

Libreremo

Questo libro è il frutto di un percorso di lotta per l'accesso alle conoscenze e alla formazione promosso dal **CSOA Terra Terra**, **CSOA Officina 99**, **Get Up Kids!**, **Neapolis Hacklab**. Questo libro è solo uno dei tanti messi a disposizione da **LIBREREMO**, un portale finalizzato alla condivisione e alla libera circolazione di materiali di studio universitario (e non solo!).

Pensiamo che in un'università dai costi e dai ritmi sempre più escludenti, sempre più subordinata agli interessi delle aziende, **LIBREREMO** possa essere uno strumento nelle mani degli studenti per riappropriarsi, attraverso la collaborazione reciproca, del proprio diritto allo studio e per stimolare, attraverso la diffusione di materiale controinformativo, una critica della proprietà intellettuale al fine di smascherarne i reali interessi.

I diritti di proprietà intellettuale (che siano brevetti o copyright) sono da sempre – e soprattutto oggi - grosse fonti di profitto per multinazionali e grandi gruppi economici, che pur di tutelare i loro guadagni sono disposti a privatizzare le idee, a impedire l'accesso alla ricerca e a qualsiasi contenuto, tagliando fuori dalla cultura e dallo sviluppo la stragrande maggioranza delle persone. Inoltre impedire l'accesso ai saperi, renderlo possibile solo ad una ristretta minoranza, reprimere i contenuti culturali dal carattere emancipatorio e proporre solo contenuti inoffensivi o di intrattenimento sono da sempre i mezzi del capitale per garantirsi un controllo massiccio sulle classi sociali subalterne.

L'ignoranza, la mancanza di un pensiero critico rende succubi e sottomette alle logiche di profitto e di oppressione: per questo riappropriarsi della cultura – che sia un disco, un libro, un film o altro – **è un atto cosciente caratterizzato da un preciso significato e peso politico**. Condividere e cercare canali alternativi per la circolazione dei saperi significa combattere tale situazione, apportando benefici per tutti.

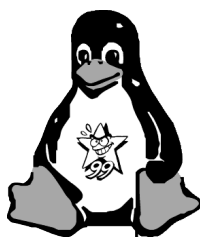
Abbiamo scelto di mettere in condivisione proprio i libri di testo perché i primi ad essere colpiti dall'attuale repressione di qualsiasi tipo di copia privata messa in atto da SIAE, governi e multinazionali, sono la gran parte degli studenti che, considerati gli alti costi che hanno attualmente i libri, non possono affrontare spese eccessive, costretti già a fare i conti con affitti elevati, mancanza di strutture, carenza di servizi e borse di studio etc...

Questo va evidentemente a ledere il nostro diritto allo studio: le università dovrebbero fornire libri di testo gratuiti o quanto meno strutture e biblioteche attrezzate, invece di creare di fatto uno sbarramento per chi non ha la possibilità di spendere migliaia di euro fra tasse e libri originali... Proprio per reagire a tale situazione, senza stare ad aspettare nulla dall'alto, invitiamo tutt* a far circolare il più possibile i libri, approfittando delle enormi possibilità che ci offrono al momento attuale internet e le nuove tecnologie, appropriandocene, liberandole e liberandoci dai limiti imposti dal controllo repressivo di tali mezzi da parte del capitale.

Facciamo fronte comune davanti ad un problema che coinvolge tutt* noi! Riappropriamoci di ciò che è un nostro inviolabile diritto!



Get Up Kids
www.getupkids.org



Neapolis Hacklab
www.neapolishacklab.org



csoa Terra Terra
www.csoaterraterra.org



csoa Officina 99
www.officina99.org

www.libreremo.org

Ernesto De Martino

**Scritti minori
su religione
marxismo e psicoanalisi**

a cura di
Roberto Altamura e Patrizia Ferretti



© 1993 Nuove Edizioni Romane
Piazza Santa Cecilia 18, Roma
Fotocomposizione: Graffiti, Roma
Produzione: Pegasus

ISBN 88-85990-07-X



Nuove Edizioni Romane

Introduzione

La difficile coerenza

di Roberto Altamura

«L'*ethos* trascendentale del trascendimento della vita nella valorizzazione intersoggettiva, il rischio della caduta di quest'*ethos*, la tensione fra compimento del trascendimento e minaccia del movimento di opposto segno verso l'annientamento: in questo dramma sta l'umano».

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

I curatori ringraziano per la gentile attenzione prestata: Cecilia Ferretti ("L'Unità"), Silvana Palmerio (Istituto dell'Enciclopedia Italiana), Antonio Parisella (Istituto Romano per la Storia d'Italia dal Fascismo alla Resistenza), Claudio Pavone (Università di Pisa), Enzo Santarelli (Università di Roma), Rossana Santoro (Biblioteca Nazionale Centrale di Roma), Lucia Zannino (Fondazione Basso), i signori Balduini e De Berardinis ("Avanti!") e la Fondazione Gramsci.

Un ringraziamento particolare va, poi, a: Placido Cherchi (Università di Cagliari), Mario Gandini (Biblioteca Comunale di San Giovanni in Persiceto) e Riccardo Di Donato (Università di Pisa) per i preziosi suggerimenti, gli incoraggiamenti ed il materiale documentario messo a disposizione.

Luigi Antonello Armando (Istituto Orientale di Napoli) ha proposto gli spunti essenziali alla nascita di questo lavoro e ne ha seguito, con affettuosa attenzione, il percorso. Per gli aspetti interpretativi determinanti i curatori sono in debito con il metodo e le scoperte della "scienza della realtà psichica" di Massimo Fagioli.

1. Un protagonista del pensiero occidentale

Molti degli scritti qui ripresentati sono pressoché sconosciuti e quasi inaccessibili alla maggioranza dei lettori interessati all'opera di Ernesto De Martino.

Ci sembra, infatti, che, fin'oggi, sia mancato uno strumento, come questa raccolta vuole essere, che, pur focalizzando l'interesse su alcuni scritti giovanili e tradizionalmente definibili come "minori", tuttavia permetta un approccio sufficientemente ampio al pensiero demartiniano; potendo funzionare, come ci auguriamo, *anche* nel senso di offrire un'introduzione alla lettura delle opere più note e più mature. E non trascurando di fornire una conoscenza abbastanza completa degli aspetti storico-biografici che, particolarmente nel caso di De Martino, non sono prescindibili per la comprensione di tappe fondamentali nell'evoluzione della sua ricerca.

Si tratta dunque di una raccolta di articoli e saggi che ben rappresentano la parabola di vita e di ricerca del pensatore napoletano; dagli esordi come studioso, nel 1933, all'ultimo scritto, che precede di circa due anni la morte, avvenuta nel 1965.

Il criterio ispiratore è stato il desiderio di far conoscere elementi, seppur parziali, di un'opera e di una biografia, nel senso di "ridare memoria" ad aspetti "trascurati" (ed in realtà più propriamente negati o annullati) nell'ambito della "cultura prevalente"; programma che caratterizza specificamente la "serie" in cui questo libro compare, non a caso intitolata "Strumenti della memoria". E che, nei confronti dell'opera e dell'operare di Ernesto De Martino, sia stata, per così dire, "agita", dalla cultura italiana in genere, e dalle "culture" degli anni passati, una dimentizione di approccio caratterizzata dalla presenza di una "pulsione" a negare o a far sparire, non è assunto su cui possano sussistere ancora dubbi giustificati.

E l'immagine stessa dello studioso che ha subito, in tempi, modi e livelli diversi, l'effetto di silenzi sospetti e di riduzioni inquietanti rispet-

to ad una valutazione adeguata all'importanza speculativa del suo pensiero. Proprio su questo punto, di un'immagine alterata del filosofo, insiste anche, e molto, uno dei principali studiosi italiani di De Martino, Placido Chierchi, già suo allievo a Cagliari, quando, nella sua opera principale, denuncia, da parte di un cospicuo settore della recente ricerca,

«(...) un'insistenza troppo prolungata su percorsi di lettura fortemente condizionati dall'immagine (solo in parte attendibile) di un etnologo tutto assorbito e risolto nello spazio delle sue tematiche "meridionalistiche"»¹.

Si tratta, invece, di dar forza all'immagine

«(...) di un pensatore affascinante e singolarmente profondo, situabile al punto di incontro di molte confluenze culturali e tuttavia sempre originale e "diverso" rispetto al ventaglio dei riscontri possibili. Si tratta dell'immagine di una personalità che di gran lunga scavalca i confini della cultura nazionale per collocarsi nel contesto della grande cultura europea, come interprete, fra i più acuti, di quella crisi vissuta dall'autocoscienza dell'Occidente dinanzi al confronto con le culture "altre" e dinanzi al compito immane di rifondare una sua non fittizia identità (...) Si tratta del "bisogno di reintegrare il De Martino 'maggiore' nella sua vera dimensione di protagonista del pensiero occidentale"»².

È proprio nel senso di questo "programma di restauro" di un'immagine non alterata del De Martino "maggiore" che alcuni saggi riproposti in questa raccolta assumono un rilievo importante.

Non è possibile, nell'ambito limitato di cui disponiamo, dar conto del complesso sorgere, organizzarsi e procedere dell'opera demartiniana in tutta la sua complessità; ed ancor meno è possibile sviluppare la storia del difficile rapporto che l'autore ha intrattenuto, negli anni e nei decenni, con le critiche che all'opera stessa sono state via via indirizzate. Ciò richiederebbe forse più di un libro; e già esistono libri e saggi a cui ricorrere per muoversi in questo complesso tracciato³.

Possiamo cercare qui solo di mettere a fuoco quelle direzioni tematiche fondamentali del pensiero demartiniano che riteniamo indispensabili come prima mappa di orientamento generale, sia per la lettura di questa raccolta, che per successivi, eventuali approfondimenti.

1. P. Chierchi-M. Chierchi, *Ernesto De Martino: dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Liguori Editore, Napoli 1987. 4^a di copertina.

2. *Ibid.*

3. M. Gandini, *Nota bio-bibliografica di Ernesto De Martino*, in "Uomo e cultura", 10, 1972, pp. 223-268.

2. Religione, politica, psiche e scienze umane

È possibile affermare la presenza di tre filoni essenziali, che, intrecciandosi variamente fra loro, hanno costituito la trama degli interessi di cui sono intessuti il pensiero e l'opera di De Martino.

In prima linea è presente, ovviamente, la ricerca relativa all'esistenza, nelle società umane, sia primitive che storiche, del fenomeno religioso, da lui preso in considerazione come fenomeno socio-antropologico, da conoscere, studiare, comprendere ed interpretare alla luce della rigorosa applicazione di una metodologia storico-critica, fondata su una visione del mondo assolutamente immanentistica, senza alcun rischiodo di "fuoriuscite" metafisico-teologiche.

In secondo luogo è presente un interesse vivissimo per la dimensione politica; da intendersi, per lui, come una continua ricerca, dialetticamente aperta; come possibilità di dar luogo ad un'organizzazione della vita e della società che non comprometta, ma, anzi, contribuisca attivamente a sviluppare i valori essenziali di un umanesimo improntato al perseguimento ed all'espansione di una lotta, di portata potenzialmente collettiva, per la "liberazione umana" da ogni specie di "servitù", sia economica che esistenziale.

È sicuramente in atto un nesso profondo, più o meno esplicito, fra questi due ambiti di interesse e di ricerca, apparentemente separati, e la non segreta passione demartiniana per la lotta ad ogni aspetto delle umane alienazioni.

La ricerca sulle dinamiche del fenomeno religioso, criticamente, ma non riduttivamente considerato, è pur sempre ricerca per liberare anche la "dimensione politica" da quanto di alienazione ideologico-religiosa vi risiede e spesso vi domina; ciò che la storia, particolarmente in questo secolo, ha ampiamente confermato, anche alla luce delle ultime vicende relative al crollo del "socialismo reale", se mai ce ne fosse stato ancora bisogno.

Allorché, in *Storicismo ed irrazionalismo nella storia delle religioni* De Martino afferma che la

«(...) conoscenza storica delle religioni significa risolvere senza residuo in ragioni umane ciò che nell'esperienza religiosa in atto apparvero ragioni "numinose"»,

siamo di fronte ad una delle fondamentali proposizioni, di impegno storicistico e di valenza immanentistica, che dà regola a tutto l'impianto del suo programma di ricerca.

