevano?». «Sì, - rispose De Martino - almeno nel solo senso che la parola esistere può avere agli occhi della scienza. Poiché la religione era tutto, era essa a tenere insieme la società che altrimenti si sarebbe disgregata. Ora mi sembra che di questa funzione che la religione ha esercitato nella storia il marxismo non abbia chiara coscienza, e in fondo non ne avesse neanche Marx stesso. È vero che da qualche parte allude per esempio alle concezioni apocalittiche, ma aggiunge che del significato di queste concezioni può occuparsi chi ne abbia voglia, come se si trattasse di questioni puramente erudite. Certo la mancanza di questa consapevolezza non è imputabile a una deficienza di Marx: era lo stato della scienza del tempo che non gli permetteva di scorgere questa funzione della religione».

A questo punto feci delle obiezioni: mi sembrava che già il pensiero tedesco da cui Marx proveniva si differenziasse dall'illuminismo francese proprio perché aveva coscienza della funzione storica della religione e non la considerava come pura menzogna e finzione, come remora e non come elemento fondatore di civiltà. Sia Hegel che Feuerbach, in modi diversi e opposti, condividono in sostanza questo atteggiamento. De Martino ammise che questo poteva valere in qualche misura per Hegel, data l'impostazione generale del suo pensiero, ma lo contestò per Feuerbach. Tornai alla carica risalendo all'indietro e citando Lessing e l'*Educazione del genere umano*.

De Martino replicò: «Già, Lessing, ma anche in Lessing si tratta pur sempre dell'idea pedagogica per cui la religione, o un certo tipo di religione, è la forma fantastica di una verità non ancora giunta a chiarezza. C'è sotto il paragone del bambino in cui è viva la forza dell'immaginazione e che si rappresenta in veste fantastica ciò che, spogliato di questa veste, sarà la sua verità di adulto. Quello che afferma la moderna scienza delle religioni è un'altra cosa: è l'idea che c'è un tipo di civiltà, in sé autonoma e autosufficiente, che è fondata sulla religione come elemento di reintegrazione culturale dell'individuo nella società (tipo di civiltà che continua oggi nelle società primitive), mentre la civiltà occidentale, ha optato per un altro modo di reintegrazione culturale e cioè per il dominio razionale della natura. Non si tratta quindi di bambino e di adulto, ma, per così dire, di due diverse forme di essere adulto, una delle quali è la nostra. E certo questa scelta che abbiamo fatto è irrevocabile, e dobbiamo accettarla, ma ciò non significa che la religione non possa nuovamente riapparire all'orizzonte non più come assise della società, ma come possibilità di reintegrazione al limite, là dove la società dissacrata non riesce più a coprire la crisi della presenza. Poiché anche in una società fondata interamente sulla ragione, anche nella società socialista, la crisi, il dramma, continueranno a sussistere, e guai se non fosse così perché altrimenti questa società sarebbe spaventosamente noiosa. Ora anche questo in Marx non è esplicitamente previsto, nemmeno nel giovane Marx».

Con questo De Martino stava approdando a un discorso già noto a chiunque lo conoscesse, e cioè a quello della necessità di un simbolismo laico. Glielo dissi, ed egli confermò: «Certo, è un mio leit-motiv, perché secondo me l'integrazione e la reintegrazione dell'uomo nella società non cessano di essere problematiche e continuano quindi a postulare una soluzione simbolica. Sai che io penso appunto che nascita, matrimonio, morte abbiano bisogno di essere adeguatamente solennizzati anche in una società socialista, e provo

orrore all'idea che tutto si riduca a un atto burocratico di fronte a uno sportello. Ed è qui che l'insoddisfazione per la razionalizzazione dei rapporti riapre la via alla tentazione religiosa. Prendi la morte, la crisi ultima e definitiva della presenza dell'individuo. Come puoi eliminarne il carattere drammatico? Sì, certo, anche qui il limite si può spostare, forse verrà il giorno in cui, quando il tuo cuore si sarà stancato di battere, lo potrai spedire, che so io, da Einaudi, dove provveranno a ricaricartelo perchè tu ritrovi la tua efficienza. Ma il limite lo potrai spostare, non abolire. E, capisci, se uno ha il cancro e sa che deve morire, beh, allora ha un bel sapere che Dio non c'è, la tentazione è grande... E questo, caro mio, in Marx non c'è scritto».

De Martino aveva pronunciato queste ultime parole con quel lampeggiamento degli occhi e quella breve mimica (lo spostamento laterale delle mani con le dita aperte e distese) con cui sottolineava abitualmente un momento importante del suo discorso. L'esempio si era offerto naturalmente e nulla poteva far pensare che egli si riferisse a se stesso, anche se questa possibilità non è del tutto da escludere (naturalmente solo per quanto riguarda la consapevolezza della morte imminente, non per la tentazione religiosa). Egli, era stato tenuto all'oscuro sulle sue vere condizioni, note ai familiari e agli amici, ma è probabile (altri indizi stanno a confermarlo) che almeno con una parte di se stesso egli oscuramente le intuisse. Sicché l'esempio dell'uomo che muore di cancro, gettato lì né più né meno come una qualsiasi di quelle esemplificazioni concrete di cui il discorso di De Martino era sempre assai ricco, suscitò una comprensibile commozione in me e in mia moglie.

Per superare il turbamento mi affrettai a ricondurre subito la conversazione a temi di carattere generale. Dissi a De Martino che questa sua correzione al marxismo mi ricordava le posizioni di un mio amico, illustre studioso del Leopardi, che vuole integrare Marx con il suo poeta prediletto, in quanto sostiene che il comunismo non può eliminare le limitazioni naturali dell'uomo, la malattia, la morte

ecc., di fronte alle quali il pessimismo leopardiano resta un'istanza valida. Aggiunsi che ero sempre in polemica con questo mio amico non già perchè negassi l'esistenza del male naturale, ma perchè mi pareva in qualche modo secondario rispetto al male di origine storica, più che mai in questo momento in cui il progresso tecnologico ha posto in mano all'uomo i mezzi per la propria totale estinzione.

Toccavo così un punto che avevamo già discusso con De Martino e su cui sussistevano tra di noi elementi di dissenso. Negli ultimi anni egli si era intensamente occupato del tema della fine del mondo e dei rapporti tra apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche, su cui stava preparando in collaborazione con Giovanni Jervis un libro rimasto purtroppo incompiuto (l'ultimo scritto pubblicato da De Martino - nel n. 69-71 di «Nuovi Argomenti» - e intitolato appunto *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, svolge alcuni temi centrali di questo libro). Mi aveva spesso parlato del suo lavoro specie in relazione alla documentazione letteraria che egli stava raccogliendo e per cui gli avevo fornito qualche indicazione. Si era letto, con lo zelo e la passione che metteva in ogni sua impresa, un mucchio di testi, da Proust a Sartre, da Hofmannstahl a Kafka, dagli espressionisti a Beckett, subito inquadrandoli perfettamente nella sua problematica. Ma in complesso questa letteratura non gli andava a genio. Le sue concezioni che anche qui facevano tutt'uno con il suo temperamento...,... lo portavano a una valutazione negativa di tutto ciò che metteva in dubbio l'«appaesamento» (per usare un termine che ricorre spesso negli ultimi scritti) dell'uomo nel mondo. Perciò considerava tutta la letteratura «apocalittica» che scrupolosamente si sorbiva solo come la testimonianza di una crisi dei valori, giungendo per diverse vie a un giudizio analogo a quello di Lukacs. Io gli facevo osservare che non era ormai più possibile considerare questa crisi come un puro fenomeno culturale corrispondente all'involuzione di una classe sociale, poiché l'esistenza della bomba atomica trasformava in possibilità reale e concreta quell'apocalissi

che finora indubbiamente rappresentava soltanto la proiezione del dissestamento delle strutture culturali di una civiltà. Ciò conferiva una certa legittimità oggettiva alla letteratura in questione e limitava la sua analogia con le apocalissi psicopatologiche individuali. Ma egli si rifiutava di vedere una differenza qualitativa tra apocalissi reale e totale e apocalissi culturale parziale. «La fine del mondo – mi disse una volta – c'è sempre stata. Che altro vuoi che abbiano pensato gli Incas o gli Aztechi di fronte ai conquistadores spagnoli, questi marziani piovuti da chissà dove, se non che quella era la fine del mondo? Noi possiamo dire che era la fine del *loro* mondo, ma che cosa è la fine del mondo se non sempre la fine del proprio mondo?». Era questo il punto su cui non c'intendevamo, poichè io non riuscivo a mettere sullo stesso piano la fine di un mondo culturale, al di là della quale si aprono comunque nuove prospettive, e la fine del mondo umano in generale. Nel saggio di «Nuovi Argomenti» De Martino ribadì esplicitamente la sua posizione scrivendo che «rispetto alla dissipazione... dell'ethos del trascendimento valorizzante della vita impallidisce per importanza la stessa atroce prospettiva della catastrofe fattuale del mondo umano per un possibile conflitto termonucleare». «Infatti – concludeva il saggio – se la catastrofe fattuale del mondo umano dovesse prodursi magari “casualmente”, o “per equivoco” – attraverso un gesto tecnico della mano dell'uomo, ciò significherebbe che il mondo era segretamente finito già molto tempo prima e che già poteva capitare qualsiasi cosa, per esempio l'avventura di Gregorio Samsa che una mattina, destandosi da sogni inquieti, si trovò mutato in un insetto mostruoso: e che già poteva capitare qualsiasi cosa non più nel distacco di un racconto, ma proprio nella realtà, diventata essa stessa allucinatoria e distruttiva». Che per De Martino l'essenziale continuasse ad essere. la disposizione etica dell'uomo, la sua capacità di trascendere la crisi nel valore, risulta anche da ciò che ebbe a dirmi un'altra volta, e cioè che in una catastrofe cosmica era per lui pur sempre decisivo il «gesto di non accettazione» che l'uomo

le avesse opposto nel perire, confermando la sua fedeltà ultima al mondo culturale cui apparteneva.

