

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 Ehess, 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 inattuabile 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'Omideo 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, rinvia 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 hegelo-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 Zampagnelli, 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.