E le «ragioni numinose» non risolte in «ragioni umane» nell'ambito della politica (e specificamente l'ideologizzazione e la mitizzazione del-

la politica, in particolare relativamente al marxismo) saranno oggetto di non minore attenzione, specialmente nell'ultimo decennio della sua vita, di quanta non ne abbia dedicata alla ricerca indirizzata alla dinamica delle alienazioni nelle società primitive e subalterne.

Aggiungeremo più avanti ancora altri elementi, relativamente alla critica ed al "superamento" demartiniano del pensiero marxiano e marxista parlando degli articoli di questa raccolta che si riferiscono a tali argomenti.

Il terzo indirizzo tematico di interesse preminente in De Martino, dopo quello storico-religioso e quello politico, è rappresentato dal rapporto, di essenziale importanza critica ed innovativa, che egli ha intrattenuto con il campo delle conoscenze psicopatologico-psicoanalitiche.

3. Lo storicismo "trasgressivamente" ibridato

Vogliamo proseguire, facendo presenti aspetti relativi all'approccio metodologico globale che sottende il pensiero demartiniano.

La ricerca di De Martino, pur non rifuggendo dall'addentrarsi e sperimentarsi in ambiti specifici (fino a pervenire alle ricerche "sul campo" delle spedizioni etnologiche nel Meridione italiano) non smarrisce mai il filo conduttore dell'accettazione di una "sfida superba", rappresentata dal confronto, senza filtri, con i nodi problematici fondamentali della "condizione umana"; aspirando a costruire, come risposta, una proposta teorica non parziale e "tecnicistica", ma tendenzialmente completa e profonda, capace di indicare uno sbocco "positivo" in risposta alle valenze del nichilismo, sprigionate dalla crisi sia del soggetto singolo che di intere "civiltà culturali" e relative *Weltschmerzen*; e questo particolarmente in rapporto agli accadimenti nel regno attuale dell'Occidente industrializzato. Ed il "metodo di conoscenza", costantemente perseguito, propone, al di là ed al di fuori di ogni appartenenza ed identificazione fondata su acquisizioni scolastiche e dogmatiche, la "difficile coerenza" che comporta ogni autentica ricerca di verità, allorché sia nello stesso tempo criticamente disvelata e "positivamente" proposta; allorché, esso "metodo", si espliciti sia come rifiuto ad ogni possibile seduzione all'"inquadramento consolatorio" nelle schiere dei credenti di ogni possibile "fede"; sia come "antidoto" al veleno scettico-nichilistico, radicato sul "nulla" di una inconscia pulsione umana all'indifferenza.

In De Martino, infatti, c'è sempre la presenza di una vivissima "consapevolezza metodologica" che funziona, nella costruzione della sua opera, come una "istanza di rifiuto" ferma, ma dialetticamente articolata sui vari fronti del suo impegno di ricerca.

Per cercare di render conto, con la citazione di poche frasi, di questo cardine essenziale delle assunzioni metodologiche demartiniane, facciamo riferimento a queste righe tratte da un'opera dell'ultimo periodo, *Furore, simbolo, valore*⁴, in cui, meglio forse che altrove, lo studioso traccia in sintesi le linee essenziali che delimitano il perimetro di una parte determinante del suo "programma di ricerca".

Scrive, dunque, che l'interesse per il primitivo era da lui concepito

«(...) come conquista, da parte di una "nuova etnologia", di una ragione più ampia ed efficace della ragione tradizionale, maturatasi attraverso una storia essenzialmente "interna" della civiltà occidentale, dal Rinascimento all'Illuminismo, dalla ragione illuministica a quella storicistica (...). Si trattava di una presa di coscienza culturale che, nel momento stesso in cui si apriva alla comprensione delle civiltà cosiddette primitive, poneva in causa la stessa determinazione borghese della civiltà occidentale, la sottoponeva a verifica, ne misurava i limiti interni di origine e di sviluppo: ma tutto ciò nell'intento di guadagnare una migliore fedeltà al carattere ed al destino della civiltà occidentale, ed evitando la falsa pietà storica dell'irrazionalismo variamente abdicante, gli smarrimenti di un relativismo senza prospettiva, e le sospensioni pseudo-oggettivistiche di un neutralismo che tradiva la morte di ogni capacità di scelta e della stessa volontà di storia»⁵.

Ci sembra che non sia stata, in genere, individuata e compresa tutta la potenzialità e la portata innovativa di questa impostazione di metodo. Si tratta di un programma di ricerca che, lungi dall'essere condizionato da una ristretta applicabilità nell'ambito dell'etnologia, in realtà concerne, ed è rivolto, di fatto, a tutto il campo delle scienze dell'uomo, psicopatologia e psicoanalisi comprese. È la proposta di un "metodo di conoscenza" fondato su ciò che possiamo definire una *dialettica di continuo "confronto-separazione"* con gli "oggetti" da conoscere; dialettica portata avanti nella piena consapevolezza della ricerca di uno "svincolo" dal dominio e dalla prevalenza di quelle "categorie-visioni del mondo" che, in ambito antropologico, sono rappresentate, appunto, dalle tre dimensioni... "stregate" dell'"irrazionalismo", del "relativismo" e dello "scientismo indifferente".

È l'impegno e l'invito ad una piena e spregiudicata "immersione" nel rapporto con la concretezza, per così dire "materiale", dell'oggetto preso in considerazione, sia esso fenomeno religioso, folklorico, mitologico, storico, psicopatologico-psicoanalitico; e perfino (ne *Il mondo magico*) parapsicologico; per poi "riemergere" tramite l'estrinsecarsi di una dialettica definibile di "confronto-separazione"; dialettica determinata

4. E. De Martino, *Furore, simbolo, valore*, Il Saggiatore, Milano 1962, p. 69, ultima edizione Feltrinelli, Milano 1980, pp. 135-136.

5. *Ibid.*

da quel continuo sfuggire al "sapere precostituito", che si verifica allorché si effettui l'operazione conoscitiva alla luce del "triplice rifiuto" di ogni identificazione metodologica con queste tre categorie che deformano la possibilità stessa di pervenire ad una "conoscenza non alterata" della "realtà umana", individuale e/o socio-collettiva. Una ricerca originale, nel senso di una "difficile coerenza" capace di raggiungere un "sapere diverso"; quel "sapere diverso" che si sostanzia nell'essere intrinseco «(...) ad una ragione più ampia ed efficace della ragione tradizionale (...)»⁶.

Una possibile critica nei confronti di ciò che abbiamo appena descritto e sottolineato come aspetto di forte originalità della metodologia martiniana nel campo delle scienze umane corrisponde a considerarla una filiazione, più o meno diretta, dell'idealismo storicistico crociano. È vero che, agli inizi del suo percorso, De Martino risentì di una parziale influenza da parte di questa corrente filosofica. Tale influenza traspare ancora, seppur già sostanzialmente incrinata dall'emergere di tematiche originali ed irriducibili agli assiomi crociani, in alcuni saggi ripresentati all'inizio di questa raccolta; particolarmente *Il concetto di religione* (1933) e *Il dramma tra individuo e Stato nella politica platonica* (1934).

Nel primo, De Martino critica quelle concettualizzazioni sulla religione che siano improntate all'empirismo ed al riduttivismo che caratterizzano le tendenze del cosiddetto "evoluzionismo socio-storico-psicologico". Ricerca, invece, un concetto della religione che sia «universale e necessario», e che non ricada, però, nell'astrattezza di impostazione della filosofia idealista.

Sia le tesi evoluzioniste che quelle idealiste risultano, per De Martino, in realtà, incapaci di distinguere la differenza fra la *Weltanschauung* della magia e quella della religione, intesa, quest'ultima, come misticismo. Nella magia, infatti, è riscontrabile, secondo l'autore (fin da allora, come in seguito, in aspra polemica con le concettualizzazioni irrazionalistiche di R. Otto) «un accentrato spasmodico di energie ed un'insurrezione del soggetto contro qualcosa», sentimento che è agli antipodi dell'atteggiamento di smarrimento di autonomia dell'individuo di fronte al "numinoso" teorizzato come scaturigine della religione da R. Otto.

La tesi irrazionalistica rappresenta, comunque, per lui, un passo avanti, da un punto di vista dialettico, rispetto alle proposizioni empiristico-evoluzioniste, in quanto induce lo storico ad un'immedesimazione, in qualche modo concreta, nell'esperienza religiosa di volta in volta presa in considerazione; purché, contemporaneamente, sottolinei De Martino, non abbandonino la posizione di «storico moderno», senza tralasciare il rigore critico.

6. *Ibid.*

E la proposta di una «ragione più ampia ed efficace della ragione tradizionale» e gli albori dell'intuizione e delle applicazioni del metodo che abbiamo designato col termine di "confronto-separazione", già si intravedono e si confermano nella loro origine, in questa proposizione riassuntiva del saggio:

«Dall'esame dello scetticismo, dell'astrattismo e dell'irrazionalismo, è venuta in luce l'esigenza di un concetto speculativo della religione, universale e concreto, tale, cioè, che la storia delle religioni, attraverso questo organo di conoscenza, ci sia perfettamente intellegibile».

L'altro saggio che qui vogliamo brevemente mettere in evidenza come già espressivo dell'emergere di quelle tematiche specificamente originali dello studioso, di cui accennavano poc'anzi, è *Il dramma tra individuo e Stato nella politica platonica*.

Il tema fondamentale dell'articolo è l'irrisolto dramma storico tra individuo e Stato nella politica.

Al riguardo, De Martino esamina criticamente le proposizioni di Platone, formulate successivamente nelle opere: *Politico*, *Repubblica*, *Leggi*. Il filo che collega queste opere è, per De Martino, rappresentato dalla dialettica tra *vômos* (legge) e *δαίμων* (esigenze irriducibili dell'individuo).

Platone, afferma lo studioso, propone inizialmente (nel *Politico*) una polemica antilegalistica a favore dei diritti inalienabili della «concreta varietà delle aspirazioni dell'individuo», svalutando contemporaneamente la politica come potere: infatti l'ideale da perseguire è, per lui, la realizzazione del Sommo Bene per il singolo, guidato dai saggi e non dalle leggi, paralizzanti nelle loro astratte proposizioni. Successivamente, in parte nella *Repubblica*, ed in modo accentuato nelle *Leggi*, capovolgendo gli assunti di partenza, rivaluta l'istanza del *vômos*, giungendo alla conclusione che

«(...) l'Assoluto Bene e l'Assoluto Vero si rivelano più compiutamente in una legge che non nella mutevole coscienza dell'individuo, sia pure del Saggio».

Non fidandosi quindi della mutevole coscienza individuale, giunge a proporre un'assurda statolatria, in cui «l'incantamento» del cittadino della *polis* (vera e propria operazione di manipolazione ideologica, diremmo oggi) trova, in nome del perseguimento del Sommo Bene, ogni giustificazione; e può avvalersi anche della religione, utilizzata consapevolmente come strumento di dominio per ottenere l'obbedienza dei cittadini.

In questo scritto, in apparenza puramente descrittivo di ben note proposizioni platoniche appartenenti al patrimonio della storia della filosofia

fia, in realtà, ad un livello più profondo, si assiste al trasparire di spunti di interesse che si coaguleranno in seguito in linee costanti e continuative nel procedere nel tempo della ricerca demartiniana: l'interesse per la crisi dell'umana individualità, nella sua stretta dialettica di connessione con le tematiche della libertà e della costrizione; nonché l'approccio critico e immanentistico nei confronti degli usi della religione come strumento di potere, di assoggettamento e, in genere, di alienazione umana.

D'altronde è da tener presente il fatto che questo articolo è stato scritto sullo sfondo di un periodo della storia di questo secolo, il ventennio fascista, che lo evidenziava come particolarmente significativo nel suggerire, seppur fra le righe, una impostazione di critica radicale nei confronti di ogni forma di statolatria e di fondamentalismo, come emerge, in particolare, dalla frase conclusiva:

«È molto probabile che nello stato ordinato dal suo discepolo, Socrate sarebbe stato egualmente costretto a bere la cicuta».

La consapevolezza della propria originalità di pensiero e di ricerca è presente in De Martino fin dagli inizi del suo percorso speculativo.