Portando il discorso su questo tema potevo quindi aspettarmi che esso sarebbe rimbalzato indietro. Infatti, quando gli dissi che più che le limitazioni naturali dell'uomo mi importava la possibilità che l'uomo uscisse definitivamente dalla scena della natura, De Martino replicò subito: «Ma, caro mio, dalla natura l'uomo rientra e riesce ogni momento, per questo non c'è bisogno della bomba atomica. E anche il comunismo non può sopprimere questa tensione, questo dramma, qui il dominio integrale della natura urta contro limiti invalicabili». Con ciò, si ritornava alla questione della morte individuale, da cui avevo cercato di evadere accennando alla morte collettiva. Questa volta non mi restava che affrontarla. Mi ricordai allora di una discussione che avevo avuta di recente con un comune amico che sosteneva l'opportunità di dire a De Martino che era condannato, poiché un uomo della sua statura intellettuale dovrebbe accettare la propria morte nella consapevolezza della sopravvivenza della specie. In questo mi sentivo più demartiniano del mio amico, la «crisi della presenza» mi sembrava qualcosa che non si può superare in modo puramente razionale, meno che mai da parte di un uomo che non per nulla l'aveva posta al centro del proprio pensiero. Ero quindi dell'avviso che fosse giusto nascondergli la verità. Ma dissentivo da De Martino nel senso che valutavo più ottimisticamente le possibilità di risoluzione della crisi della presenza nell'ambito del comunismo. Perciò ribattei: «Sì, questo è vero, ma solo fino a un certo punto. Mi sembra che in Marx ci sia la prospettiva di un rivolgimento importante anche nel dramma che tu descrivi. Poiché il comunismo non significa soltanto il dominio assoluto della natura, ma anche la realizzazione dell'uomo come essere generico, la riconciliazione dell'individuo con la specie. Certo tu hai ragione, la fine di un individuo che avrebbe ancora molto da dire e da fare è una ingiustizia irreparabile che ci rifiutiamo di accettare. Per questo, per esempio, un

uomo come Goethe così attaccato al mondano, e proprio perchè attaccato al mondano, nel colloquio con Falk ai funerali di Wieland postula una specie di immortalità individuale poiché gli sembra impossibile che la monade uomo debba cessare di svilupparsi con la morte. Cioè anche a Goethe non bastava il rimando alla continuità della specie per giustificare la fine dell'individuo, soprattutto del grande, individuo. Ma nella società senza classi, ogni individuo realizzando immediatamente la specie, la consapevolezza che il proprio lavoro, il significato della propria esistenza, viene proseguito nella sopravvivenza dell'uomo come specie, dovrebbe assumere ben altra intensità, è quindi anche la morte dovrebbe perdere gran parte della sua drammaticità. Certo, finché questo stadio non sarà raggiunto, il rimando alla specie resterà una fredda operazione intellettuale, una magra consolazione, ma ripeto che nel futuro, contrariamente a quanto pensi, anche qui si dovrebbe realizzare una svolta».

De Martino ripeté: «Già, l'individuo, la specie...». Ma in quel momento rientrò Vittoria, un po' preoccupata perché il colloquio era stato molto lungo e De Martino non doveva affaticarsi troppo. Ci congedammo in fretta. Non so che cosa De Martino avrebbe replicato, ma se questa brusca fine del colloquio aveva lasciato formalmente a me l'ultima parola, in realtà era lui il vincitore morale, poiché quel mio rimando a ere future, e chissà quanto probabili, non aveva fatto altro che ribadire indirettamente la consapevolezza del dramma attuale: del dramma dell'amico che stava per morire nel pieno delle sue forze e al culmine della sua attività, e del dramma di noi, che restavamo orfati di una così vigorosa e feconda presenza.

GLI ULTIMI TEMPI (NOTE AL DIALOGO DI DE MARTINO E CASES)

Mo' che il tempo si avvicina¹

1. Un dialogo come quello tra De Martino e Cases conferma che tutto viene a chi sa aspettare. E si accompagna a sentimenti diversi: primo quello di rammarico o rabbia che per troppi anni le difese del pudore, i rispetti umani e le borie dei dotti abbiano fatto il silenzio sui temi che questo dialogo osa appena toccare quasi scusandosene con la sua forma corsiva. Negli anni fra 1946 e 1950, quando era ancora aperta la fossa degli stermini europei, la sinistra parlava qualche volta del «mito» e della «religione» cioè degli Esistenziali e dei Novissimi². Parve poi delitto di lesa progresso. In questi ultimi

1 «Mo' che il tempo si avvicina / viene avanti la grande Cina...», scrisse De Martino di aver udito cantare dai contadini lucani fra 1952 e 1953. (E. De Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, 1955) [NdR: il saggio è in realtà pubblicato nel 1953 su Società (IX, 3, pp. 313-342)].

2 Bisognerebbe seguite le tracce di quei discorsi: che sono biografie. Si può qui solo dire che alla impossibilità – ricordata recentemente da Vittorini –

anni la conversazione politica ha finito di riprendere quei temi. Ne ha fatto governo a suo modo. In alcune democrazie popolari, e anche in URSS, come ad una parola d'ordine. Spuntava da noi la faticosa erba del «dialogo». Qualche romanzo o poesia film fiancheggiavano. Cases ha ragione quando dice che solo i fumi delle mode impediscono di riconoscere il contributo di Ernesto De Martino ad una moderna formulazione di quei temi.

2. È proprio vero che fra tempo e «religione» (come fra tempo e «rivoluzione») corrono rapporti rigorosi. Il falso rivoluzionario si rivela riformista parlando del tempo: al marxista cade il sorriso.

Ad esempio. Molti di coloro che oggi vanno verso i cinquant'anni hanno a lungo creduto (o finto di credere) dovere del comunista sostenere tesi sbagliate nel momento giusto e avversare con ogni energia chi avesse sostenuto tesi giuste nel momento sbagliato. In quelle scelte diventava essenziale non soltanto la nozione di «giusto» o di «sbagliato» ma quella di «momento». Alcuni di coloro hanno dovuto poi concludere che vi sono «momenti» pluriennali. Anzi:

di distinguere le posizioni di classe per entro i fronti della guerra e del dopoguerra corrispondeva nell'ordine delle ideologie e anche in quello della ricerca e dello studio una attenzione e tensione alla sfera etico-religiosa della quale l'esistenzialismo filosofico o letterario non era più che una componente. Con i loro equivoci e le loro contraddizioni, ricordiamo i tre numeri di «Cultura e realtà», del 1950, che di quelle tendenze sono l'ultimo episodio. Negli anni seguenti chi sfiorava certi argomenti era subito aggredito come decadente, irrazionalista, mistico e peggio. Gli studi di De Martino sul mondo subalterno vennero situati nelle categorie del gramscismo e meridionalismo d'allora cioè di una nozione di nazional-popolare che era di sufficiente osservanza sovietica. Questo spiega perché chi invece era attento alle contraddizioni e alle lotte che una nuova classe operaia veniva vivendo e preparando nell'Italia industrialmente più sviluppata non potesse scernere quanto ci fosse di prezioso nella ricerca di De Martino; e perché solo i grandi temi del Terzo Mondo tornassero negli ultimi cinque anni a riproporre quegli argomenti. Che certa «cultura» ufficiosa del PCI si sia invece, proprio su, questi argomenti, mossa sempre in controtempo, è altra e non casuale circostanza.

che ogni momento è nello stesso tempo breve e lungo, breve emersione d'una lunga curva costante o prolungamento d'una situazione superficiale. Cesare Cases esaltava in quegli anni l'antivirtuismo delle autocritiche di Lukacs e derideva l'impotente coerenza delle dissidenze. Perché? Perché nella sua persuasione del primato assoluto dell'oggetto c'era l'idea che il «tempo breve» delle coerenze biografiche fosse irrilevante di fronte al «tempo lungo» dei moti storici. Sempre questa faccenda del tempo. Insomma: tanto nelle scelte strettamente politiche quanto in quelle etiche quel che si viene negando è la falsa unità dell'individuo. Come mai allora ci si preoccupa tanto che il comportamento di fronte alla morte non contraddica la vita precedente?³ Di fronte al rischio che la «perdita della presenza» comporti la caduta nella «tentazione» religiosa l'amico nostro sembra accettare la nozione individualistico-borghese (e giuridica) di una unità fra i vari momenti della vita d'una persona. La frase con cui Cases nega si debba a De Martino la verità sul suo stato contiene probabilmente meno astratto stoicismo di chi invece credeva dovergliela: ma implica l'ipotesi di una élite legiferante e illuminata, latrice e procuratrice (anche goethiana) di intelletti superiori e di personalità eminenti. L'annuncio della morte prossima e certa avrebbe potuto scatenare reazioni incontrollabili, ricorsi alla divinità, illuminazioni. Gli «infami» sarebbero stati pronti a trarne vantaggio. Per di più, in ogni circostanza si deve accrescere il Monte della Ragione, si debbono favorire presenza e preservazione di atteggiamenti «razionali» e lotta contro l'«irrazionale». Ancora una volta l'eredità marxista si confonde con quella giacobina e rivendica l'autorità di costringere – se ne-

3 Personalmente credo «giusto», «umano» e «positivo» che l'uomo vada alla morte senza «dignità», piangendo e defecando, nel tremore, nell'angoscia e nella ricerca di un qualsiasi oggetto che lo trattenga (o pensiero che lo illuda) al di qua. Le mandrie imploranti che scendevano nelle fosse naziste testimoniano a favore dell'uomo più di tutti coloro che rifiutano la benda. Il Cristianesimo – che è anche una storia di tremito e lacrime – umilia i filosofi che si svenano senza batter ciglio.

cessario con una pia frode – altrui al bene. De Martino fa cominciare tutto da Cartesio ma mentre discorre con Cases ha già scritto quel saggio su *Mito, scienza religiosa e civiltà moderna* che si inizia con una storia della «crisi decisiva» delle scienze religiose e della fine delle tendenze «riduttive» nella interpretazione dei miti, dei riti, dei fatti religiosi e mistici. Nella sua frase sulle possibili tentazioni religiose dell'ammalato senza speranza non c'è soltanto quel coraggio della banalità, quella capacità di ripetere il luogo comune rinnovandolo che è il segno della vera intelligenza. C'è soprattutto la capacità di opporre al disvalore assoluto della morte non l'orgoglio del «grande individuo» ma tutta l'umanità con noi convivente. La miseria e la perdita (così credo di poter interpretare) possono non essere mero disvalore e negatività nella misura in cui altri – cioè il coro umano, la forma sociale dell'animale umano – li assumono.

3. Quanti e contraddittori i prolungamenti possibili del pensiero dei due interlocutori. Intanto: si doveva o no dire a De Martino la verità sul suo stato? L'argomento a favore, fondato sul rispetto dovuto alla «altezza intellettuale» dell'uomo, è pagano ed eroicistico; quello contrario mi pare ispirato da preoccupazioni quasi settarie e insieme dalla volontà di non accettare quella negazione dell'unità della persona che il terrore per la «perdita della presenza» può comportare, di non rispettare il diritto alla contraddizione, come non si rispetta la libertà, in un soldato, di disertare. Anche perché annunciare vuol dire, in una certa misura, conferire. Ambasciatore porta pena. Dire la mortalità altrui è protendere la propria⁴. Cases ha capi-

4 In un certo senso l'idea di prepararsi o di preparare altrui alla morte è implicitamente religiosa, ed estranea ad una concezione del mondo non-finalistica e naturalistica. (Nel momento del decollo dell'aereo, comunemente ritenuto pericoloso, c'è qualcuno che si «prepara» alla peggiore eventualità e c'è chi invece continua a conversare o a leggere il giornale). L'importanza che il Cristianesimo attribuisce alla coscienza della fine e ad ogni ultimo attimo di vita cosciente (di qui la preghiera contro la morte improvvisa) nasce dalla certezza che – come Cristo il peccato di Adamo – è sempre possibile correggere il passato

to benissimo che annunciare altrui la morte, quando non sia barbarie, è ufficio sacro. La possibile «perdita della presenza» riverbera sull'annunciatore. Chi sta accanto al condannato non può non partecipare della ambigua funzione del sacerdote. Costui cammina talvolta all'indietro, con la propria persona impedendo al morituro la vista del palo o del palco e perciò a un tempo designandoli e interponendo una presenza umana. Tutto questo è intollerabile per chi non voglia cesure fra la tradizione illuministica o umanistica borghese e il socialismo. Ma la dilatazione e l'inveramento del razionalismo borghese non può non comportare quel che ormai sappiamo: le socialdemocrazie storiche e il comunismo concorrenziale. Mentre De Martino sa che non si tratta di «sviluppare» i «sottosviluppati». Sa che le angosce [sic] del morente non sono soltanto regressione e che il bimbo non è soltanto l'adulto futuro. Le sue speranze nei riti laici mostrano – è vero – che anche per lui le prospettive del comunismo sono prudentemente scorciate e ridotte ad un prolungamento della realtà sovietica dove lo stato non deperisce affatto. Guardare oltre sarebbe guardare al comunismo vero e proprio: ordine nel quale gli «sportelli» burocratici nelle questioni della nascita, del matrimonio o della morte non avran bisogno di essere «umanizzati» perché umanizzati saranno anche e soprattutto gli altri rapporti fra le creature. E non vi saranno riti laici di preservazione della presenza perché tutta la vita o la maggior parte possibile di essa sarà «religiosa». Anzi è singolare che queste prospettive – con il loro carattere, direbbe un cattolico come Augusto Del Noce, apertamente «sovrumano» – siano relativamente mute per De Martino, pure più «avanti» di Cases nel delineare al socialismo una vita altra da quella tracciata dai trionfi borghesi; mentre sia proprio Cases quello che osa ripetere le parole della massima promessa marxista. In questo senso il dialogo allude veramente alle apocalissi, agli «ultimi tempi»: di un uomo e di tutti.