Così, nell'anno successivo alla pubblicazione di un'opera ancora sostanzialmente coincidente, per quanto riguarda il metodo critico adottato, ma non per l'oggetto della ricerca, con l'impostazione crociana, quale è *Naturalismo e Storicismo nell'etnologia*⁷, egli scrive ad Ernesto Bozano, studioso dei fenomeni parapsicologici, una lettera (datata 3 febbraio 1942), in cui emerge già questa consapevolezza della propria eterodossia:

«Io provengo dagli studi filosofici, e precisamente dall'indirizzo idealistico italiano del quale tuttavia sento i limiti e le insufficienze».

E, successivamente, è anche da un punto di vista per così dire più "oggettivo" che risulta sempre più l'autonomo, seppur progressivo, costituirsi, con sempre maggiore originalità, del pensiero demartiniano.

A questo proposito ci sembra chiarificatrice e metodologicamente importante la proposta, formulata di recente da Riccardo Di Donato⁸, di definire come uno «storicismo ibridato» l'operare caratterizzante il pensiero di De Martino; operare che si effettua tramite un "innestarsi", un "ibridarsi" appunto, sulla "pianta" originaria del metodo dello storicismo, di "germogli" estranei alla tradizionale specificità dello storicismo

7. E. De Martino, *Naturalismo e Storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari 1941, p. 217.
8. G. Galasso, *Croce, Gramsci e altri storici*, Il Saggiatore, Milano 1969, pp. 222-335.
9. R. Di Donato, *Preistoria di Ernesto De Martino*, in *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, E.T.S. Editrice, Pisa 1990.

assoluto stesso: segnatamente la fenomenologia, l'esistenzialismo, il pensiero di Marx, nonché il campo del pensiero psicopatologico-psicoanalitico.

Così lo «storicismo ibridato» assume, nel suo progressivo sorgere, costituirsi e divenire, tramite operazioni intrinseche alla pratica metodologica specifica alla dialettica del "confronto-separazione", una curvatura che lo allontana sempre più dal territorio dello storicismo idealista, tanto da suggerire di precisarne la connotazione definendolo, sulla linea proposta da Di Donato, come «storicismo *trasgressivamente* ibridato». Volendo puntualizzare che, questa di De Martino, lungi dall'essere una metodologia irrigidita in una "coazione a ripetere" le proprie posizioni idealistiche di partenza, attinge, strada facendo, sempre nuovi elementi dando luogo ad un "metodo di conoscenza" capace di creare le condizioni per fare emergere, come già sottolineato, "una ragione diversa", in grado di contrastare quell'"altra" ragione che prende forza da ciò che Nietzsche definiva «(...) l'ospite più misterioso di tutti gli altri», il nichilismo¹⁰.

4. Confronto con il marxismo e suo superamento

Per completare questa ricognizione, e facendo riferimento ai diversi articoli attinenti ripubblicati in questa raccolta, dobbiamo adesso parlare del rapporto di De Martino con il pensiero marxiano e marxista.

Sono qui riproposti sei articoli, usciti complessivamente dal 1946 al 1949: i primi due su riviste socialiste ("Socialismo" e "Quarto Stato"); e gli altri quattro sul quotidiano "Avanti!".

Questi articoli¹¹ sono da prendere in considerazione sotto una duplice prospettiva di lettura.

È incontestabile percepire la perdita di attualità e di interesse per gli aspetti concernenti il cosiddetto "socialismo reale", alla luce delle valutazioni che diamo oggi di un'ideologia, di regimi e di una vicenda storica-politica di cui, peraltro, in quegli anni, non era del tutto impossibile prevedere la parabola rovinosa ed individuarne, con precisione, la *prevalenza disumana*. Certo, può e deve essere contestata anche a De Mar-

10. F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, in *Opere*, VIII 2, Adelphi, Milano 1971. Vedi anche C. Preve, *Il convitato di pietra. Saggio su marxismo e nichilismo*, Vangelista, Milano 1991.

11. Va tenuto presente, sia per inquadrarli storicamente e criticamente, sia per utilizzarli come stimolo al più ampio discorso sul rapporto De Martino-marxismo, che questi articoli sono stati pubblicati in corrispondenza del periodo di massima intensità del suo impegno di militanza ideologica e di partito; militanza condotta dapprima nel Partito Socialista, fino al 1950; e, successivamente, nel PCI, fino al 1957, anno in cui non rinnovò più l'iscrizione.

tino l'ingenua fede, in quegli anni, nella validità dell'esperienza dell'Unione Sovietica come "Stato-guida" nella realizzazione del socialismo. Erano, in realtà, già note, *anche allora*, riguardo allo stalinismo, le notizie relative ai "processi di Mosca" e alle "grandi purghe" staliniane della fine degli anni '30; per non parlare dell'incredibile sorte riservata a L. Trotskij. Ed erano già disponibili gli scritti, e notissime le vicende, di coloro che furono chiamati «i fuorusciti del comunismo»: Ignazio Silone¹², Arthur Koestler¹³, George Orwell¹⁴ e molti altri.

Sarebbe stato, pertanto, possibile aspettarsi che un intellettuale del suo livello di cultura e di sensibilità riuscisse, come altri riuscirono, a denunciare "il buio a mezzogiorno" della tremenda fede nel totalitarismo del "Dio che è fallito".

Per un verso, quindi, in quegli anni, De Martino non sfuggì alla fascinazione della mitologia comunista, pagando anche lui un prezzo alla tragica cecità che affisse larga parte degli uomini di cultura in quel periodo; ed anche dopo¹⁵.

Ma il suo complesso rapporto con il marxismo, considerato sia come dimensione teorica che come movimento politico, è tutt'altro che risolvibile con questa facile critica agli aspetti più datati caratterizzanti la sua "infatuazione" filo-sovietica.

La ricerca di una "difficile coerenza" dette luogo, anche rispetto a questa tematica (comunque importante per la comprensione del percorso teorico e biografico) ad un cammino originale; e, superato il periodo della relativamente più ingenua adesione al movimento social-comunista degli anni '45-'55, colse l'occasione dell'"indimenticabile '56" (con le so-praggiunte rivelazioni di Krusciov al XX Congresso del P.C.U.S., ed i successivi "fatti di Ungheria") per separarsi, sul piano della pratica di militanza, dal Partito Comunista.

Ad un livello di analisi più profondo, è possibile evidenziare, a *partire proprio dagli articoli qui ripubblicati*, come un "nucleo critico", che scaturiva dalla specifica dimensione di ricerca culturale e scientifica intrinseca al suo operare, facesse già sentire la sua "voce dissidente", rispetto ai convincimenti ideologici più superficialmente manifestati.

Come è stato dimostrato dalla ricerca di Placido Cherchi, nel pensiero teorico del De Martino "maggior" è presente un percorso autonomamente originale, che non è assolutamente identificabile con la teoresi

12. I. Silone, *Uscita di sicurezza*, in "Comunità", sett.-ott. 1949, n. 5. Questo brano fu riprodotto, in seguito in AA.VV., *Il Dio che è fallito* (sottotitolo di "Testimonianze sul comunismo"), edizioni Comunità. Ospita testi di A. Koestler, R. Wright, A. Gide, L. Fischer, S. Spender, con introduzione di Richard Crossmann. Ha dato il titolo, inoltre, al volume edito da Vallecchi, Firenze 1965, ristampato da Bompiani.

13. A. Koestler, *Buio a mezzogiorno*, Mondadori, Milano 1946.

14. G. Orwell, *Omaggio alla Catalogna*, Il Saggiatore, Milano 1964.

15. R. Guarini-G. Saltini, *I primi della classe*, SugarCO Ed., Milano 1976.

marxiana. Considerando, scrive Cherchi, *tutto l'arco* dell'opera di De Martino da un punto di vista complessivo

«(...) la componente marxista è solo un dato marginale della riflessione demar-tiniana, e che si situa prevalentemente ad un livello di dissenso critico (...) com-pONENTE destinata a divenire con il tempo un semplice riferimento interlocuto-rio. Manca (...) una reale continuità della ricerca in questa direzione ed ha luo-go una successione di fasi distinte attraverso cui viene progressivamente estin-guendosi la possibilità di un'adesione organica all'orizzonte teorico ed ideologi-co del marxismo»¹⁶.

Sono proprio le originalità teoriche scaturenti dalla sua autonomia ri-cerca a fornire a De Martino quelle "pietre di paragone" (quali la con-cettualizzazione della «crisi della presenza» e conseguente «reintegra-zione mitico-rituale») utili a disvelare un marxismo strutturalmente in-capace (sia in Marx stesso, e tanto più nella degenerazione marxista-le-ninista degli epigoni) di dar conto dello spessore problematico della fe-nomenologia religiosa e, più generalmente, antropologica; venendosi ad evidenziare, del marxismo stesso, in questo confronto, tutta la debolez-za riduttivistica e l'incompletezza astrattizzante dei costrutti teorici che lo sostanziano.

Rispetto allo scontro della cultura marxista con l'alleanza instaurata-si, proprio a partire da quegli anni di inizio della "guerra fredda", fra re-ligione cattolica e "alta cultura" idealistico-liberale, gli articoli qui ri-portati, con tutti i loro limiti rispetto a future elaborazioni più profonde e mature, conservano il significato di una inaugurale, parziale ma effi-cacissima valenza critica in rapporto alle modalità con cui si veniva ma-nifestando la cultura marxista alla "prova del fuoco" del cruciale con-flitto fra opposte "visioni del mondo".

In questi articoli, la proposta positiva suggerita da De Martino consi-ste nel passare «da una difesa penosa», combattuta dal marxismo «con armi inadeguate e con una strategia ed una tattica arretrate», all'«offen-siva decisa». Ma per compiere questo rovesciamento dei fronti occorre

«che il marxismo si liberi dal materialismo volgare, dalle contaminazioni positi-vistiche, dalla metafisica, dalla ricerca della "vera causa" della storia in genera-le, per diventare essenzialmente, nel suo aspetto più propriamente culturale, l'analisi completa particolareggiata, in continuo sviluppo, delle "apparenze" del-lo Spirito nella società borghese, la denuncia sistematica di queste apparenze, e la liberazione reale, rivoluzionaria, dell'uomo dal momento servile, di inevita-bile dipendenza materialistica, che vulnera la cultura tradizionale»¹⁷.

16. P. Cherchi-M. Cherchi, *op. cit.*, p. 312.

17. Vedi E. De Martino, *Cultura e classe operaia: la civiltà dello Spirito*, in "Avanti!", anno LII, n. 194, del 19.08.1948, e, oltre, a p. 117.

De Martino, dunque, già in questi scritti del dopoguerra, è capace, al di là di un fideismo filo-sovietico non si sa quanto di maniera, di superare la prevalente, storicamente tragica, negazione, da parte dei marxisti, delle gravi "malattie" che affliggevano il marxismo stesso.

E non esita, a questo punto, ad aggravare il "quadro diagnostico", individuandone nuovi gravissimi sintomi, come nell'articolo sull'"Avantisti!" intitolato *Il mito marxista*, in cui afferma:

«Bisogna cominciare con l'ammettere che effettivamente il marxismo è notevolmente colorato da riflessi mitologici, metafisici, millenaristici. Anche la filosofia della prassi (...) è diventata pregiudizio e superstizione»¹⁸.

Ma, sicuramente, l'articolo più originale e teoricamente importante di questa serie è l'ultimo, sempre pubblicato sull'"Avantisti!", intitolato *L'ignoranza non si addice ai marxisti*¹⁹. Qui emerge in pieno il De Martino pensatore, severo critico del "marxismo volgare" e propugnatore di quella radicale revisione e profonda trasformazione del marxismo stesso, che sarà poi presente e dominante nelle note che compongono il capitolo de *La fine del mondo*, dedicate all'"apocalissi marxiana"²⁰. Qui le "armi della critica" fanno tacere, del tutto, i vuoti rimbombi propagandistici che caratterizzano la "critica della armi". C'è, in queste frasi, infatti, lo stesso taglio polemico che sarà, nell'opera postuma, applicato sia contro il "riduzionismo economicista", intrinseco al pensiero di Marx, che al marxismo di Gramsci stesso.