(individuale e collettivo).

4. De Martino giudicava negativamente la moderna letteratura apocalittica e positivamente tutto quel che rafforza l'«appaesamento» dell'uomo. Posizione, la sua, che sembra a Cases analoga a quella di Lukacs. Ma oggi – aggiunge – non è più sostenibile perché l'eventualità di una apocalisse reale (quella atomica) legittima in parte le apocalissi letterarie. Questo mi pare un modo davvero un po' meccanico di intendere i rapporti fra industria (atomica) e letteratura: credo bisognerebbe andare più cauti e verificare più estesamente di quanto abbia potuto fare De Martino (e cioè inseguendo il tema nelle letterature del passato) se le opere «apocalittiche» non nascano dalla funzione «rivelatrice» che le crisi storiche possono esercitare su latenze psichiche soggettive, «normali» o no, e in quale misura invece l'«apocalissi» non sia, soprattutto in letteratura, un genere ed una istituzione. «La fine del mondo c'è sempre stata» replica De Martino. Le relazioni fra creazione letteraria, magia e religione sono malfamate: ma non sarebbe il caso di rivisitarle, proprio dopo quel che De Martino ci ha insegnato? Che il linguaggio viva anche sotto la pressione di un inconscio, individuale o di classe, Marx e Freud ce lo avevano detto. L'uso letterario del linguaggio, che è cerimoniale e rituale, comporta la polarità consueto-insolito, identico-altro, ed eredita dalle polarità religiose. La letteratura è sempre spaesante (estraniante) oltre che appaesante: mi pare lo dicesse anche Aristotele quando, a proposito della catarsi, parlava di «compassione e paura»,

5. Qui non si vuole insinuare nulla che riguardi una «struttura ontologica dell'uomo». Ma solo che la nozione di «precarietà umana nel mondo» va interpretata: la vita è precaria in quanto naturalità e in quanto storicità, le due componenti rimangono distinguibili sino al loro ricongiungimento che è la «riconciliazione» di cui parla Marx. «Questa precarietà è semplicemente la rudimentalità dei mezzi tecnici di dominio della natura (com'è il caso delle società primitive) o il loro impiego a fini distruttivi (come accade nelle guerre moderne); ovvero è un rapporto a vario titolo disumano fra uomo e

uomo, una contraddizione interna alla società umana, un limite di umanesimo onde determinati gruppi umani stanno rispetto ad altri in una condizione strumentale, come “natura” o come “anime morte” ... la precarietà esistenziale ... è contesta di situazioni che l’uomo ha generato e che l’uomo può raggiungere e modificare sino alla fondazione di un ordine umano in cui l’uomo sia realmente integrato nella storia, vi si ponga come cittadino di diritto e di fatto e possa perciò accettarla, senza angoscia». ⁵ Questo scriveva De Martino quindici anni fa ⁶ e Cases glielo ripete. Ma ormai quello che a Cases sembra «secondario» sembra «primario» a De Martino morente. (In questo straordinario dialogo tutti e due gli interlocutori recitano, sebbene in misura diversa, la loro laicità: Cases assicurando che «naturalmente» per De Martino non si doveva nemmeno sospettare la «tentazione religiosa» di cui lo studioso scomparso gli veniva parlando e De Martino fingendo di non sapere quel che benissimo sapeva e cioè che la «tentazione religiosa» non veste necessariamente le apparenze del Buon Dio). Ma qui una implicazione mi par necessario rilevare: nell’idea di una «differenza qualitativa fra apocalissi reale e totale (cioè atomica) e apocalissi culturale parziale» – so di forzare e falsare il pensiero di Cases ma mi pare opportuno insistere perché quelle posizioni, appunto, forzate e accentuate le ritroviamo ovunque nella polemica mondiale – sembra che l’alternativa sia tra la fine di uno o altro «mondo culturale» e la catastrofe universale. *Ma queste sono le tesi della coesistenza pacifica sovieto-americana*: che degradano dalla rubrica «guerra» a quella di «crisi» le guerre che si combattono ormai ininterrottamente da un ventennio, tendono a dissociare la violenza armata di classe dalla violenza di classe non armata e lo

5 E si può aggiungere: onde determinate condizioni umane – l’infanzia, la malattia, la debolezza, la vecchiaia, la «religiosità» – e determinate parti di ciascun uomo – vocazioni, repressioni – stanno rispetto ad altre in una condizione strumentale, come «natura» o come «anime morte».

6 E. De Martino, art., cit. [NdR: *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, «Società» IX, 3, 1953, pp. 313-342].

sfruttamento dal massacro. Nello scritto di quindici anni fa, l'anno della guerra di Corea, De Martino lo sapeva benissimo e parlava di «mezzi distruttivi» delle guerre moderne, pensando anche all'atomica ma non alla fine del mondo. Insomma, tra fine di un mondo culturale e la fine del mondo umano in generale stanno pure le distruzioni parziali né solamente culturali: la nostra età è molto ricca di esempi anche quotidiani. La realtà è allucinatoria e distruttiva, non ha bisogno di diventarlo e cancella i confini tra l'esperienza «normale» e quella psicopatologica⁷.

6. «Gli uomini possono morire senza angoscia se sanno che ciò che amano è protetto dalla miseria e dall'oblio», ha scritto Marcuse nella conclusiva e più alta pagina del suo libro (dove «morire» è l'equivalente di «accettare la storia» nel citato passo di De Martino). Nulla è protetto assolutamente dalla miseria e dall'oblio. Ma assolute nella loro relatività esistono protezioni possibili di quel che si ama: e la massima protezione non può venire – dice Marcuse – che dall'umanità intera liberata dalla propria preistoria.

Ma oggi a noi. Dove sono i compagni, e gli amici che debbono ricevere quello che più abbiamo amato? Al di là degli affetti, che possono solo duplicare noi stessi, abbiamo accettato o subito la perdita di tutte le solidarietà nella superstizione che tutto ci sarebbe stato restituito ad una svolta della storia. La parola «amico» ha mutato ragione – Adorno lo ha spiegato da tanti anni – e significa poco più o poco meno che contiguità di sorte o di corte, di ufficio, cattedra, centro studi, insomma affari. Incapace di resistere alle derive imposte dalla carriera, dal datore di lavoro e dalla rozzezza dell'amor proprio: o allo scoramento e alla vergogna dell'impotenza. Mi chiedo che cosa significhi oggi, per me, «morire»: certo, stringere con gli oc-

7 Per non riferirci che ad esperienze che si compiono in «tempo di pace»: certe forme di *brainwashing*, i «riadattamenti» del revisionismo psicanalitico, l'elettrochoc praticato, sembra, nelle carceri sudafricane ai combattenti per la causa negra, ecc. E qui rimando a Fanon.

chi e le mani i corpi degli affetti più immediati dove necessariamente si sopravviverà come corpi, rimorsi o spettri, e al di là di quelli trasmettere non certo l'opera o la memoria (chi ci crede più?) ma semmai l'eredità ricevuta, di alcune mete e speranze,⁸ a sconosciuti che esistono ma che sono inattingibili posteri viventi. Fra chi è più vicino e chi più è lontano non c'è che un vuoto. Altro che Goethe e dialoghi al capezzale e amici che ci lasciano «orbati»: ripugnanza e spavento, la morte è il salario del peccato, ha il viso degli errori e delle colpe che abbiamo commesso.

Cases non è meno stanco di me. La fatica di aver corrette talune sue posizioni di dieci anni fa gli impedisce anche la mimica della stanchezza. Come non ammirare la tenacia con cui seguita a distinguere tra giudizio storico e realtà esistenziale. Come non rispettare il suo rifiuto di ogni pathos. Insisto sul paradosso di questo dialogo: De Martino che ribadisce l'insanabile drammaticità della morte individuale ha più immediate e storiche speranze di Cases che parla della società senza classi dove ogni individuo realizzerà immediatamente la specie. Perché dobbiamo dirlo: in questa occasione (seppure col decoro di chi sa di star praticando un accademico e rispettabile genere letterario) è di morte che Cases ci sta parlando, di quella oscura cosa di cui i marxisti non hanno saputo parlarci perché sembrava riserva dell'irrazionalismo e della decadenza. (Udendo il corno d'Orlando i paladini dovettero pensare che il Conte era nel cimento supremo se così li chiamava). E discorre dell'avvenire: «quel mio ri-

8 In un suo recentissimo studio brechtiano Cases «stacca» alcune pagine di alta intelligenza critica sull'immagine di Benjamin quale appare in due brevi poesie che Brecht scrisse per il suicidio del pensatore tedesco. Su di uno sfondo di sconfitta e morte Benjamin e Brecht giocano a scacchi, all'ombra di un pero. Il tema della speranza esilissima e ostinata attraverso una dichiarazione di disfatta, che è in quelle parole di Cases, risuona appena, inconsueto, quasi estraneo, nelle ultime righe del «colloquio» insieme al tema del dubbio. Fa anzi tutt'uno con quello. Ed è una prova, nel lungo cammino che ha dovuto percorrere, che esso non riguarda mio lo studioso amico né i pochi che siamo: ma che sopra di noi il vento sta forse girando.

mando a ere future, e chissà quanto probabili...». *E chissà quanto probabili*. Chi, di noi, sa? Chi corre la «tentazione religiosa»? Non è Casetes uno dei migliori? Sto parlando di lui, di De Martino o, per immodesta distrazione, di me stesso?

Partito con l'intento di mordere un razionalismo che continua a parermi angusto e che ha recato guai gravi alla causa socialista, m'avvedo che il più largo e articolato sentire e pensare di Ernesto De Martino precipita forse ad una immediata speranza di «appaesamento», alla pietà che l'uomo più deve all'uomo ma che spesso lo tradisce. Così le due figure del dialogo si scambiano le parti e si tramutano. Il vivo e il morto continuano veramente a parlare. Vicinissimi eppure separati da un'ansa del moto dialettico. «L'individuo, la specie...». Credo che noi siamo esattamente qui: tra il punto in cui finiscono (o cominciano?) le concrete, e visibili azioni per una razionalità socialista che non sia soltanto inveramento della pregressa alta razionalità borghese e il punto in cui comincia (o finisce?) la separazione – storica o «religiosa» – fra ciò che scegliamo o subiamo di essere e ciò che crediamo o vogliamo sia in un avvenire inverificabile alla nostra esperienza biografica.

CONSIDERAZIONI SU ERNESTO DE MARTINO

Il titolo appena letto va subito chiarito. Potrebbe dare l'idea d'una solida competenza antropologica da parte di chi scrive, competenza che, grazie a reiterate e meditate letture, si permette appunto "osservazioni" non meglio specificate sul più noto antropologo italiano del secolo scorso. Il titolo ha quindi in sé qualcosa di trionfo, mentre vorrebbe essere esattamente il contrario: una dichiarazione di umiltà. Non solo non ho affatto "solide competenze" antropologiche, ma la lettura di De Martino è del tutto recente e limitata a pochi testi; di lui avevo letto molti anni fa, da studente, *Il mondo magico* e, del senno di poi, per quanto ricordo mi fosse piaciuto, di quella lettura veloce e senza strumenti mi era rimasto ben poco. È stato Giovanni Pizza, collega e amico all'università di Perugia, dove insegniamo entrambi, con il garbo che lo distingue, a consigliarmi ripetutamente di leggerlo. E sono state le indicazioni di Giovanni, sempre affidabili, e un riferimento a De Martino in un testo di ontologia in lingua inglese (sulla spinosa questione sull'identità diacronica del "sé", M. Di Francesco/M. Marraffa/A. Paternoster 2018) a convincermi a riprendere la lettura, o meglio a leggerlo per la prima

volta. Fra l'altro, mentre scorrevo le pagine de *Il mondo magico* e de *La fine del mondo*, stavo curando la seconda edizione di un mio libro dove prendo posizione riguardo alla filosofia del tempo contemporanea e sul rapporto che per me ha il tempo con l'attività intenzionale, la marca del mentale. E mi è subito sembrato che quanto scriveva De Martino avesse a che fare in modo insolito proprio con il tempo. Mi ha sempre colpito l'indicazione di Nabokov sul fatto che un autore di valore viene compreso non solo con la testa ma anche e soprattutto con quanto si sente nelle "scapole": è il brivido che le percorre a dare il segnale che si sta leggendo davvero qualcosa di *particolare*. Nabokov si riferisce a testi letterari, io il brivido lo provavo invece soprattutto sui passi pubblicati per la prima volta con *La fine del mondo*. Perché? Cosa ho capito e avvertito, o creduto di capire, dell'antropologia filosofica di De Martino?

La premessa appena fatta serve anche a proporre quanto in un articolo non si dovrebbe: mettere le mani avanti. In quanto segue non ho alcuna pretesa esegetica, conosco e ho letto troppo poco di De Martino per avanzarla. Voglio solo esporre ciò che mi ha colpito in un quasi, per me, sconosciuto studioso di antropologia, oltre a precisare alcuni punti senza lo scrupolo di verificarli in altre opere e senza considerare la bibliografia critica, che conosco assai poco; fra l'altro limitandomi alle due opere sopra citate. Può essere che i punti siano estranei alla strada da battere, cosa che mi permetterà di correggere in futuro il percorso, ma può anche essere accennino qualcosa su cui riflettere.

Le "considerazioni" sono distinte in tre paragrafi. Il primo tratta brevemente il rapporto fra "De Martino e i filosofi", vale a dire i pensatori che più lo avrebbero influenzato. Il fatto è che tali influenze mi sembrano, nei testi in questione, del tutto superficiali. I riferimenti a Kant e a Croce riguardano spunti che De Martino utilizza senza approfondire il contesto teorico che dà a questi il loro significato (con Croce occorre poi sottolineare l'ambiente filosofico italiano in cui opera l'antropologo). Spesso è il nome di Heidegger a

indicare il pensatore che più avrebbe condizionato i suoi pensieri, ma anche in tal caso De Martino si ferma a una espressione, si vedrà quale, per poi utilizzarla in una proposta in prima persona del tutto autonoma. Il che è confermato dalle puntuali critiche che ne *La fine del mondo* vengono rivolte a questi e ad altri autori, passati e contemporanei. L'impressione è insomma quella per cui i filosofi citati servono nella misura in cui utilizzano di volta in volta concetti o temi che vengono considerati – come detto fungendo da “spunto” o in contrapposizione – per approfondire, chiarire e ritornare su una certa *idea di fondo*. E questo non perché De Martino legga in modo approssimativo alcuni classici della filosofia; al contrario, perché la sua antropologia filosofica, o meglio l'idea che ne sta alla base, fa storia a sé, e il suo autore sembra rendersene conto. Può insomma ben essere che Kant, Croce, Sartre o Heidegger lo abbiano, in varie e differente misura, ispirato, ma è appunto una ispirazione che ricorre alla analogia, non allo sviluppo di una struttura teorica.

Il secondo paragrafo è dedicato all'idea di fondo, quello che soprattutto in *La fine del mondo* viene indicato come “ethos del trascendimento”. Si tratta di capire cosa ci sta dietro, che natura abbia, quale sia per De Martino il punto di partenza non oggettivabile del nostro riferirsi al divenire oggettivo del mondo. Il terzo paragrafo, anche questo parentetico, si riferisce a pochi e brevi punti in cui *sembra* che il nostro autore compia una sorta di passo indietro, storicizzando e oggettivando proprio l'ethos del trascendimento. Qui si tratta di contrapporre tale (apparente) passo, dovuto forse al clima crociano che l'antropologo respira mentre scrive - una sorta di marginale concessione ai tempi - al nucleo di fondo, ma solo per dar maggior rilievo all'autentico tema a più riprese e in modi diversi indagato: l'idea, come detto autonoma e originale, potenziale occasione di molteplici sviluppi teorici, è quella del rapporto fra attività cognitiva e pratica del soggetto e il divenire, inteso, manco a dirlo, come divenire dell'esistenza. L'idea di come *proprio* l'alternarsi di es-

sere e non essere manifestino una realtà di cui si indaga volta a volta la *presenza*.

De Martino e i filosofi

Due esempi dei due classici sopra nominati, su Croce tornerò alla fine. L'articolo di ontologia prima accennato confronta l'“Io trascendentale” kantiano con il soggetto del nostro antropologo. Qui non interessano le ragioni che spingono, in tale saggio, a contrapporre Kant a De Martino, interessano invece i riferimenti di quest'ultimo al soggetto della *Critica della ragion pura*, assenti ne *La fine del mondo* e scarsi ma presenti nel *Mondo magico*. «Ogni contenuto di coscienza – si legge in un punto in cui è il riferimento a Kant è esplicito – è determinabile solo per entro un certo valore logico, o estetico o pratico ecc. E qui si rivela in tutta la sua portata il “supremo principio” dell'unità trascendentale dell'autocoscienza. Affinché sia possibile il contrapporsi di un “soggetto” a un “mondo”, il distinguersi di una unità soggettiva dell'io dall'unità oggettiva del reale, affinché sia possibile la polivalenza qualitativa dei contenuti di coscienza, è necessario l'atto della funzione sintetica trascendentale, la unificazione secondo forme»¹. Ebbene, rimanendo al brano citato, volutamente isolato, sembra che De Martino segua indicazioni kantiane: se credo, semplificando, di percepire un gatto, determinate sensazioni vengono unificate in un certo *oggetto*, il gatto appunto, attraverso categorie a priori applicate da un soggetto che, come tale, nasce nella contrapposizione a ciò di cui determina la forma e di cui, determinandola, ha esperienza. Il fatto che l'unificazione avvenga all'interno di certi “valori” fa fra l'altro pensare alla dialettica dei distinti della lettura crociana. Le sensazioni unificate nel gatto appartengono ad un ambito formale distinto da quello in cui mi situerei se percepissi, e unificassi, la “nascita di venere” di Botticelli, o se giudicassi la moralità di una certa azione. Ora, dato che ci occupiamo in

1 E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino 1948, p.187.

Kant – e prescindiamo per ora da Croce – occorrerebbe, nel passo citato, implicitamente supporre e accettare la struttura kantiana delle prestazioni conoscitive. Per Kant ad essere *date* sono le sensazioni, e poiché queste, *qua* sensazioni, non costituiscono e sono proprie di alcun oggetto, occorre supporre concetti indipendenti dall'esperienza, a priori, che applicandosi a tale dato *formano* (producono la forma di) oggetti: questa la prestazione trascendentale. Nella pagina successiva si legge infatti che «non esiste affatto una presenza, un empirico esserci, che sia un dato, una immediatezza originaria ... [e continuo a prescindere per ora dal seguito del brano]»². Kantianamente letta – ma già cominciano i problemi – questa seconda indicazione potrebbe significare che si ha esperienza appunto di un gatto, non di sensazioni isolate, non-riferite a quest'ultimo: l'oggetto d'esperienza è l'animale, non sensazioni pure che non siano “sensazioni di...” qualcosa. Eppure, il lettore scusi l'insistenza, che le sensazioni vengano unificate da concetti a priori, che quindi si costituisca un soggetto d'esperienza contrapposto al mondo che nasce nel momento stesso in cui dà forma a quest'ultimo, per Kant è possibile se e solo se le sensazioni sono il *dato originario* sul quale si esercita l'attività dell'io altrimenti, realisticamente (fuori dall'idealismo trascendentale), il soggetto non unificherebbe nulla, già trovandosi di fronte a un mondo che sussiste indipendentemente dall'esperienza che ne ha: Kant è costretto insomma a supporre una doppia oggettività, quella delle sensazioni *date*, e quella costruita del soggetto. Non fosse così, non si ammettesse implicitamente tale doppia oggettività – per ripeterlo, delle sensazioni *date* e dell'oggetto, il gatto, *dato* – o si cadrebbe in una forma di idealismo soggettivo alla Barkeley, dove il soggetto produce l'esistenza stessa del mondo, oppure, come accennato, sarebbe il mondo come tale ad essere dato, sposando una forma di realismo. Kant non accetta la deriva idealista perché l'esistenza non può essere prodotta, ma non accetta l'opzione realista perché ritiene,

2 Ivi, cit., p. 188.

come gli empiristi, che ad essere date siano appunto solo sensazioni. Per rifiutare le due possibilità è appunto costretto a supporre la problematica e misteriosa doppia datità. Ebbene, che ne è di Kant, della sua costituzione dell'io, delle categorie trascendentali che danno forma all'esperienza ecc., nel proseguo del passo di De Martino?