Il ragionamento si appunta sui cosiddetti "intellettuali organici", designati qui come «intellettuali cosiddetti progressivi». Massima loro colpa è

«(...) la leggerezza con la quale essi espongono la classe operaia al fuoco concentrato e massiccio dell'alta cultura tradizionale, l'irresponsabilità con la quale essi avallano, con i loro sciocchi sillogismi, le accuse di volgare materialismo, di mitologismo, di negazione dei valori universali, quotidianamente lanciate contro il patrimonio teorico dei partiti operai».

Errore di fondo di costoro è il "cattivo marxismo" che si basa sulla riduzione di arti, scienza e vita morale a nient'altro che semplici riflessi della struttura economica della società. Ed aggiunge:

18. Vedi E. De Martino, *Cultura e classe operaia: il "mito" marxista*, in "Avantisti", anno LII, n. 204, del 29.08.1948, e, oltre, a p. 119.

19. Vedi E. De Martino, *Postille ad una polemica. L'ignoranza non si addice ai marxisti*, in "Avantisti", anno LIII, n. 191 (11.08.1949) e n. 193 (13.08.1949) e, oltre, a p. 123 ss.

20. E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 1971, cap. IV, p. 415 ss. (br. nn. 228-259).

«Questa uggiosa e stolidità guerra agli "smascheramenti" accomuna questi se-dicenti marxisti a far la fine dei più rozzi e screditati seguaci del freudismo, anch'essi impegnati, a lor modo, in tale rozzo e falsificante cimento».

Non è accettabile, infatti, per De Martino, negare la tendenziale universalità della scienza e dell'ethos. Considerarle solo come semplici "sovrastutture" della "struttura economica" significa

«(...) abbassare la cultura a mera apparenza ed innalzare il momento economico a metafisica sostanza del processo storico»²¹.

Il compito di una rinnovata critica marxista è invece quello

«(...) di denunciare le parti ideologiche della cultura tradizionale, cioè di determinare volta a volta con effettivo travaglio storiografico, in che misura sono validi, sinceri, autentici i titoli di universalità esibiti, in quale misura certi determinati prodotti culturali riflettono interessi pratici di conservazione o di espansione di gruppi umani circoscritti (...). È da imbecilli [avverte ironicamente lo studioso] pretendere di "spiegare" materialisticamente la vicenda di Paolo e Francesca (...). Una cultura non è mai, per sua essenza, "maschera", travestimento, "sovrastruttura", "apparenza" e simili; i marxisti debbono denunciare solo certi atteggiamenti "mascherati" della cultura tradizionale, [in quanto] (...) in quest'ultima, a causa della disumana divisione delle classi, accade invece frequentemente una indebita contaminazione dei beni culturali in rapporto ai pratici interessi, derivante da questa divisione stessa».

La polemica demartiniana contro il "marxismo degli imbecilli" si allarga poi, sempre in quest'articolo, alla critica della «visione palinogenetica» di coloro, fra questi, che credono che «la liberazione della cultura dalle servitù materialistiche» connesse con la divisione in classi della società, conduca ad «una specie di purga definitiva», ad «una palinogenesi totale»; senza rendersi conto di essere ancora «sotto l'empito del mito e della escatologia», trovandosi così, inconsapevolmente, ad adorare «il vecchio Dio»:

«È illegittimo teorizzare la fine delle possibili servitù della cultura, perché ciò equivale "a teorizzare la soppressione della storia", ricadendo così nel mito».

Infatti, come acutamente e genialmente profetizza, lungi dal poter accettare

«(...) una liberazione definitiva dell'uomo, ci saranno, al di là ed oltre quelle con cui il movimento operaio è impegnato da oltre un secolo, "nuove servitù future

21. Cfr. *Postille ad una polemica*, cit., a p. 123.

dell'uomo" e l'impossibilità di immaginare quali possano essere apre la strada al rischio di assolutizzare le tematiche specifiche del marxismo e del socialismo».

Tale "tratto mitologico" (del marxismo)

«(...) non si addice agli intellettuali. Per quanto possano essere legati alle masse, non sono uomini ingenui. Sulle loro labbra l'unzione escatologica suona falso. Il loro compito è piuttosto di aiutare la classe operaia (...) a enucleare sempre più consapevolmente il suo umanesimo, a entrare decisamente in quel regno della storia che non conosce né il paradiso perduto delle origini, né il peccato di Adamo né la redenzione del Dio-uomo né il termine del Regno di Dio».

Questo ciclo di articoli si conclude, quindi, con critiche precise ad un marxismo ormai capovoltosi anch'esso in mitologia ed in rozza, antiumanistica e anticulturale «metafisica materialistica dell'economico». Come possiamo qui solo accennare, questi sono i temi, che, successivamente alla fase meridionalistica della sua ricerca, riemergeranno molti anni più tardi: dapprima, nel 1961, nella "Prefazione" all'opera *La religione nell'U.R.S.S.*²² e, successivamente, nelle critiche più profonde e mature che, in *La fine del mondo*, contrassegneranno la sua manifesta ed esplicita critica radicale ed il conseguente superamento creativo della *Weltanschauung* marxiana²³ e gramsciana²⁴, alla luce della proposta teorica fondamentale e definitiva costituita dal «principio dell'ethos trascendentale del trascendimento della vita nel valore», che rappresenta la risposta più matura di De Martino anche (ma non solo) alla teoresi marxiana.²⁵

Possiamo concludere qui su questo tema, affermando che lo studioso ha esercitato negli anni la "difficile coerenza" di un costante impegno del metodo dello "storicismo trasgressivamente ibridato"; metodo che, anche in questo caso, si è estrinsecato in una prassi di "confronto-separazione" in rapporto ad una visione del mondo che comunque lo ha interessato e coinvolto per tutta la sua vita.

5. Le "ragioni umane" del "numinoso"

L'ultima parte di questa raccolta è costituita da alcuni scritti che possono essere considerati solo nell'ottica delle produzioni del De Martino "maggior", «...protagonista di primo piano del pensiero occidentale».²⁶

22. E. De Martino, "Prefazione" a *La religione nell'URSS*, a cura di A. Bausani, Milano 1962, pp. 181-188.

23. Cfr. *La fine del mondo*, cit., p. 428, n. 235.

24. *Op. cit.*, p. 438, n. 242.

25. *Op. cit.*, p. 628 ss., nn. 337-401.

26. P. Cherchi-M. Cherchi, *op. cit.*, 4ª di copertina.

Per comprenderne, quindi, il contenuto ed il senso, è necessario, separ brevemente, evidenziare le concettualizzazioni teoriche fondamentali che rappresentano il culmine e la conclusione della ricerca demartiniana nell'ambito delle scienze umane. La conoscenza di queste concettualizzazioni è premessa indispensabile per comprendere il profondo nesso che le collega alla dimensione psicopatologica-psicoanalitica: dimensione di cui più volte abbiamo sottolineato l'importanza e che sottende la straordinaria portata innovativa del pensiero demartiniano.

Non potendo, in questa sede, sviluppare un approfondimento particolareggiato, vogliamo tentare, sempre comunque lungo la traccia fornita dai testi, una "ricostruzione", nel senso di una sintesi delle concettualizzazioni teoriche fondamentali del pensiero della maturità demartiniana.

Già più volte abbiamo sottolineato l'importanza dell'istanza metodologica come fondamento della ricerca di De Martino. Nell'articolo *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*²⁷, tale istanza di metodo, denominata esplicitamente «piattaforma metodologica» viene messa in luce in modo particolare e lucidissimo, in relazione a ciò che il filosofo denomina «le implicazioni metodologiche (...) racchiuse nel concetto di ierogenesi reale»²⁸.

Qui il metodo viene applicato nell'ambito specifico della ricerca relativa alla storia delle religioni; la «piattaforma metodologica» è cimentata nel compito "superbo" di determinare la «ierogenesi reale», cioè la determinazione concreta della dinamica ierogenetica, con questo termine intendendo l'origine dinamica delle fenomenologie religiose. Ciò che rende possibile tale "misurazione" è l'esistenza di una «unità di misura», la *Weltanschauung* storicista, l'unica capace di fornire una risposta preliminare alla "domanda fondamentale": «Che cosa è la storia delle religioni?». Risposta che si esprime così nella formulazione demartiniana:

«Conoscenza storica delle religioni significa risolvere senza residuo in ragioni umane ciò che nell'esperienza religiosa in atto apparvero ragioni numinose».

L'impegno a determinare il processo ierogenetico concreto, conduce dunque la storia delle religioni ad entrare in un

«(...) non componibile dissidio con la teologia, fondata invece sull'opposta persuasione che all'inizio del processo ierogenetico non sia l'uomo storico ma Dio».

27. E. De Martino, *Storicismo ed irrazionalismo nella storia delle religioni*, e oltre, p. 127 ss.

28. *Op. cit.*, pp. 134-135.

La perentorietà di questo "aut-aut" viene occultata o negata da quella corrente culturale che De Martino chiama

«(...) il moderno irrazionalismo storico-religioso, il quale tenta di eludere [tale] dilemma, (...) [specie attraverso] il concetto di "numinoso" e di "esperienza numinosa", [proposto, in particolare, da Rudolph Otto nella sua opera famosa, *Il Sacro*]²⁹».

Collegandosi con le origini e con l'originalità "inderivabile" del proprio pensiero, De Martino opera un "rovesciamento" rispetto al significato più comune dell'esperienza e delle fenomenologie religiose. Infatti, già in un breve scritto incluso in questa raccolta, *Ira deorum*, che era stato preceduto nella medesima direzione di pensiero dalla tesi di laurea (su *I Gephyrismi Eleusini*, Napoli, 1932) egli faceva notare che

«(...) a R. Otto è sfuggito che il "*tremendum*" mitico, in una sfera religiosa più propriamente magica, eccita nel rito una reazione violenta che permette di parlare di un "*ira hominum*" contrapposta all' "*ira deorum*"».

Senza cadere nella fascinazione della "nobile proposta" della "irriducibilità" dell'esperienza del *numinosum* (facilmente conciliabile, nel senso della proposta di R. Otto³⁰, con le tradizionali prudenze e asserzioni del "sapere" della teologia), De Martino *capovolge verso il basso* il punto di inizio del processo ierogenetico come processo storicamente determinato. E qui instaura il concetto dell'esistenza di un *Bevor*, di "un prima", della creazione culturale religiosa; "prima" che consiste

«(...) nella minaccia di non esserci in nessuna possibile storia umana [e cioè nel] *perdersi della presenza* (...) per il restringersi o l'annientarsi di un qualsiasi orizzonte operativo secondo forme di coerenza culturale»³¹.

Come aveva già ampiamente esplicitato nel secondo capitolo de *Il mondo magico*³² ed, in seguito, nella monografia *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*³³, emerge anche qui la teoria fondamentale della "crisi della presenza". È il concetto dell'umana "presenza" che, in stretto rapporto al verificarsi di «momenti critici dell'esistenza», corre «il rischio di perdersi o di non esserci nella storia umana». Sono situazioni decisive,

29. *Op. cit.*, p. 128.

30. R. Otto, *Il Sacro*, Feltrinelli, Milano 1966 (1936).

31. Corsivo mio.

32. E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni ad una storia del magismo*, Einaudi, Torino 1948.

33. E. De Martino, *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, in "Aut-Aut", n. 6, 1956, pp. 17-38.

in cui è identificabile un *conflitto fondamentale*, nel significato che sta «alle fondamenta» della stessa "condizione umana" individuale e collettiva. Sull'evidenziazione e sulla ricerca relative a questo conflitto si basano le proposte originali di De Martino, non solo in rapporto alla «ierogenesi» ma, più ampiamente, alla genesi della specificità stessa delle culture umane, nel senso di una teoria dell'«antropogenesi culturale».

Possiamo riassumere così la «dinamica ierogenetica» fondata sulla teoria della «crisi della presenza»:

1. Di fronte a «momenti critici dell'esistenza» (rischi esistenziali, momenti di passaggio, individuali e collettivi: nascita, pubertà, sessualità, catastrofi impreviste, malattie, morte ecc.) si delinea il conflitto fra la possibilità per la «presenza» di «far passare» una situazione secondo una regola umana rispetto a

«(...) ciò che passa da sé, senza e contro l'uomo: è in questi punti nodali del divenire che può insorgere il rischio di non poter oggettivare la situazione critica in nessuna forma di coerenza culturale».