«A questo punto – continua l'antropologo – si apre una ulteriore prospettiva della ricerca. L'unità trascendentale dell'autocoscienza non fonda soltanto la possibilità dell'autonomia della persona, ma anche la possibilità del rischio a cui questa autonomia è di continuo esposta. Proprio perché qui la forma è un atto di plasma-zione, un farsi, essa include in sé la opposizione e quindi il rischio. Per entro la forma del concetto il rischio è l'errore [...], dell'arte è il brutto, [...] della vita morale è il male ecc. Ma anche il *supremo principio* dell'unità trascendentale dell'autocoscienza comporta un *supremo rischio* per la persona, e cioè, appunto, il rischio per essa di perdere il supremo principio che la costituisce a la fonda»³. Leggiamo poi il secondo brano prima citato aggiungendo ora la sua conclusione: «non esiste affatto una presenza, un empirico esserci, che sia un dato, una immediatezza originaria al riparo da qualsiasi rischio, e incapace nella propria sfera di qualsiasi dramma e di qualsiasi sviluppo: cioè di una *storia*»⁴. Ma quale tipo, per quanto stravagante, di kantismo può permettere una crisi della “presenza” e con questa della “persona”? Certamente anche in Kant posso commettere l'errore di scambiare lucciole per lanterne credendo ad esempio di aver sintetizzato certe sensazioni in una determinata sostanza che una successiva esperienza smentisce (anche se a riguardo sorgono in Kant varie difficoltà): avvicinandomi a quello che credo un gatto, mi rendo conto che è un tiggrotto. Ma quello che non può assolutamente accadere è che fallisca la sintesi di sensazioni in *possibili oggetti d'esperienza*, con il conseguente venir meno del soggetto trascendentale. In che modo, poi, il “supremo principio” può essere “perso dalla persona”: è forse que-

3 *Il mondo magico*, cit., p. 188.

4 Ivi, p. 189.

sto, l'individuo, ad essere l'autentico soggetto d'esperienza? Ma che fine mai farebbe allora il soggetto trascendentale? In che senso, infine, la prospettiva kantiana si fa storica? Anche nell'ipotesi fantastica e da nessun luogo che nel tempo (forma tra l'altro in Kant dell'intuizione trascendentale, quindi forma soggettiva!) si succedano diversi soggetti trascendentali, potrei al massimo avere la costituzione di mondi differenti e incomunicabili e non, nuovamente, la crisi dell'oggettivazione, la perdita della "presenza". Come è allora strutturato il soggetto di De Martino, per rendere possibile una vera e propria crisi ontologica? Come può un soggetto rimanere trascendentale – il nostro continua pur sempre ad utilizzare l'aggettivo – e trovarsi di fronte al crollo di sé e della sua stessa funzione? Evidentemente De Martino assume dal kantismo termini che in lui assumono tutt'altra natura, muovendosi in un ben diverso "spazio di ragioni". Ne *Il mondo magico* non abbiamo ancora la fase matura dell'antropologo italiano, ma già sono stati raccolti materiali e terminologia che sboccheranno in una idea di fondo, pensata in prima persona, ben lontana dal trascendentale kantiano⁵.

Se un solo riferimento a Kant ha preso un certo spazio, i più numerosi riferimenti ad Heidegger ne prenderanno assai di meno. L'espressione che più ricorre nei riferimenti ad *Essere e tempo* è quella dell'"essere nel mondo", ed è ben probabile che De Martino sia stato fruttuosamente colpito dal fatto che tale nozione implica, come l'opera da cui è tratta, l'impossibilità che un soggetto si trovi in un mondo e sappia di sé e del mondo solo in base a *credenze* riguardanti la realtà, vale a dire a opinioni vere o false. Anche per l'antropologo non ci può essere rapporto con oggetti ed eventi se percezioni (credenze percettive) ed azioni non si sostengono reciprocamente (e su questo torno nel prossimo paragrafo): Heidegger si distanzia dal *mainstream* del pensiero occidentale che fa della "teoria"

5 Punti analoghi da commentare il testo ne ha a bizzeffe, ma commentandoli scriverei tutt'altro articolo.

la modalità fondamentale con cui si avverte il mondo, approccio che De Martino fa sicuramente proprio. Ma – sempre nei limiti delle mie letture – non ho trovato il benché minimo riferimento al punto che sta al cuore della speculazione heideggeriana: il tempo. In *Kant e il problema della metafisica* – che com'è noto doveva inizialmente essere la seconda parte di *Essere e tempo* – Heidegger, in un serrato confronto (assai poco aderente ai testi) con Kant, osserva che se il tempo, e la dimensione trascendentale in generale, è una forma del soggetto, non si comprende come si possa avere esperienza di oggetti che immediatamente manifestano la loro indipendenza dall'esperienza. Per Heidegger, in contrapposizione a Kant, le sensazioni non possono essere in sé stesse date se non sono sensazioni *di* oggetti, e il problema è appunto in che modo tale oggettività – che non può essere kantianamente prodotta (la doppia oggettività cui si è accennato) né essere una proprietà delle cose, come “bianco”, solido” ecc. – si renda nota. La soluzione heideggeriana è quella di fare del tempo – come *trascendentale* ontologico, non epistemico, conoscitivo – tale condizione di possibilità. In breve: per Heidegger è l'immanente trascendersi del tempo, quelle che vengono indicate come “estasi temporali”, ciò che permette a ogni percezione e azione di manifestare una trascendenza rispetto al momento attuale, e quindi di aprire la dimensione oggettiva⁶. Il tempo non è qui il divenire in successione delle esistenze, bensì il reciproco trascendersi di ciascuna dimensione – presente, passata futura – nelle altre. Nel vedere il computer che ho di fronte, questo si manifesta immediatamente come oggetto distinto dalla percezione attuale perché, nel percepirlo *ora*, la percezione attuale è già aperta a percezioni future e a quelle avute in passato⁷:

6 Mi permetto di rinviare a Luigi Cimmino, *Tempo ed esperienza. Intenzionalità, azione, filosofie del tempo*, Aguaplano, Perugia 2020 (2° edizione ampliata e corretta).

7 Per questo, secondo Heidegger, l'autentica realtà è costituita solo da eventi. La caratteristica fondamentale degli eventi, quella che la distingue dai fatti (c'è qualche eccezione, ma ne possiamo prescindere), è quella per cui un even-

il computer non coincide quindi con la percezione presente che ne ho. De Martino, vedremo, per me giustamente, rovescia *questa* prospettiva, tornando al tempo come divenire in successione delle esistenze, ed è in tale successione che per lui si manifesta – si tratta di vedere come – l’oggettività. Il suo punto di partenza è perciò *opposto* a quello heideggeriano.

Accettato quindi, almeno *grosso modo*, che i classici di riferimento di De Martino forniscano più che altro spunti e suggestioni per approfondire in prima persona *altro*, si tratta di vedere come caratterizzare tale “altro”.

L’ethos del trascendimento

I riferimenti a Kant e Heidegger – mi rendo ben conto, sintetici ed enigmatici – vorrebbero comunque fornire un minimo di indicazioni per contrapposizione.

Rimaniamo alla percezione del computer, leggendola secondo quello che credo sia l’origine di ogni riferimento cognitivo e ogni azione pratica per De Martino, riportando poi passi che penso la confermino. Vedo il computer di fronte a me, ma lo vedo necessariamente da una certa prospettiva, ne vedo un *aspetto*, e non potrei riferire

to è costituito da fasi temporali: un matrimonio, una battaglia, una lezione ecc. sono tutte entità la cui unità è data dal possedere parti o fasi in successione. Viene naturale pensare che, allorché una di queste fasi esiste, è attualmente presente, quelle passate non esistono più e quelle future non esistono ancora. Ebbene per Heidegger questo è il modo scorretto di intendere l’ente: ogni “ora”, ogni presenza, si esteriorizza appunto (come estasi temporale) nel passato e nel futuro; il suo autentico orizzonte, il suo “essere”, l’essere dell’ente, non è quindi dato dalla presenza di ogni attualità separata da tale orizzonte trascendentale – orizzonte, per ripeterlo, che è della realtà come tale, non del soggetto nel suo comprenderla. De Martino ritorna invece al tempo come divenire delle esistenze: ad esistere è solo il momento volta a volta attuale, senza aperture di trascendentali ontologici. Si tratta appunto di vedere come ciò si concili con il fatto che la presenza si svela solo nel divenire. Questa la sua novità e il suo pensiero “autonomo”.

tale aspetto al tutto del computer se ogni singola e istantanea visione non dovesse il suo significato percettivo ad una intera *serie percettiva* che, solo come serie, mi rende nota la *presenza* dell'oggetto in questione. Ogni aspetto, isolato dagli altri, non sarebbe neppure una prestazione percettiva. Se ogni singolo e immediato atto percettivo non possedesse il significato che ha come momento di un intero processo, le sensazioni non potrebbero essere considerate *sensazioni di* un oggetto distinto da esse. Tutto questo vale per la visione percettiva del computer ma il processo visivo si allarga e fonde con altre serie se il computer lo tocco, e queste serie si uniscono e continuano *in* serie cognitive e agentive se penso alle funzioni del computer e a come azionarlo. Le credenze percettive si uniscono quindi ad azioni che compio nei confronti dell'oggetto. Sembra fra l'altro che non potrei percepire il computer se non potessi muovermi o allontanarmi da esso, accenderlo, spegnerlo, orientarne il video ecc. L'enorme quantità di percezioni attuali o possibili (vere o false) è quindi a sua volta connessa da una serie altrettanto ampia di azioni (realizzabili o meno). Quello che vale in una banale e quotidiana attività, vale per ogni tipo di pratica in cui si impegni un soggetto. Nell'ascoltare un brano musicale sento le note in successione, e nel momento in cui ne sento una non sento più quella che la precede e non ancora quella che la segue, ma la nota singola separata dalla successione in cui si situa è solo un suono, non un momento dello sviluppo di un'armonia. E analogo discorso è da ripetere per un ragionamento, per la lettura di un libro, per una intera tesi da esporre – come vale per le singole parole che scrivo e penso in successione nello stendere il *presente* articolo.

Ciò che colpisce in un quadro del genere è che ogni atto percettivo, come ogni singolo pensiero pensato, *esiste* allorché i precedenti non esistono più e i successivi non esistono ancora e questo anche se e solo se *esclusivamente* all'interno di tale irrefrenabile *divenire* si ha esperienza di entità unitarie e significanti – in De Martino il tempo segna il succedersi delle esistenze non autotrascendimenti estatici come in Heidegger. Da sempre i filosofi si sono chiesti come

in ciò che penso o faccio *ora* sia in qualche modo presente l'oggetto nella sua indefinita esplorabilità: oggetto appunto mai presente *ora* nella sua interezza. Come dire: in ciascun momento la soluzione del *busillis* dovrebbe consentire a) la distinzione fra il mio contenuto intenzionale e l'oggetto cui si rivolge, b) quindi la possibilità di ulteriori percezioni o pensieri rivolti alla medesima cosa. Idea platonica, forma aristotelica, ritenzioni e protensioni temporali husserliane, le estasi heideggeriane, l'attività oggettivante kantiana, le costruzioni fenomeniste (sono io, soggetto, a costruire l'oggetto avendo come base materiale le sensazioni), e l'elenco potrebbe continuare a lungo, cercano di far capire come in ciascun momento in divenire sia *aliquo modo* presente l'intero cui il mero e isolato momento in divenire dell'"ora" si riferisce.

Non mi fermo a considerare perché tali soluzioni accumulino problemi su problemi anziché rendere intellegibile il punto di partenza; basti osservare che quanto si aggiunge alla prospettiva dell'oggetto, e che dovrebbe appunto renderla tale, uno sguardo che si distingue dalla cosa di cui è sguardo, è sempre una sorta di doppio che già ammette l'autentica oggettività e che quindi, paradossalmente, la presuppone. C'è poi una caratteristica specifica di ogni momento di vita – decisiva per il nostro antropologo – che sembra smentire anticipazioni e fantasmatiche presenze dell'ulteriorità della cosa: ogni momento di vita, in una qualsiasi pratica, si manifesta immediatamente come ciò che *risulta* da quelli precedenti e che *passa* in quelli successivi. Come dire che ogni singolo momento rivela direttamente la sua appartenenza alla serie significativa in divenire, e questo senza che ovviamente in ciascun attimo io abbia di fronte alla mente i momenti passati o anticipi quelli successivi (anche la ricognizione mnemonica del resto *prende tempo*). Traiamo una prima conclusione da quanto detto: la cosa di cui volta a volta mi interessa, ad esempio il computer percepito, si mostra come entità *oggettiva* distinta dalla percezione che ne ho perché se ciò che in ogni momento del divenire si rivela è appunto

un *aspetto della cosa*, questa non può che rivelarsi come entità in sé distinta dal processo in cui ne accerto la presenza. Ma ogni momento rivela un aspetto, quindi la realtà oggettiva di cui è aspetto, solo in quanto percezione o pensiero attuali si mostrano come momenti di un'intera serie cui essenzialmente appartengono, il che è confermato anche dal fatto che ciascun contenuto mentale si rivela significante nel *passare* (nel *trascendersi-in*) un altro.

Non penso affatto di essermi allontanato da De Martino ma, prima di accertare se la breve digressione è confortata da alcuni suoi passi, due indicazioni che il lettore penso riconosca come marca dell'antropologo. A) alla *presenza* di qualcosa corrisponde, nel soggetto che la coglie, il divenire, quindi l'esistere e il non esistere in successione degli atti che affermano, si-accertano-di, tale presenza. Se questi momenti si isolano, se vengono considerati nella loro nuda esistenza a prescindere dagli altri, *crolla* sia la presenza della cosa, sia il soggetto che vive sempre e solo come "essere nel mondo", vale a dire come essere strutturalmente (intenzionalmente) rivolto, di momento in momento, all'esplorazione di un mondo indefinitamente determinabile. Se ad esempio una mia percezione del computer non "passa" *coerentemente* in un'altra, bensì ad essa "segue" *ex abrupto* quella di un gatto, la banale e semplice pratica quotidiana è sostituita dal sospetto e orrore di essere preda di allucinazioni; con "computer" e "gatto" che perdono *entrambi* la loro determinatezza (come avviene al pastore demartiniano!). B) ogni pratica – percettiva, cognitiva, culturale o quotidiana – è *normativa*, può quindi essere corretta o errata, *valere* o *non valere* rispetto al suo oggetto di riferimento. Posso credere sia un computer quella che è solo una tavola di legno, perdere il senso e lo sviluppo di una melodia, aggiungere malamente più numeri, perdere il filo del discorso e leggere in modo superficiale un capolavoro letterario; come posso credere di essere autorizzato a compiere atti *in realtà* del tutto immorali. Ma ciascuno di questi errori, ai loro diversi livelli, è pur sempre interno a un percorso cognitivo e d'azione rivolto *al mondo*. Posso perciò correggermi ed essere corretto, comprendere

in linea di principio che l'oggetto cui mi rivolgo, e che conserva una sua natura, è diverso da come lo credevo; lo *stesso* romanzo (o argomento filosofico, scientifico, estetico) di cui ho capito poco rimane comunque il termine cui mi sono intenzionalmente rivolto: nel settecento il calore si pensava fosse dovuto ad una sostanza semplice, il flogisto, mentre oggi pensiamo sia grosso modo movimento medio molecolare, ma la scienza naturale non avrebbe fatto nessun passo avanti se anche allora non ci si fosse riferiti in qualche modo al "calore". Anziché progresso da far valere, si sarebbe semplicemente cambiato oggetto. Diversa è la situazione in cui – per ragioni esistenziali o biologiche, oppure per il venir meno *simpliciter* del paradigma conoscitivo o morale di un'intera cultura – si assiste al venir meno dell'oggetto intenzionato *come tale*, se a crollare è cioè la presenza stessa del mondo al quale ci si rivolge. Se questa viene meno, se l'intenzione cognitiva o agentiva non trova più l'oggetto intenzionato, con la presenza dell'oggetto, di una pratica specifica o di un intero mondo culturale, viene meno anche la presenza *in divenire* del suo soggetto: come il mondo comincia ad apparire quale succedersi di momenti isolati, brutti e spettrali, così il soggetto si frantuma e disperde nell'esistenza brutta e inintelligibile di ciascun, non più *suo*, momento di vita. A venir meno, assieme al mondo, è quello che De Martino chiama "ethos del trascendimento"⁸.

8 In un seminario interdipartimentale cui, fra l'altro, partecipavano sia fisici che filosofi, un noto fisico italiano invitato a intervenire osservava come, gli sviluppi della sua materia, cui lui stesso ha dato un contributo rilevante, gli avessero fatto perdere "il senso della realtà". "Vedete la sedia che ho di fronte", ci diceva, "ebbene, nonostante la veda, la considero una sorta di illusione soggettiva, ciò che ho davvero di fronte è un campo di forze attraversato da gravitoni". Interessante considerare che non era affatto il fisico ad aver perso il senso della realtà, la dichiarazione della perdita era più che altro una sorta di artificio retorico. Al contrario, lui pensava, certamente con intima soddisfazione, di aver accesso all'autentica realtà. Chi sembrava lamentare autenticamente la perdita è stato un amico che, presente alla discussione, finito il seminario ripeteva, colpito e sbigottito, che quindi, se il fisico aveva ragione, il mondo comune che abita-

«Ciò che non può essere trasceso è proprio questo *ethos* del trascendimento, questa razionalità articolatrice e legittimatrice di coerenze culturali; e non può esserlo proprio perché è la regola interna, e la suprema custode, del trascendere, dei modi di presentificazione e dell'ordine che insieme li compone nelle varie epoche e nelle varie culture [...], questa forza integralmente umana non può avere fondamento che in se stessa: ogni nostra valutazione, ogni nostra azione, ogni nostro istituto culturale, ogni nostro simbolo è dentro questa energia primordiale umana [...] il “naturalismo” delle scienze è *una* potenza positiva liberata dalla ragione: la crisi comincia quando, sotto la spinta dei successi di questa potenza, la ragione limita la coscienza di se stessa a questa sola potenza, come accade nello scienziismo positivistico e nel tecnicismo contemporaneo, mortificando qualsiasi *oltre* rispetto all'intelletto (ma non rispetto alla ragione!)»⁹. Considerando che il trascendimento di ogni contenuto attuale in

va e a cui deve il suo senso di essere al mondo, cominciava a rivelare la propria sostanza di sogno. Questo per dire come la regina della cultura contemporanea, la scienza naturale, possa contribuire al crollo di una presenza. Vale la pena osservare che, molto probabilmente, sia il fisico che l'amico hanno le loro ragioni. Le ha il mio amico, perché una teoria che non si fondi su asserti osservativi che la verificano non è una teoria scientifica. Se quindi la sedia, assieme al mondo fenomenico osservato, fosse davvero solo un'illusione, campi di forze e gravitoni sarebbero una illusione al quadrato. Può però aver ragione anche il fisico nel senso che, indipendentemente dal soggetto umano e dalle sue capacità percettive che consentono la verifica di base di entità non osservate, la sedia potrebbe essere, in sé, solo un campo di forze. Il fatto che possano “aver ragione” entrambi potrebbe dare quantomeno un “colpetto” alla presenza del nostro mondo (occidentale): occorre far capire senza contraddirsi come debba sussistere sia un livello fenomenico sia un livello meramente fisico e come i due possano entrare in rapporto causale e armonizzarsi in una teoria unitaria. Come già visto nelle precedenti citazioni di De Martino, e come vedremo, i buchi della ragione, la possibilità del crollo, è interna alla cultura come tale, non ad una cultura.

una totalità di senso “leggittimatrice” è da intendersi sia come contenuto cognitivo sia come azione – «*la percezione non si distingue in nessun modo dall’organizzazione pratica degli esistenti nel mondo*. Ciascun utilizzabile rinvia ad altri utilizzabili [...] ma questi rinvii non sarebbero mai afferrati da una coscienza puramente contemplativa [...] un martello non rinvierebbe affatto ai chiodi, sarebbe a lato di essi»¹⁰, si legge in un commento di Sartre – e che quindi i due modi intenzionali si richiamano e sostengono l’un l’altro, il punto di partenza del nostro riferirci e organizzare praticamente il mondo non è una entità specifica da poter determinare, né è una struttura che in qualche modo dia forma ai dati d’esperienza. Il punto di partenza di qualsiasi sapere e agire è il movimento incessante per cui ogni dato, ogni pensato, di momento in momento, è inserito, trasceso in una organizzazione intelligibile. Come tale la scaturigine del senso non può essere a sua volta oggetto di riflessione. «Attraverso il simbolo – dove la parola indica un contenuto semantico che è tale solo se inserito in una intera “articolazione” – il qui e l’ora è sottratto all’inerte passare con ciò che passa, e alla perdita di ogni orizzonte di operabilità che dischiude il significante futuro». Il “significante futuro” non è perciò in qualche modo anticipato o pre-compreso, è il “qui e ora” che passa in significati (o azioni) successivi e che solo così appare significante. Solo in tale continuo passare – come avviene sempre in un discorso, in una melodia, nella lettura di un testo o nell’esposizione e verifica di un’ipotesi scientifica, in ogni attività umana che come tale “prende sempre tempo” – diventa possibile che il significato si manifesti e si sottragga “all’inerte passare” dell’esistenza in successione dei nostri atti.

La stupefacente – e considerata dall’esterno – inquietante caratteristica della natura umana è così quella per cui esclusivamente nel

9 E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali* [1977], Einaudi, Torino 2019, p. 387.

10 Ivi, p. 503.

divenire dei nostri atti, *ciascuno dei quali inevitabilmente esiste per poi non esistere*, è afferrato il sussistere di una presenza, dalla più banale percezione a un'intera cultura: all'essere e non essere in divenire di ogni atto corrisponde quindi stabilità e sussistere di quanto è compreso o agito. Se un atto di pensiero o una azione non passasse necessariamente in altro, e in tale passare manifestasse il suo significato, se tale atto dovesse la sua consistenza ontologica solo ed esclusivamente alla propria *esistenza momentanea* senza trascendersi in nulla, il venir meno della sua esistenza sarebbe il venir meno del suo significato, come dire che questo verrebbe meno alle sue stesse condizioni di possibilità.