2. La stessa «potenza oggettivante» umana può correre il rischio di «oggettivarsi», avviandosi a diventare, essa stessa, «un oggetto». Tale fenomeno di «smarrimento della presenza», determina «un gran numero di inautenticità esistenziali»: in particolare quella

«(...) esperienza di una alienazione radicale di un "tutt'altro" (*ganz anderes*) che schiaccia e paralizza».

Per De Martino, questo «tutt'altro» della crisi, il *tremendum* ed il *fascinans* attribuiti da R. Otto alle caratteristiche specifiche del *numinosum*, sono, in realtà, non un momento religioso, ma appartengono invece alla «crisi in atto senza soluzione (...) rischio trionfante nell'ambito di una "presenza malata"».

E così le intuizioni anticipatrici giovanili, con la loro «originalità inderivabile», si sono sviluppate in una teoria della ierogenesi, che diviene il paradigma teorico fondamentale della sua maturità. Il *ganz anderes*, il «tutt'altro», invocato dall'irrazionalismo come manifestazione della specificità fenomenologica del «sacro», si capovolge nell'essere invece espressione di una crisi derivante da una «malattia della presenza», sia nelle sue espressioni più semplici, magiche, che in quelle più strutturate e propriamente religiose. Sorge poi

«(...) un tentativo di ripresa che *arresta* l'alienazione della presenza in una configurazione definita (mito) ed in un orizzonte operativo che stabilisce un rapporto con l'alienazione così arrestata e configurata (rito)».

È questo aspetto "reattivo", di "ripresa" rispetto alla crisi, che caratterizza l'emergere e la funzione del "sacro" come "tecnica di reintegrazione".

Nella dialettica del rapporto tra il soggetto e la realtà, è possibile, dunque, rilevare il concetto di "crisi della presenza" nella sua portata di vero e proprio «segno di rottura nell'ambito del pensiero occidentale», come, recentemente ha sostenuto Franco Battistrada³⁴.

De Martino, per concludere su questo punto, considera il *fascinans* ed il *tremendum*, caratterizzanti l'esperienza magico-rituale, non già come ipotetiche esperienze di un "vissuto del sacro", inteso come espressione di una categoria eterna ed autonoma nell'uomo; ma come una "umana produzione", la cui particolare qualità può essere investigata alla luce di conoscenze appartenenti alla dimensione delle scienze psicologiche. Il *tremendum* non è più considerato manifestazione (come in R. Otto, K. Kerényi, M. Eliade, C.G. Jung) di un "sacro" destoricizzato, riconducibile a categorie fideistiche. È, invece, un *prodotto storico umano*, da mettersi in rapporto con la faticosa lotta, in continuo divenire, caratterizzante il costituirsi ed il progredire della concreta identità umana, individuale e collettiva.

6. Il conflitto fondamentale: «...in questo dramma sta l'umano»

È possibile, a questo punto, affrontare il già accennato tema del *conflitto fondamentale*, per la cui comprensione sono peraltro necessarie alcune ulteriori puntualizzazioni. Il pensiero di De Martino, come già detto, si caratterizza per un metodo globale, lo «storicismo "trasgressivamente" ibridato» che procede tramite continue "operazioni dialettiche" di "confronto-separazione" verso ogni oggetto di conoscenza. Le virtù conoscitive del metodo determinano il rifiuto di ogni proposizione unilateralmente basata su impostazioni razionalistiche, relativistiche o naturalistico-indifferenti.

All'interno di questo quadro metodologico ed in rapporto di intima e dialettica connessione con esso, va collocata la concettualizzazione fondamentale della "crisi della presenza" e la conseguente "reintegrazione culturale" come impostazione risolutiva che De Martino propone per la comprensione della "condizione umana", individuale e collettiva.

Ma quale significato assume questo termine, "presenza", nel suo pensiero? E qual è la valenza e la portata del termine "crisi"?

Alcuni "brani" de *La fine del mondo* permettono di comprendere in tutto il suo spessore il concetto di "presenza". Il termine "presenza" va inteso in stretta coincidenza con quello di "vitalità umana". La «vitalità umana» si contrappone al vitale meramente biologico in sé indiviso e cieco», in quanto è "la vitalità" che si fa presente a se stessa distinguendosi, così, dalla vitalità delle piante e degli animali.

«La vitalità umana è la presenza, cioè la vita che si fa presente a se stessa e si fa centro di energia sintetica secondo distinte potenze operative. È l'unità che condiziona la distinzione delle forme culturali (...) [quali] ...il dominio tecnico della natura, la fabbricazione di strumenti, il regime di produzione dei beni economici, la organizzazione sociale, giuridica e politica dei gruppi umani (...)». Ed è quella stessa unità dialettica, che, per essere appunto la presenza di tutte le forme, va oltre l'utile e l'economico, distendendosi nel divenire culturale complesso, nell'ethos, nell'arte, nel logos (...). La vitalità umana è dunque la presenza come centro di energia sintetica secondo distinte forme operative»³⁵.

Chiarita dunque la coincidenza di significato del termine "presenza" con quello di "vitalità umana", è da considerare che una ulteriore linea di continuità collega il concetto stesso di presenza con quello, assai più tardivo e assai più utilizzato e sviluppato nell'opera postuma *La fine del mondo*, di «ethos trascendentale del trascendimento della vita nel valore» (e/o nella "valorizzazione intersoggettiva").

Quest'ultima formulazione rappresenta uno sviluppo di maggior specificazione del concetto di "presenza", permanendone sempre, tuttavia, il significato essenziale, che, come abbiamo visto, ha radici nella fondamentale intuizione demartiniana della vitalità umana.

D'ora in poi parleremo anche qui nei termini, prevalenti nell'opera matura, di «ethos del trascendimento della vita nel valore», da intendersi come uno sviluppo terminologico di quello di "presenza", allorché se ne sottolinei l'aspetto deontologico.

Siamo giunti al "nucleo essenziale" del pensiero demartiniano, vero e proprio "principio antropologico fondamentale" della sua impostazione teorica. E da mettere in luce la diversità essenziale di questa concettualizzazione rispetto all'esistenzialismo di Heidegger e di Jaspers. Scrive De Martino:

«Qui si profila già un primo profondo divario che segna l'orientamento della nostra analisi da quella che potrebbe discendere dall'esistenzialismo heideggeriano (...) [In tale esistenzialismo] l'analisi del "Dasein", dell'esserci, racchiude necessariamente nella sua struttura trascendentale l'essere nel mondo [l'"In-der-Welt-sein"]; l'analisi dell'esserci si risolve quindi nelle denotazioni delle diverse

34. F. Battistrada, *Ernesto De Martino e la "riscoperta" della religione*, in "Critica marxista", n. 3, Roma 1989.

35. E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 654, n. 361, 362, 363.

modalità di essere nel mondo. Nella prospettiva [da me] adottata, invece, la struttura trascendentale dell'esserci è il "doverci" essere nel mondo, in atto di farsi valere contro il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile: la catastrofe del mondo non appare dunque nell'analisi come un modo di essere al mondo ma come una minaccia permanente talora dominata e risolta, talora trionfante, alla quale il dover essere nel mondo è esposto in modo coesenziale alla sua stessa qualità di supremo principio operativo che sta alla radice dell'umano presentificarsi al mondo»³⁶.

La vera condizione trascendentale dell'esistenza è, dunque, per De Martino, nel "doverci essere".

«In tanto è pensabile la presenza in quanto si dispiega l'energia presentificante, l'emergere valorizzante della immediatezza della vita: il che significa che proprio questa energia, questo "oltre" costituisce la vera condizione trascendentale dell'esistenza. (...) All'uomo non è dato mai trascendere questa stessa energia del trascendimento, che opera in lui ne sia o non ne sia cosciente, la riconosca come tale oppure no: l'uomo non può che esercitarla ridischiudendosi sempre di nuovo nel suo imperativo o patire variamente la sua crisi, sino al limite di quell'annientamento che, per l'individuo, sono la follia e la morte, e per le comunità la decadenza o il crollo della loro visione della operabilità del mondo»³⁷.

Vogliamo aggiungere, infine, un ultimo brano, in cui il pensiero demartiniano raggiunge il vertice dell'essenzialità nel proporre la piena originalità di un "principio antropologico fondamentale":

«L'ethos trascendentale del trascendimento della vita nella valorizzazione intersoggettiva, il rischio della caduta di quest'ethos, la tensione fra compimento del trascendimento e minaccia del movimento di opposto segno verso l'annientamento: in questo dramma sta l'umano»³⁸.

Abbiamo adesso tutti gli elementi per approfondire i significati di questo *conflitto fondamentale* che caratterizza la condizione umana individuale e collettiva, il dramma umano; sono i termini che delineano i «temi costitutivi di una filosofia della presentificazione valorizzante»³⁹, vera e propria «scienza del trascendimento valorizzante della vita, cioè la scienza della cultura»⁴⁰.

36. *Op. cit.*, p. 669, e p. 669-670, n. 381.

37. *Op. cit.*, p. 670, n. 382.

38. *Op. cit.*, p. 684, n. 401.

39. *Op. cit.*, p. 678, n. 393.

40. *Op. cit.*, p. 668, nota di C. Gallini.

7. La vitalità umana come ethos del trascendimento

Sottolineiamo ancora. La presenza, come umana presenza, coincide con la "vitalità umana". L'"ethos del trascendimento della vita nel valore" (nella valorizzazione intersoggettiva), principio antropologico fondamentale, è anch'esso concetto coincidente con quello di un "valore precategoriale"⁴¹.

«(...) consistente nella "vitalità umana" (...) nel senso della *vita colta nell'atto di aprirsi ai valori categoriali*, cioè alle forme di coerenza culturale (...) come *diverso andar oltre secondo valori categoriali* (...) valore dei valori, la condizione del loro dispiegarsi: un andar oltre primordiale che non potrà mai essere oltrepassato, perché ogni oltrepassare secondo valori categoriali si compie in esso e per esso. L'ethos del trascendimento può tuttavia passare fondando il rischio estremo di tutti i valori che risultano in tal modo colpiti alla radice: è questo il chiudersi del ventaglio della vita culturale, il non poterci essere in nessun mondo culturale possibile. Può passare in se stesso, *dando luogo ai modi di esistenza psicopatologici*»⁴².

Per De Martino, dunque, "la fine del mondo", ciò che egli denomina «l'apocalissi culturale», è «una possibilità antropologica permanente che travaglia tutte le culture umane»⁴³.

Un nesso di profonda analogia lega la caduta dell'"ethos del trascendimento" nel singolo, scaturigine da cui deriva, per De Martino, ogni disturbo psicopatologico, alle "apocalissi culturali", come manifestarsi del rischio della flessione, della caduta, intrinseco ad ogni civiltà culturale. Le culture umane sono la testimonianza

«(...) di questa lotta contro la tentazione del nulla che vulnera il dover essere per il valore, la testimonianza cioè delle armi impiegate, degli scacchi subiti, delle epoche di salute, di sanità insidiata e di malattia»⁴⁴.

E la meditazione demartiniana raggiunge un punto speculativo di altezza vertiginosa allorché, coerentemente, superbamente, osa la sfida di proporre una *definizione del "senso globale" della storia umana* come

«(...) il cercarsi di questo ethos nella consapevolezza, (...) come ethos della valorizzazione della vita che ha proceduto sino ad ora in varie direzioni per trovarsi, e che solo ora, per lo sforzo eminente di una sola cultura, quella occidentale, comincia a riconoscersi nel suo vero volto, e cioè non come prodotto divi-

41. *Op. cit.*, p. 675, n. 388.

42. *Op. cit.*, p. 669, n. 382.

43. *Op. cit.*, p. 675, n. 387.