Nel passo sopra citato De Martino offre fra l'altro, in estrema sintesi, il quadro di una possibile autoeliminazione, attraverso un suo stesso prodotto, dell'ethos del trascendimento, riferendosi a una situazione culturale oggi ancor più predominante che nel periodo in cui scrive. «Il "naturalismo" delle scienze è *una* – corsivato – potenza positiva liberata dalla ragione», dove chiaramente ci si sta riferendo alle scienze naturali e all'incremento di razionalità seguito, ai primi del Novecento, alla crisi dei fondamenti. Ma se altri prodotti culturali – estetici, morali, filosofici – vengono a loro volta naturalizzati, ad esempio letti riduzionisticamente come processi di tipo fisico, e soprattutto se la stessa razionalità processuale che procede dall'ethos viene considerata solo secondo il metodo della scienze naturali, con la trama razionale identificata, ad esempio, in successioni causali, il venir meno della ragione si accompagna al venir meno della stessa impresa scientifica: una teoria fisica o biologica che venga considerata coerente e verificata, letta *a sua volta* come successioni causali di stati fisici, per esempio quelli del cervello, trapassa in una successione di entità in cui la natura ontologica di ogni momento passa senza manifestare alcun significato. Un processo causale, una regolarità osservata, è quello che è, né vera né falsa, né giustificata, né ingiustificata. Per noi contemporanei, come per De Martino, lo sforzo della ragione deve anche in tal caso essere quello di permettere a sé stessa e

ai propri vari prodotti di comporsi in un tutto significativo, un tutto in cui si fondano razionalmente la verità di una teoria fisica e quella di una concezione filosofica o di una interpretazione estetica. Ogni periodo storico, ogni prodotto dell'ethos del trascendimento, va incontro alla possibilità del suo crollo, a incoerenze e contraddizioni in cui il passare dei significati che abbracciano una presenza si tramuta nel mero passaggio di una esistenza: «dalla perdita del divenire risulta l'irrigidirsi del cosmo (il che trova il suo equivalente espressivo nella rigidità fisiognomica del paziente); e risulta altresì con la perdita del divenire il disordine caotico.»¹¹.

Da notare, ancora una volta, il richiamarsi e opporsi di *due sensi del divenire*: al venir meno del divenire *dei* significati, della produzione dell'ethos, segue il divenire di esistenze irrelate. Il divenire di azioni e pensieri è alla costante ricerca del senso e della verità permanente del divenire, il crollo del senso unitario lascia in campo solo il *mero* divenire, privo di senso e di unità.

La fine della presenza minaccia ogni epoca e ogni cultura, inutile citare passi a riguardo poiché questi si ripetono di continuo in tutta l'opera che ho assunto a punto di riferimento. De Martino, colpito evidentemente nel profondo dall'episodio, eleva a modello di tale perdita un pastore che non vede più il campanile che testimonia, *assieme* ad altri luoghi, l'unità e familiarità del suo ambiente¹². E certamente quale sarebbe la mia reazione se entrando in casa, riconosciuto il solito ingresso, mi imbattessi poi in stanze differenti, anche se solo il salone o la cucina fossero del tutto "altre"? Non so se esistono studi contemporanei che, sulla traccia dell'ethos di De Martino, considerano antropologicamente il modo in cui il nostro mondo attuale si difende dalla perdita della presenza, sia nella vita di tutti i giorni sia nelle caratteristiche dominanti della odierna cultura occidentale. Nel tipo di comunicazione che comincia a dominare la vita

11 *La fine del mondo*, cit., p. 111.

12 Ivi, p. 73.

che viviamo dovrebbe essere affascinante comprendere quali *magie*, quali eventi mitici che non appartengono alla storia ma che ci permettono di essere nella storia, vengono escogitati per mantenere un minimo di stabilità¹³.

In un passo che il secondo Wittgenstein (quello delle *Ricerche filosofiche*)¹⁴ avrebbe fatto certamente propria, autore che De Martino non cita, si legge che «la condizione umana è caratterizzata dalla risoluzione di ciò che diviene nella permanenza di ciò che vale, nella dialetticità del rapporto fra divenire e valore, fra il passare e il far passare secondo una regola»¹⁵. I prodotti dell'ethos del trascendimento possono quindi o meno “valere”. «[...] questa è la medicina della morte, il rinnovantesi impegno a operare secondo valori intersoggettivi, comunicare con gli altri attraverso questi valori e il trascendere in tale guisa senza sosta la mera individualità biologica, rialzandola ad ogni istante verso la permanenza della vita “che vale”»¹⁶. Nel passo non si afferma che a “valere” sia un insieme di opinioni *di fatto* comuni, ma opinioni comuni in grado di giustificare il proprio valore: valore che, pur potendo essere il frutto di una prestazione indivi-

13 Cfr., ad es *La fine del mondo*, cit., p. 136.

14 Per quanto sembri del tutto azzardata la mia impressione è che le conclusioni di fondo cui giunge De Martino, sebbene parta da tematiche differenti, siano *sorprendentemente* simili a quelle del secondo Wittgenstein. In una battuta basti pensare che per il filosofo austriaco, abbandonati i pensieri del *Tractatus*, i significati e le azioni umane sono costituiti da “regole” e che queste non possono essere pensate come forme che un soggetto ha in mente mentre le applica, ma come *estensioni* nel tempo: ogni parola o pensiero deve cioè il suo senso e la sua capacità di riferirsi al mondo, all'ambiente (*Umgebung*) in cui si situa, vale a dire all'insieme di altri pensieri ed azioni con cui fa corpo. Per un approfondimento di tale lettura di Wittgenstein rinvio a Cimmino, cit., cap. IV.

15 *La fine del mondo*, cit., p. 432.

16 Ivi, p.153.

duale, è sempre esito di un'intera cultura. E ancora: «[...] la situazione, il qui e l'ora puntuali dell'esistenza individuale, è un'astrazione, e in un certo senso l'uomo storico non è mai in situazione, ma sempre, e comunque in atto di trascenderla verso il valore. La coscienza si iscrive soltanto nel margine per cui la situazione acquista un significato, si apre ad *una permanenza culturale*, a un'opera che vince il divenire e la morte»¹⁷. «Valore. Il distacco dalla vitalità naturale come cultura. Il distacco dalla mera naturalità del vivere per aprirsi verso il mondo dei valori costituisce la cultura»¹⁸. Due ultime citazioni (fra le tante raccolte): «Che cosa è l'individuo? Una finitezza che *deve* universalizzarsi, un nulla che deve esserci per i valori intersoggettivi, per un progetto comunitario dell'utilizzabile, per la poesia, per la scienza, per la consapevolezza filosofica e morale»¹⁹. «La crisi dell'oggetto significa il venir meno della stessa possibilità di costruire un mondo di oggetti, cioè di ordinare la situazione in un mondo di valori. La situazione che non riesce ad oggettivarsi per la carenza della stessa fondamentale situazione oggettivante si traduce necessariamente sul piano della presenza in crisi in determinate esperienze che, da un punto di vista clinico, sono sintomi della malattia»²⁰.

Ma in cosa consiste allora il "valore", anche fermandoci alla raccolta dei passi riportati ora e nella precedente sezione? A cosa si oppone il valore e in quale senso, pur come termine correlativo, *vale* rispetto al suo opposto? La risposta non credo sia affatto enigmatica ed è bene indicata dalla profonda distinzione, sopra considerata, fra il "passare e passare secondo una regola". Qualunque cosa si faccia, in qualunque pratica un soggetto e un'intera cultura siano impegnati, non si può che tendere all'acquisizione di dimensioni *oggettive*, che cioè sussistono *in sé* indipendentemente dal tentativo di coglierle. Una regola, a differenza di una legge di natura, è per sua stessa na-

¹⁷ Ivi, p. 252 (corsivo mio).

¹⁸ Ivi, p. 430.

¹⁹ Ivi, p. 530.

²⁰ Ivi, p. 234.

tura *normativa*, implica la possibilità dell'errore, e tale possibilità implica concettualmente la realtà, indipendente dalla pratica, di quanto viene correttamente affermato: il *valere* rispetto a quanto, rimanendo in ambito soggettivo, non vale. L'affermazione di una regolarità naturale, l'ipotesi di una legge, può essere smentita da un solo caso contrario, mentre Pierino può sbagliare le addizioni a iosa senza mettere in questione le mosse corrette che "avrebbe dovuto fare"²¹. Per questo un contenuto, quale che sia il suo ambito, oggettivamente colto, riscatta la mortalità del soggetto: gli individui passano, ma il passare di una *verità* è un ircocervo logico. E per questo l'"essere in situazione è un'astrazione": se la fatica di cogliere "come stanno le cose" è sempre situazionale e storica, l'oggetto in senso lato cui tende il trascendimento – come la *scienza* antropologica cui tende De Martino – non può essere relativizzabile a un momento storico ed esaurirsi in questo. Non a caso il pensiero greco ha dato a tale tensione verso ciò che è in sé il nome di "episteme", ciò che si impone nel suo essere, che poi altro non è se non il sinonimo di una *presenza* permanente, il fine della "permanenza" culturale. La giustificazione, nelle scienze naturali, di un metodo che colga un'intera rete di leggi per quanto possibile non smentibili; la capacità di cogliere la profondità e l'autonomia estetica di un'opera; la forza di argomenti filosofici che riescano ad imporsi su argomenti contrari; la coerenza di un progetto morale che non contraddica i suoi presupposti antropologici, scaturiscono tutte da un'unica condizione originaria in costante tensione verso "presenze", vale a dire entità o dimensioni oggettive.

Alla domanda di quale sia il criterio che rende volta a volta validi i tentativi, la risposta non può che essere una: la *validità* si mostra all'interno dello stesso processo di ricerca. L'idea che si possano intuire immediatamente verità assolute quali termini di confronto, o l'idea opposta che ogni tentativo sia irrimediabilmente relativo e

21 «Il principio trascendentale che fonda la individualità è il trascendimento della vita nel valore, è l'essere come doverci essere per la valorizzazione» (Ivi, p. 530).

soggettivo, due facce di un'unica medaglia, si eliminano da sole mostrando la contraddittorietà di una verità non giustificata (l'intuizione pura) o di una verità, come quella scettica-dogmatica, che vorrebbe essere giustificata anche se elimina lo stesso spazio della giustificazione. A mio avviso, ma penso che De Martino non la pensasse affatto in modo contrario, la stessa pluralità e irriducibilità reciproca degli ambiti che promettono valore (scienza naturale, arte, filosofia, morale ecc.), ripropone tentativi di giustificazione del tutto, vale a dire ripropone la tensione verso un pleroma di significati dove ogni parte è giustificata dall'intero in cui si inserisce. E d'altro canto tale unità avvertita e perseguita non può che essere un ideale regolativo. Nulla può essere definitivamente afferrato e compreso per la stessa natura in costante trascendimento del punto di partenza, segno di una non trascendibile finitezza: «[...] tutte le valorizzazioni particolari della vita – e quindi anche delle scienze naturali – diventano intelligibili *dentro* di esso [dentro l'ethos del trascendimento], [...] da esso non possiamo mai uscire per raggiungere una vita o una natura in sé, indipendente da ogni possibile trascendimento umano»²².