44. *Ibid.*

7. La vitalità umana come ethos del trascendimento

Sottolineiamo ancora. La presenza, come umana presenza, coincide con la "vitalità umana". L'"ethos del trascendimento della vita nel valore" (nella valorizzazione intersoggettiva), principio antropologico fondamentale, è anch'esso concetto coincidente con quello di un "valore precatogorale"⁴¹

«(...) consistente nella "vitalità umana" (...) nel senso della *vita colta nell'atto di aprirsi ai valori categoriali*, cioè alle forme di coerenza culturale (...) come *diverso andar oltre secondo valori categoriali* (...) valore dei valori, la condizione del loro dispiegarsi: un andar oltre primordiale che non potrà mai essere oltrepassato, perché ogni oltrepassare secondo valori categoriali si compie in esso e per esso. L'ethos del trascendimento può tuttavia passare fondando il rischio estremo di tutti i valori che risultano in tal modo colpiti alla radice: è questo il chiudersi del ventaglio della vita culturale, il non poterci essere in nessun mondo culturale possibile. Può passare in se stesso, *dando luogo ai modi di esistere psicopatologici*»⁴².

Per De Martino, dunque, "la fine del mondo", ciò che egli denomina «l'apocalissi culturale», è «una possibilità antropologica permanente che travaglia tutte le culture umane»⁴³.

Un nesso di profonda analogia lega la caduta dell'"ethos del trascendimento" nel singolo, scaturigine da cui deriva, per De Martino, ogni disturbo psicopatologico, alle "apocalissi culturali", come manifestarsi del rischio della flessione, della caduta, intrinseco ad ogni civiltà culturale. Le culture umane sono la testimonianza

«(...) di questa lotta contro la tentazione del nulla che vulnera il dover essere per il valore, la testimonianza cioè delle armi impiegate, degli scacchi subiti, delle epoche di salute, di sanità insidiata e di malattia»⁴⁴.

E la meditazione demartiniana raggiunge un punto speculativo di altezza vertiginosa allorché, coerentemente, superbamente, osa la sfida di proporre una *definizione del "senso globale" della storia umana* come

«(...) il cercarsi di questo ethos nella consapevolezza, (...) come ethos della valorizzazione della vita che ha proceduto sino ad ora in varie direzioni per trovarsi, e che solo ora, per lo sforzo eminente di una sola cultura, quella occidentale, comincia a riconoscersi nel suo vero volto, e cioè non come prodotto divi-

41. *Op. cit.*, p. 675, n. 388.

42. *Op. cit.*, p. 669, n. 382.

43. *Op. cit.*, p. 675, n. 387.

44. *Ibid.*

modalità di essere nel mondo. Nella prospettiva [da me] adottata, invece, la struttura trascendentale dell'esserci è il "doverci" essere nel mondo, in atto di farsi valere contro il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile: la catastrofe del mondo non appare dunque nell'analisi come un modo di essere al mondo ma come una minaccia permanente talora dominata e risolta, talora trionfante, alla quale il dover essere nel mondo è esposto in modo coesenziale alla sua stessa qualità di supremo principio operativo che sta alla radice dell'umano presentificarsi al mondo»³⁶.

La vera condizione trascendentale dell'esistenza è, dunque, per De Martino, nel "doverci essere".

«In tanto è pensabile la presenza in quanto si dispiega l'energia presentificante, l'emergere valorizzante della immediatezza della vita: il che significa che proprio questa energia, questo "Oltre" costituisce la vera condizione trascendentale dell'esistenza. (...) All'uomo non è dato mai trascendere questa stessa energia del trascendimento, che opera in lui ne sia o non ne sia cosciente, la riconosca come tale oppure no: l'uomo non può che esercitarla ridischiudendosi sempre di nuovo nel suo imperativo o patire variamente la sua crisi, sino al limite di quell'annientamento che, per l'individuo, sono la follia e la morte, e per le comunità la decadenza o il crollo della loro visione della operabilità del mondo»³⁷.

Vogliamo aggiungere, infine, un ultimo brano, in cui il pensiero demartiniano raggiunge il vertice dell'essenzialità nel proporre la piena originalità di un "principio antropologico fondamentale":

«L'ethos trascendentale del trascendimento della vita nella valorizzazione intersoggettiva, il rischio della caduta di quest'ethos, la tensione fra compimento del trascendimento e minaccia del movimento di opposto segno verso l'annientamento: in questo dramma sta l'umano»³⁸.

Abbiamo adesso tutti gli elementi per approfondire i significati di questo *conflitto fondamentale* che caratterizza la condizione umana individuale e collettiva, il dramma umano; sono i termini che delineano i «temi costitutivi di una filosofia della presentificazione valorizzante»³⁹, vera e propria «scienza del trascendimento valorizzante della vita, cioè la scienza della cultura»⁴⁰.

36. *Op. cit.*, p. 669, e p. 669-670, n. 381.

37. *Op. cit.*, p. 670, n. 382.

38. *Op. cit.*, p. 684, n. 401.

39. *Op. cit.*, p. 678, n. 393.

40. *Op. cit.*, p. 668, nota di C. Gallini.

no, o del "soggetto", o dello "spirito", o della "materia", o della "natura", o della "utilizzazione", o della "tecnica", o delle "classi", ma proprio come ethos che va oltre l'immediatezza e la finitezza del vivere muto e solitario, bisognoso e rassicurato, ottuso di individualità e votato a morte, orgoglioso e angosciato della propria carne; e va oltre verso il comunitario e l'intersoggettivo, il comunicabile e l'espressivo, fino a riconoscersi in questo compito e ad assumerlo deliberatamente come missione trasformativa dell'uomo e della società e della natura»⁴⁵.

Ma a questo punto, chiarito sufficientemente il significato e la portata del termine "presenza" ed "ethos del trascendimento" come "vitalità umana", resta da comprendere, per spiegare il concetto di *conflitto fondamentale*, la concreta consistenza di quell'"annientamento" che ad essa presenza si contrappone, generando la "crisi".

Ci sono due tentativi nel pensiero di De Martino per rispondere a questo fondamentale dilemma: in un caso la risposta è esplicita e precisa, nell'altro è più latente ed incompiuta.

In polemica con la metafisica esistenzialista, egli afferma:

1. «Il nulla, il non essere in senso assoluto non esiste (...) C'è sempre qualcosa (...) l'essere»⁴⁶.

2. [Ma] «(...) se ci fosse solo l'essere non mai l'azione potrebbe attraversarlo e farlo divenire: l'unica azione sarebbe la ripetizione dello stesso, cioè, appunto, la non azione, il meccanico»⁴⁷.

3. [Di conseguenza, affermata la indispensabilità di un non essere, esso è individuato come] «un momento polemico della dialettica culturale; (...) il non essere può essere il non essere di qualche potenza nella sua ideale purezza, la confusione di due o più potenze operative»⁴⁸. «Il non essere nasce solo dalla polemica dei distinti, dall'urto dei valori: è la distinzione che fa non essere l'essere nel senso relativo e polemico che si è detto. La radice però della distinzione è la presenza»⁴⁹.

Risulta chiaro, dunque, in queste proposizioni, che per De Martino non esiste un non essere come annientamento della presenza che sussiste con la stessa dignità ontologica di quel "principio antropologico fondamentale" che è rappresentato dall'"ethos del trascendimento"; non esiste cioè una "dimensione annullante" che si contrappone alla "vitalità umana" se non come «incompletezza» di «qualche potenza nella sua ideale purezza»; o come "conflitto dialettico" fra valori distinti, sì, ma sempre radicati nell'unicità del principio della presenza come loro unica scaturigine.

45. *Op. cit.*, p. 682, n. 397.

46. *Op. cit.*, p. 658, n. 368.

47. *Op. cit.*, p. 658, n. 369.

48. *Op. cit.*, p. 657, n. 366.

49. *Op. cit.*, p. 658, n. 369.

È possibile vedere qui l'effetto, probabilmente, di qualche residuo del debito contratto a suo tempo da De Martino nei confronti dell'idealismo che traspare anche nell'uso dei termini impiegati («polemica dei distinti», «vitalità cruda e verde»).

La ricerca demartiniana resterebbe qui impigliata

«(...) al di dentro di un non mai pienamente rinnegato idealismo (...) [in fondo] mantenendo un certo grado di "fedeltà" al kantiano principio trascendentale di un'autocoscienza presupposta, come centro unitario, alla stessa esperienza storica umana, supporto di ogni successiva forma di idealismo»⁵⁰.

Manca, qui, la radicalità necessaria a proporre una contrapposizione fondamentale "alla vitalità umana" come "presenza-ethos". Per mancanza di intuizione e di scoperta, non le viene contrapposta una uguale e contraria "dimensione di annientamento che non sia, certo, *propensione metafisica di un ipostatizzato nulla oltre-umano; ma che abbia tutta la concretezza di un principio dell'anti-vitalità umana*", cioè di una «pulsione umana di annullamento»⁵¹.

8. Il mancato approdo alla scoperta

Eppure a questo conseguimento la ricerca appassionata del filosofo stava per approdare.

Ciò è testimoniato dall'esistenza, in De Martino, di un'altra direzione nell'approccio al problema, muovendosi nell'ambito specifico della psicopatologia, che era, in effetti, il *terreno giusto* su cui indagare per trovare la soluzione.

Egli ha proceduto infatti, in alcune "annotazioni" che fanno parte de *La fine del mondo*, ad un'accurata descrizione ed analisi dei "primäre Wahnerlebnisse", vissuti deliranti primari, facendo riferimento all'opera fondamentale di Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*⁵². Partendo dalla capitale notazione jaspersiana che «*der Wahn ist ein Urphänomen*», De Martino sottolinea:

«Il delirio in ogni tempo fu considerato il fenomeno fondamentale della follia, per quanto poi non sia facile circoscrivere il concetto di delirio»⁵³.

50. F. Battistrada, *Ernesto De Martino*, cit., p. 121.

51. M. Fagioli, *Istituto di morte e conoscenza*, Nuove Edizioni Romane, Roma 1991 (1972).

52. K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, Springer Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg, I (1913). Trad. it.: *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma 1964. L'edizione tedesca è quella cui fa riferimento De Martino.

53. E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 19, n. 14.

Ma forse proprio per le "limitazioni" a cui abbiamo accennato, l'acutissima analisi, che sembra, a tratti, sporgersi sull'orlo dell'intuizione di una scoperta, rimane impelagata nel descrittivismo fenomenologico. Rispettoso ancora troppo delle distinzioni... categoriali, non spezza la barriera fra psicopatologia fenomenologica e concreta realtà dell'inconscio, non giungendo così a risolvere il dilemma per mancanza di un corto-circuito geniale, che gli avrebbe consentito di cogliere il nesso tra "primäre Wahrnehmisse" e "dimensione di annientamento".

Tale nesso si rende visibile solo quando si intuisce e si scopre l'esistenza di una "pulsione umana di fare il nulla", pulsione in cui si esprime l'istinto di morte umano, come investimento annullante la realtà; scoperta, e relativa teorizzazione della scoperta stessa, che supera creativamente sia le proposizioni del puro descrittivismo della psicopatologia fenomenologica relative al delirio, inteso come fenomeno fondamentale della follia; sia le formulazioni astratte della metafisica bio-materialistica freudiana, riguardanti un'imprecisata istintualità di morte, prevalentemente identificata con un'imprecisabile "aggressività" originaria nell'essere.

È questo il senso dell'intervento di Luigi Antonello Armando, in una sua recente opera, in cui viene messo in luce che

«(...) Ernesto De Martino, nel suo monumentale e ingrato lavoro su *La fine del mondo*, si curava sul problema del cambiamento, senza essere premiato dalla luce di una risposta, sfuggendogli quella dimensione dell'istinto di morte che la presenza deve attraversare per acquisire significato»⁵⁴.

Questa interpretazione si fonda sulla conoscenza del metodo e delle scoperte di uno psichiatra e psicoanalista italiano, Massimo Fagioli, che, a partire dall'opera *Istinto di morte e conoscenza*, ha formulato la teorizzazione dell'istinto di morte come espressione di una pulsione di annullamento nei confronti della realtà; pulsione che si estrinseca nell'ambito di una fantasia specifica definita «fantasia di sparizione»⁵⁵. Questa teorizzazione psicodinamica permette una interpretazione più concreta, per così dire una "reinvenzione" della dinamica psichica soggiacente alla fenomenologia della "crisi della presenza".

La dinamica teorizzata da Massimo Fagioli spiega come spesso, nei confronti di aspetti della realtà "nuovi", "imprevisti", "sconosciuti", che richiederebbero, da parte del soggetto, un processo, una capacità di cambiare i sistemi di rapporto, la capacità, cioè, di compiere la cosiddetta *Überstieg*, insorga, nel soggetto, invece, la pulsione di annullamento.

54. L.A. Armando, *Storia della psicoanalisi in Italia dal 1971 al 1988*, Nuove Edizioni Romane, Roma 1989, p. 40.

55. M. Fagioli, *Istinto di morte*, cit.

Si realizza, così, un particolare fenomeno, una particolare modalità di relazione con l'oggetto/realtà, definibile come "percezione delirante". La ricerca di M. Fagioli è iniziata⁵⁶ con alcuni articoli del 1962-63, svolgendo un percorso che si è sviluppato ed approfondito proprio a partire dallo studio del fenomeno della "percezione delirante" e della relativa interpretazione.

Tale fenomeno è caratterizzato da un aspetto, fondamentale, per il quale avviene un atto (psichico) che investe in modo immediato un oggetto; atto denominato, appunto, da Fagioli, nel 1962, "percezione delirante", la cui comprensione si approfondisce, a partire dal 1964, nella teorizzazione della «fantasia di sparizione». Un secondo aspetto costitutivo, legato alla radice di questo fenomeno, è rappresentato da quelli che, già nel 1962, vennero designati come "significati secondari". Si tratta di significati che, appropriati se legati ad un altro oggetto, vengono invece legati in modo del tutto arbitrario all'oggetto della percezione delirante.

La loro funzione è quella di "rendere sopportabile" l'impossibilità di conoscenza determinata dalla "percezione delirante".

La dinamica si svolge secondo questi passaggi:

1. Apparizione di una realtà o di un aspetto della realtà che richiederebbe una capacità, da parte del soggetto (o anche di una collettività), di cambiare i sistemi di rapporto, di orientamento, di giudizio: cioè la capacità di effettuare la *Überstieg*;
2. manifestarsi di un atto psichico, di una pulsione che annulla l'esistenza dell'oggetto (pulsione di annullamento-fantasia di sparizione);
3. impossibilità, da parte del soggetto, di sopportare "l'impossibilità di conoscenza della realtà" determinata dalla fantasia di sparizione;
4. comparsa di "significati secondari", caratterizzati dal fatto di rendere arbitrariamente "riconoscibile" la realtà-oggetto che la «fantasia di sparizione» aveva reso inconoscibile;
5. tali "significati secondari", appropriati se legati ad un primo e diverso oggetto, divengono non appropriati nel loro essere applicati ad una "realtà seconda" al solo fine di tentare di colmare "l'impossibilità di conoscenza".

Questa teorizzazione, originariamente derivante dall'esperienza psicopatologica-clinica, ci appare un superamento sia della proposta teorica di Freud sul "perturbante"⁵⁷, che della concettualizzazione della "crisi della presenza" di De Martino. Qui il "perturbante" non è più in rap-

56. Come mostra L.A. Armando, *op. cit.*, p. 12.

57. S. Freud, *Opere*, Boringhieri, Torino 1919, vol. IX, pp. 81-114.

porto con l'emergenza di un contenuto rimosso; ma è il derivato di un "processo di alterazione" nel rapporto con la realtà, causato, primariamente, da una specifica pulsione umana, da M. Fagioli originariamente individuata.

La "crisi della presenza" demartiniana è indubbiamente più attinente, peraltro, come concettualizzazione, alle proposizioni specifiche del discorso di M. Fagioli⁵⁸. Ad esempio, potrebbe certamente stabilirsi un nesso di equivalenza tra la "fragilità" della presenza nei primitivi ed il fenomeno dell'incapacità di compiere l'*Überstieg* da parte di ogni Io umano insufficientemente sviluppato. Ma sono, appunto, le assenze, in De Martino, della scoperta della pulsione umana di annullamento come espressione dell'istinto di morte e del connesso concetto di nascita dell'Io umano («l'inconscio mare calmo»)⁵⁹, gli "anelli mancanti" alla proposizione della "crisi della presenza" per farla uscire da quella indeterminata che cela, come abbiamo detto, un latente residuo di idealismo.

9. La scienza della realtà psichica

Se questa è l'essenziale distanza e differenza che rende, di fatto, astratto anche un discorso serio e complesso quale è quello dello studioso napoletano, è comunque certo che fondamentali aspetti metodologici del pensiero demartiniano hanno una curvatura parallela, attinente e pertinente, nei confronti della «scienza della realtà psichica» di M. Fagioli⁶⁰. In ambedue i discorsi, la dialettica storica non è scissa dalla dimensione di scienza e di ricerca, ma, anzi, è essenziale paradigma ed asse portante della teorizzazione e della prassi. In particolare, teniamo a sottolineare che sia l'aspetto teorico che la prassi dell'"analisi collettiva" di M. Fagioli comprendono la dimensione dello storicizzare come propria componente essenziale; com'è, ad esempio, evidenziato da questa frase del libro *Bambino, donna e trasformazione dell'uomo*:

«(...) non c'è scelta. O ci si confronta con la propria realtà privata, legandola sempre con la realtà sociale, culturale e storica o l'analisi fallisce»⁶¹.

Inoltre la psicoanalisi di M. Fagioli come «scienza della realtà psichica» si caratterizza per un profondo parallelismo con quello che abbiamo

58. R. Altamura, *I paradigmi di Ernesto De Martino e la "Scienza della realtà psichica" di M. Fagioli*, in "Il sogno della Farfalla", n. 3/92, Milano.

59. M. Fagioli, *Istinto di morte*, cit.

60. M. Fagioli, *Bambino, donna e trasformazione dell'uomo*, Nuove Edizioni Romane, Roma 1980.

61. *Op. cit.*, p. 74.

designato "il programma di ricerca" di De Martino; nel senso che propone, anch'essa,

«una ragione più ampia ed efficace della ragione tradizionale dell'Occidente ed un rifiuto radicale di ogni irrazionalismo variamente abdicante, di ogni relativismo senza prospettiva, di ogni neutralismo che tradisce la morte di ogni capacità di scelta e della stessa volontà di storia»⁶².

Il tentativo di De Martino, nonostante queste validissime premesse, risulta purtuttavia inadeguato a proporre sbocchi positivi alla "crisi" del singolo e della collettività: non riesce, cioè, ad immaginare ed intuire quelle dimensioni relative alla «concettualizzazione pratica dell'essere»⁶³, caratterizzanti la ricerca e la prassi di M. Fagioli, che permettono, all'essere stesso, di fuoriuscire sia dal quadro concettuale dell'esistenzialismo che, più in generale,

«(...) da ogni tradizione di incarnazione dell'idea, per protendersi verso la ricerca di realizzazione dell'essere»⁶⁴.

Abbiamo così evidenziato aspetti essenziali del pensiero demartiniano, anche tenendo conto di quei limiti che lo contraddistinguono, se lo rileggiamo alla luce di una ricerca successiva, quella di Massimo Fagioli appunto, che, muovendosi su percorsi paralleli, ne ha superato il principale punto di arresto.

La mancata scoperta del metodo dello "scontro-interpretazione"⁶⁵ come superamento di ogni residuo delle "scoperte di Kant" dell'"Io trascendentale" e della "deduzione trascendentale"⁶⁶ fa sì che sfugga a De Martino come il

«nuovo, l'essere diventa significante solo attraverso lo scontro con la percezione delirante»⁶⁷.

10. Il "confronto-separazione" con le psicoanalisi tradizionali

Questi limiti, tuttavia, non impediscono a De Martino un'inusuale capacità critica di "confronto-separazione" in rapporto alle proposizioni delle psicoanalisi tradizionali.

62. E. De Martino, *Furore, simbolo, valore*, cit., p. 70.

63. L.A. Armando, *Storia della psicoanalisi*, cit., p. 31.

64. *Op. cit.*, p. 42.

65. *Op. cit.*, p. 43.

66. *Op. cit.*, p. 68.

67. *Op. cit.*, p. 43.

De Martino fu realmente, in relazione alla presa in considerazione delle conoscenze psicoanalitico-psichiatriche, un anticipatore nell'ambito culturale italiano ed europeo.

Come sottolinea Clara Gallini nella sua "Introduzione" all'opera postuma di De Martino *La fine del mondo*,

«(...) valgono per lui, psichiatria e psicoanalisi, in quanto strumenti fondamentali per la comprensione delle modalità soggettive (individuali e collettive, a seconda dei casi) della crisi esistenziale: la psicoanalisi servirà anche da strumento accessorio per lo studio dell'origine e dell'efficacia psico-sociale del simbolismo mitico-rituale»⁶⁸.

Ma, possiamo chiederci, quale psichiatria e, più particolarmente, quale psicoanalisi?

Coerentemente a quello che abbiamo definito il suo "programma di ricerca", la metodologia storico-critica ha sempre condotto De Martino al rifiuto degli approcci irrazionalistici e relativistici.

Rispetto all'irrazionalismo ha così evitato ogni rischio di percorrere la strada junghiana nello studio del mito e del rito. La sua perspicacia critica gli ha permesso di individuare, nel postulato junghiano degli archetipi, una strada morta e senza sbocco. E questo appare oggi tanto più notevole, in quanto (ma solo di recente) perfino studiosi di matrice junghiana giungono alla conclusione che l'ipotesi archetipica è da considerare come sicuramente la componente più incongrua e più morta delle formulazioni di Jung⁶⁹. E sarebbe anche interessante (ma ovviamente è impossibile farlo in questo scritto) sviluppare ulteriormente, sulla linea della demartiniana denuncia degli «smarrimenti di un relativismo senza prospettive», una critica radicale dell'attuale tentativo di "recupero" e di "rilancio" della "psicologia analitica" junghiana, in chiave di assolutizzazione di un relativismo metodologico di taglio ermeneutico⁷⁰.

68. C. Gallini, "Introduzione" a E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., LXIV.

69. M. Trevis, *Per uno junghismo critico*, Bompiani, Milano 1987; L. Aversa, *Interpretazione e individuazione, progetto ermeneutico per la psicologia analitica*, Borla, Roma 1987.

70. AA.VV., *Jung: la tensione del simbolo*, in "Aut-Aut" n. 229-230, 1989. Mentre questo libro è in corso di pubblicazione esce, di C. Tullio-Altan, *Soggetto, simbolo, valore. Per un'ermeneutica antropologica*, Feltrinelli, Milano 1992, in cui il pensiero di De Martino è interpretato utilizzando prevalentemente le teorizzazioni ermeneutiche dei neo-junghiani. Su questo tema mi riprometto un'ampia risposta critica in altra sede. In merito a personali precedenti critiche nei confronti del pensiero di Jung si veda: R. Altamura, *La psicologia analitica fra ideologia e prassi*, in "Rivista di psicologia analitica" 1, 1974 (ripreso in F. Livorsi, *Psiche e storia*, Vallecchi, Firenze 1991 e anche in *Trattato di Psicologia Analitica*, vol. I, U.T.E.T., Torino 1992, p. 467 e p. 468); *Freud e/o Jung e/o?* *Contributi alla critica dell'ingenuità*, in "Giornale storico di psicologia dinamica" 1, 1977; *Nuova psicoanalisi scopre l'io originario. l'alternativa c'è ma non è Jung*, in "Lotta continua", 11.8.1978.

Ma è specificamente in relazione al pensiero di Freud che si è estrinsecato il rapporto più determinante di De Martino, rispetto alle teorizzazioni psicoanalitiche. Ed anche in questo caso non cade in facili accettazioni; e rispetto alle suggestioni del freudismo "ortodosso" applicato alle scienze umane ed antropologiche (come quello di Géza Roheim, Ernst Jones ed altri) viene reso immune, grazie alla coerenza con la propria metodologia storico-critica, rispetto ad ogni assunzione di primarietà dell'assioma del complesso di Edipo.

Come riconosce un autore di attuale appartenenza freudiana, la posizione di De Martino, rispetto alla dimensione psicoanalitica, è nettamente diversa da quella di Freud.