La posizione di De Martino è critica di ogni concezione monodimensionale, vale a dire di ogni concezione che, assolutizzando un punto di vista, incoerentemente annulla la stessa possibilità di distinguere quanto vale da quanto non vale. Ciò che vale (*repetita iuvant*) per la radicale naturalizzazione della realtà, vale anche per una concezione di tipo idealistico; quanto entrambi hanno in comune è ciò che in inglese viene a volte indicato come *bootstrapping*, vale a dire la fallacia di generare, a partire da un unico piano, la forma dell'opposizione necessaria ad affermazioni giustificate: la differenza fra oggettivo e soggettivo, illusorio e reale, giustificato, appunto, e non giustificato. E d'altro canto De Martino è, fortunatamente e soprattutto, *antropologo*. Chiaritosi progressivamente la struttura inalienabile e inoggettivabile dell'ethos del trascendimento, il suo interesse princi-

22 *La fine del mondo*, cit., p. 541.

pale, la sua principale passione, è quella di vedere *all'opera* tale struttura nelle varie culture e nelle singole psicologie umane²³. Per citare un caso estremo, si può certo pensare che anche un nazista avesse di fronte una sua “presenza” rispetto alla quale solo alcune mosse, solo alcune affermazioni risultassero fra loro coerenti: cos'altro è il mito della razza se non uno dei tanti tentativi di “essere nella storia senza esserci”? I limiti di una cultura, anche quelli abominevoli appena nominati, rivelano la loro pochezza quanto più la posizione di partenza mostra, nel suo stesso dispiegarsi e approfondirsi, i *buchi* della ragione, l'impossibilità di tenerne assieme le parti, la malafede che traspare dalla rimossa consapevolezza che il tutto non sta fermo. Per questo, le sue indagini su culture e modi di vita che sembrano, all'occidentale colto, ingenui, gli rivelano una capacità e forza intellettuale che ingenuamente non vengono colti e pensati dallo “scienziato” contemporaneo. Decisivo è quanto un atteggiamento di pensiero, storico e nella sua storia individuale, riesca, nei limiti dei progressi e regressi del divenire storico (magari progressi di tipo tecnico scientifico, regressi di tipo etico ed artistico) a produrre un minimo di forza intellettuale capace di mantenere e perseguire stabilità nel continuo sorgere e dileguare dell'esistenza. Anche una minima porzione di verità, se si riesce a coglierla, permette di «trascendere senza sosta la mera individualità biologica, rialzandola ad ogni istante verso la permanenza della vita “che vale”».

L'ambiente filosofico italiano

23 Ma applicabile anche a filosofie o teorie psicologiche. L'idea “mitica” freudiana in *Al di là del principio del piacere* che la coscienza umana tenda costantemente all'inorganico, perché solo in questo, nella sua stessa morte, troverebbe la sua identità, o l'idea sartriana de *L'essere e il nulla* dove la coscienza, il “per sé”, è rappresentata come un vuoto d'essere che mira a farsi un “in sé” in cui cancellerebbe la sua intenzionalità, possono essere lette come tentativi mitici – espressione di crisi – di abbandonare il continuo divenire dell'esperienza, di difendersi da questo.

Il punto che sta alla base dell'ethos del trascendimento è in sintesi l'idea – apparentemente paradossale e beffardamente inquietante – che il sapere umano, la tensione verso ciò che davvero sussiste, sia intrinsecamente e inevitabilmente *temporale*. Il divenire ha un doppio volto: venuta meno la successione *in fieri* del nostro operare e indagare viene meno la stabilità della presenza; venuta meno la presenza resta solo una successione di esistenze irrelate ineffabili e prive d'unità. La deflagrazione del mondo e dell'io – forse proprio a questo Goethe mirava – sta proprio in quell'istante che Faust vorrebbe *fermare*.

Ciò posto, nella mia lettura di De Martino, per tornare all'inizio, rimane però anche un ulteriore, a volte indeterminata, impressione. Vaga e del tutto marginale rispetto alla sostanza dell'opera e forse ancor più soggettiva di quelle espresse. Non riesco a eliminare l'impressione che l'ambiente culturale italiano, soprattutto filosofico, che respira De Martino, prema – anche se raramente – su alcuni accenni presenti nella *Fine del mondo*. Le conclusioni cui arriva il nostro antropologo sono troppo distanti dal clima che respira, ed è del tutto naturale, e dal *suo stesso punto di vista* inevitabile, che tenti di dialogare, di dare consistenza intersoggettiva alle sue intuizioni di fondo. Ma l'idealismo crociano, l'atmosfera più diffusa nell'Italia del periodo, è così distante dalla sua antropologia filosofica da rendere il dialogo quantomeno in parte un compromesso. La dialettica crociana dei distinti è una delle forme, e neppure delle più rigorose, di quel *bootstrapping* cui ho appena accennato. In Croce, anzi, la fallacia si duplica: da un lato nel tentativo di far uscire dal cappello di un unico *spirito* la dialettica fra l'intenzionalità rivolta all'oggettività del sapere e la riuscita dello sforzo intenzionale; dall'altro nell'irrigidire in *distinti* le forme di sapere che da sempre il pensiero critico tenta di armonizzare fra loro. Il problema di capire se l'individuo biologico sia o meno riducibile ulteriormente a quello fisico, e soprattutto di come armonizzare in un tutto stabile e razionale la biologia umana, il funzionamen-

to del cervello degli individui, con le loro varie e differenziate capacità psichiche di tipo artistico, morale, filosofico – per fare un solo esempio di un tema che De Martino coglie in pieno (vedi la valutazione positiva e insieme critica del naturalismo prima accennate) – è un problema serio, anzi un crogiuolo di problemi seri, una delle molte sfide che muovono alla ricerca della presenza, sfida che non può essere certamente risolta attraverso pacifiche distinzioni decise a priori e a tavolino dallo spirito del mondo. Il cuore della proposta demartiniana è insomma distante – per forza e radicalità – dall’ambiente filosofico in cui il suo autore vive e in cui deve “intersoggettivamente” operare. De Martino appare un’autentica eccezione della cultura italiana. Non sorprende che, forse distrattamente, qualche concessione a tale ambiente venga fatta. Un solo brano, al lettore esperto il compito di individuarne altri, se ve ne sono. «La “natura” in sé, prima e indipendente da qualsiasi intervento umano, può avere un significato *pratico*, nel senso che *praticamente* giova, nelle operazioni che compie l’uomo per esercitare il suo dominio effettivo sulla natura, comportandosi *come se* vi fosse una natura prima e indipendentemente da qualsiasi intervento. Ma questo fondamentale principio metodologico delle scienze naturali, questa “natura” che non si controlla se non “ubbidendole”, questo “come se” operativo postulante un “in sé” su cui si opera è un’astrazione che si compie “dentro” la storia culturale dell’uomo, e che, nei suoi modi come nei suoi risultati e nelle sue pratiche efficaci, è interamente condizionato dalla storia, cioè è sempre incluso in una pratica attività di distacco dalla immediatezza del vivere, nella concretezza di una società definita»²⁴.

Ora, certamente, un passo del genere (e quanto segue) può essere letto in vari modi. Forse una sua intelligente contestualizzazione può renderlo del tutto coerente con quanto detto sinora. Per sé, d’altro canto, sembra far ripiombare il suo autore in posizioni idealiste dove il “pensiero” produce il suo stesso *altro* da superare, dove

24 *La fine del mondo*, cit., p. 490.

una “natura” in sé a prescindere dalla cultura umana non esiste e dove la verità e la distinzione fra giustificazione e sua mancanza è dialettizzata alla Croce o, ancor più radicalmente, nell’atto puro “concreto” di Giovanni Gentile che nel porsi pone l’“astratto” da superare. Tutte soluzioni *ad hoc* e strutturalmente incoerenti che si oppongono all’autentico e indefinito compito dell’ethos del trascendimento: quello di conciliare posizioni apparentemente inconciliabili, di capire ad esempio, come si legge nel passo prima citato, che «il “naturalismo” delle scienze è *una* potenza positiva liberata dalla ragione: [che] la crisi comincia quando, sotto la spinta dei successi di questa potenza, la ragione limita la coscienza di se stessa a questa sola potenza, come accade nello scientismo positivistico e nel tecnicismo contemporaneo». La conciliazione fra la il naturalismo come “potenza positiva liberata dalla ragione”, fra la razionalità della scienza naturale e le altre attività razionali della cultura umana, è uno dei compiti di una ragione alla continua ricerca di una presenza priva di incoerenze interne, priva di vuoti concettuali, che non può essere certo attuata supponendo, con conseguenze paradossali, che la natura fisica, ad esempio, nasca, assieme al divenire del tempo, con il gioco dialettico dello spirito che la crea per superarla.

Anche isolati, e come detto possono essere altrimenti compresi, i rari passi del genere costituirebbero pur sempre un’eccezione alla proposta d’eccezione di Ernesto De Martino.

Domenico Conte è professore ordinario di Storia della filosofia nel Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, dove coordina il Corso di dottorato in Scienze Filosofiche. Fra le sue pubblicazioni si ricordano: *Viandante nel Novecento. Thomas Mann e la storia* (2019); *Primitivismo e umanesimo notturno. Saggi su Thomas Mann* (2013); *Albe e tramonti d'Europa. Su Jünger e Spengler* (2009); *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce* (2005, trad. tedesca 2007).

Marcello Mustè è professore associato di Filosofia Teoretica presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università "La Sapienza" di Roma. Conduce l'indagine teoretica in stretta relazione con gli studi di storia della filosofia e di storia della storiografia, in generale nell'ambito della storia delle idee, adottando un metodo storico-critico che spesso privilegia l'uso di fonti archivistiche e di documentazione inedita. Ha scritto saggi e monografie sulla storia dell'idealismo italiano, sul marxismo italiano, sulla cultura cattolica del Novecento e sulla filosofia italiana dell'Ottocento.

Massimiliano Biscuso lavora presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. I suoi studi riguardano in particolar modo la filosofia di Hegel e il pensiero italiano dell'Otto e del Novecento.

Vincenzo Ferrone, studioso dell'Europa di Antico regime e dell'Illuminismo, ha insegnato all'Università di Venezia Ca' Foscari, al College de France di Parigi e all'Institute for Advanced Study di Princeton. Attualmente è ordinario di Storia moderna presso l'Università di Torino. Recentemente ha pubblicato *Lezioni Illuministiche*, Laterza, Roma-Bari 2010 (Bonn 2013, Princeton 2015, Shanghai 2018), *Storia dei diritti dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari 2014 (Oxford 2019), *Il mon-*

do dell'Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale, Einaudi, Torino 2019.

Carlo Alberto Bonadies lavora dal 1997 per l'Einaudi, presso la quale è attualmente direttore editoriale.

Antonio Fanelli è Ricercatore in Antropologia Culturale alla Università "la Sapienza" di Roma. Dirige la rivista "Il de Martino: storie, voci, suoni" e fa parte della redazione di "Lares" e della "Rivista di Antropologia Contemporanea". Si occupa di storia dell'antropologia italiana, memoria, patrimonio culturale e archivi orali e di ricerche etnografiche sulle culture popolari nell'Italia contemporanea. Tra i suoi lavori: la curatela dei carteggi tra A.M. Cirese e E. de Martino ("Lares", n.3, 2018) e dell'edizione speciale di *Sud e magia* (Donzelli, 2015).

Luigi Cimmino insegna Gnoseologia delle Scienze Umane e Filosofia della Mente all'Università di Perugia. Fra le sue opere più recenti – incentrate su questioni epistemiche e ontologiche – *Introduzione all'epistemologia della mente*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, *Tempo ed esperienza. Intenzionalità, azione, filosofie del tempo*, Aguaplano, Perugia 2020 e *Narciso in Frantumi. L'essere umano alla ricerca di una seconda identità*, Rubbettino, Soveria Mannelli, in corso di pubblicazione.

finito di comporre e pubblicato in rete nel mese di settembre 2021
<http://rivista.ernestodemartino.it/index.php/nostos>