Scriva infatti Giovanni Jervis che, com'è noto, di De Martino fu, nel passato, collaboratore:

«La differenza consiste nel fatto che Freud è consapevole del latente contenuto di nevrosi di ogni forma di cultura, ma tende a considerare il conflitto nevrotico di base e lo stesso disagio umano come legati a fatti perenni metaculturali. Il gioco del roccetto del bambino (in *Al di là del principio del piacere*) viene esaminato da Freud nel suo aspetto di fallimento più che in quello di successo. Mentre in De Martino esistono le premesse, non sviluppate, per un esame più complesso e pertinente del rapporto fra nevrosi e cultura. L'accedere stesso della nevrosi, ed il suo piegarsi alle forme storiche del vivere, si giocano fin dall'inizio ed in seguito si sviluppano in una dialettica complessa ed affascinante di storizzazione e di destorificazione, di ricerca di concretezza e di rifugio nella ripetizione, di riscatto nell'orizzonte simbolico e di imprigionamento nella coazione a ripetere»⁷¹.

11. Dall'ormai lontano 1963... oltre Freud ed «il pensiero vigile e desto»

A partire da questa impostazione è ben comprensibile che nello scritto del 1963 intitolato *Emologia e storiografia religiosa nell'opera di Freud*, qui ripubblicato, emerga la spregiudicata "modernità critica" del pensatore in rapporto alla presentazione di un'opera già circonfusa dall'alone sacro del "culto" quale la narrazione della "leggenda psicoanalitica"⁷² "ufficiata" dal "biografo ufficiale", nonché "fedele discepolo", Ernst Jones nella sua celebre biografia di Freud⁷³.

De Martino ha buon gioco nel denunciare, nell'opera di Jones,

«(...) l'esaltazione acritica che è un po' diffusa in tutte le pagine di questa bio-

71. G. Jervis, *Alcune intuizioni psicologiche*, in "La ricerca folklorica", 13, 1986, pp. 66-67.

72. F.J. Sulloway, *Freud biologo della psiche*, Feltrinelli, Milano 1982.

73. E. Jones, *Vita ed opere di Freud*, Il Saggiatore, Milano 1962.

grafia, il rischio di acritiche adesioni (...) a cui predispongono certe angustie di seguaci e di discepoli del freudismo»

nonché «i non lievi difetti» che presenta. Per di più, ritiene De Martino,

«(...) i contributi diretti di Freud nel campo della etnologia e della storiografia religiosa, da *Atti ossessivi e pratiche religiose* (1907); *La storia del diavolo* (1909); *Grande è la Diana di Efeso* (1912); *Totem e tabù* (1912); *Il futuro di un'illusione* (1927); *Mosè e il Monoismo* (1939). [Sono] tutti più o meno contestabili nei risultati, anche se, in questo scritto, non [ho] il tempo e l'opportunità per fornire la dimostrazione di tale contestabilità».

L'opera di Freud viene valorizzata nei limiti significativi di avere avuto il merito di introdurre l'istanza storiografica nella psichiatria, «cercando di guadagnare alla ragione storica anche quelle malattie dell'anima» che, nella feticizzazione naturalistica, erano da comprendere soltanto in quanto riducibili a «malattie del corpo»⁷⁴.

Ma l'opera di Freud, in rapporto all'etnologia ed alla storiografia religiosa, presenta «limiti precisi» alla luce di tre istanze critiche:

1. Non storicizza i modelli eurocentrici dei disturbi mentali, che risultano aprioristici, validi per tutte le epoche;
2. le interpretazioni freudiane nello studio delle società extraeuropee si basano su modelli interpretativi che non sono stati rimessi in causa e verificati concretamente sul campo;
3. Freud propone riduttivistiche identificazioni fra «simbolismi mitico-rituali» e nevrosi, come quando afferma che la nevrosi ossessiva è «la contropartita della religione», e cioè una «religione individuale», mentre la religione potrebbe essere considerata una nevrosi ossessiva universale.

In questo «riduttivismo naturalistico» si rivela

«(...) il limite di Freud (...) nella insufficiente elaborazione del problema dell'orizzonte simbolico come mediatore del passaggio dalla crisi alla valorizzazione».

Ma la parte più affascinante, innovativa ed attualissima dell'articolo è la proposta di effettuare una sorta, per così dire, di «rovesciamento», facendo una

«(...) comparazione fra istituto psicoanalitico e istituti religiosi mitico-rituali (...) sottoponendo alla valutazione storico-comparativa il condizionamento culturale

74. Cfr. anche R. Butts, *Sogno e ragione in Kant*, Nuove Edizioni Romane, Roma 1992.

le, la genesi, la struttura e la funzione dell'istituto psicoanalitico [stesso] (o di altre tecniche psicoterapeutiche per entro la civiltà moderna)».

Al di là dei parallelismi più o meno evidenti, ambedue gli istituti, dice De Martino,

«(...) si configurano come dispositivi di reintegrazione terapeutica rispetto a crisi in atto e di reintegrazione profilattica a crisi possibili».

E l'argomentazione demartiniana raggiunge un altro «vertice» di capacità di indagine allorché propone la considerazione che l'istituto psicoanalitico è nato dalla disarticolazione dell'istituto mitico-rituale per entro il formarsi della civiltà moderna. E questa avvenne, aggiunge,

«(...) quando particolarmente in Francia, nel '600, nella stessa epoca in cui Cartesio poneva come criterio di certezza il pensiero vigile e desto, divampava in Europa l'insurrezione satanica, si moltiplicavano i processi contro le «streghe» ed episodi come quello della possessione diabolica delle Orsoline di Loudun diventarono il centro di aspre polemiche (...). L'eco di quelle lotte che accompagnarono il sorgere del razionalismo cartesiano e che si protrassero nella stessa epoca illuministica si ripropose in epoca positivista (...) in una nuova forma, cioè con la fondazione della psichiatria da parte della scuola della Salpêtrière (...). Tutto ciò mostra l'esigenza storico-culturale di ricollegare l'istituto della psicoanalisi alle fondamentali alternative che furono esperite nell'epoca del razionalismo cartesiano, dei processi contro le streghe, dei clamorosi episodi di possessione e delle guerre di religione».

Per comprendere con sufficiente orizzonte le proposizioni demartiniane relative a questo articolo su Freud, ma anche più ampiamente rispetto alle teorizzazioni psicoanalitiche e, segnatamente, psicopatologiche, è necessario aggiungere qualcosa di essenziale.

Si tratta di porre estrema attenzione alle formulazioni particolarmente concentrate nel settore sottotitolato «Normalità e anormalità» dell'opera postuma *La fine del mondo*.

Qui, con un'altra affermazione di fondamentale portata metodologica per la comprensione del suo pensiero, stigmatizza

«(...) la irrelata cesura di competenze, di metodi e di fini fra psicopatologo e storiografo (...) [che conduce a trascurare] (...) il rapporto dialettico fra sanità e malattia mentale (...) [mentre] la distinzione fra sanità e malattia, la lotta della sanità contro la malattia, la vicenda dell'ammalarsi e del guarire (...) concerne l'uomo in generale; anzi è inerente alla cultura umana come tale e investe tutti i suoi prodotti storici. Se la cultura è lotta contro la crisi radicale dell'umano - cioè contro l'ammalarsi della mente - come potrà lo storico ricostruire la vita culturale prescindendo dal significato che di volta in volta assume questa lotta e come po-

trà lo psicopatologo comprendere i suoi malati senza una presa di coscienza sistematica della norma culturale e della sua storia?⁷⁵.

Dunque emerge, sempre nel quadro concettuale che abbiamo designato come *conflitto fondamentale*, un'ancora più esplicita indicazione del senso profondo del "dramma" in cui l'umano consiste.

Qui la filosofia demartiniana ci appare in tutta chiarezza nel suo esposito proporsi e delinearsi con le modalità di una "teoria della cultura" come "forma di lotta", vero e proprio "storicismo polemico", e/o "antropologia polemica".

La deontologia intrinseca a questo "storicismo polemico trasgressivamente ibridato", il "doverci-essere" che lo informa, entra in una sostanziale contrapposizione con il significato delle derivazioni del *Dasein* heideggeriano, come "Esser-ci". E, di conseguenza, viene a rileggere in modo estremamente critico, secondo la modalità del metodo del "confronto-separazione", anche le asserzioni della *Daseinanalyse* di Ludwig Binswanger e della psicopatologia fenomenologica in genere.

Esplicitiamo questi nessi in modo più disteso.

La cultura, per De Martino, «è lotta contro la crisi radicale dell'umano», cioè «contro l'ammalarsi della mente».

Diviene essenziale, allora, definire ciò che è sano e ciò che è malato, la differenza, appunto, tra "normalità e anormalità".

È essenziale, per la sua ricerca, evitare quella

«(...) catena di conseguenze negative che potrebbero venire ad aprirsi sul piano della nozione storicistica di cultura, nel caso che il punto di partenza dovesse restare inquinato dalla cattiva soluzione di una pregiudiziale fondamentale come quella riguardante l'alternativa "salute-malattia"»,

come scrive Placido Cherchi in un saggio, fondamentale per questa tematica, in cui ha analizzato la dialettica del rapporto De Martino-Binswanger⁷⁶.

Rimandando alla lettura del saggio la complessa disamina di questo essenziale nodo problematico, possiamo qui puntualizzarne solo i termini principali. Scrive De Martino:

«Assumendo il "*Dasein*" heideggeriano come presenza che è "*Sein-können*" e "*Gewesen-sein*", la "*Daseinanalyse*" (o antropoanalisi di L. Binswanger) intende essere l'analisi dei modi di questo "*Dasein*" "indipendentemente dalla

75. E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 168, nn. 78-99 e 78-93; e p. 192, n. 98 (cor-sivo mio).

76. P. Cherchi, "*Daseinanalyse*" ed "*ethos del trascendimento*": contributo all'analisi del rapporto De Martino-Binswanger, in "Storia, antropologia e scienze del linguaggio", 2-3, 1989, p. 190.

considerazione che si tratti della presenza di un sano o di un malato". Così l'"*in-der-Welt-sein*" della presenza è analizzato nelle sue diverse modalità psicopatologiche, cioè nei "mondi" degli psicotici (per esempio il mondo dello schizofrenico) poiché il malato di mente, in quanto uomo, "non può non progettarci in un mondo" e resta quindi "un essere *weltbildend*". Ora è da osservarsi che, per questa via, si riesce senza dubbio a ricavare dall'analisi del materiale clinico a disposizione il mondo dello psicotico, ma la struttura che si ottiene o confonde in sé anche il mondo del primitivo, del mistico, del religioso, del mago e del poeta (o magari del fanciullo) e allora non si comprende l'utilità del quadro che si ottiene: la possibilità umana che ne risulta è del tutto indeterminata se accomuna sani e malati, uomini religiosi e fanciulli, sciamani e poeti. Oppure l'analisi si volge a sottolineare le differenze fra il mondo dei sani e quello dei malati, dei mistici e dei bambini, ecc., e allora le manca il criterio della distinzione, o dovrà prenderlo a prestito altrove, o si lascerà andare ad affermazioni gratuite e banali sulle differenze».

E prosegue:

«Certe modalità della vita culturale umana (...) sono effettivamente "mondi" in cui la comunicazione intersoggettiva e l'opera dell'uomo in società hanno avuto luogo - tanto è vero che quelle civiltà sono esistite - (...) [invece] il "mondo" dell'alienazione presenta caratteri di non essere compatibile con nessuna vita culturale, e di segnare il crollo della stessa cultura come possibilità. Ciò vale per qualsiasi civiltà e per qualsiasi epoca, che hanno, tutte, i loro malati e che tutte combattono a loro modo contro i rischi di un esperire che si viene privatizzando all'infinito e che impedisce la comunicazione. In altri termini se l'eserci-nel-mondo costituisce la norma della presenza, la condizione del suo emergere e del suo impegnarsi sempre di nuovo nel processo di presentificazione, come potrà chiamarsi ancora "mondo" quello della presenza che rischia di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile?».

E, ancora

«(...) la pretesa di Binswanger di fare del "malato" un "*weltbildend*" e di leggere nella sua psicosi una modalità dell'"*in-der-Welt-sein*", si scontra con una contraddizione in termini rispetto a ciò che deve intendersi per "mondo". Fino a che punto si può parlare di "mondo" nel delirio? Non è, il "mondo delirante", la negazione più radicale di quel tessuto culturale entro cui si costituisce la stessa nozione fenomenologica di mondo?».

Che il delirio possa produrre un "mondo" o

«(...) che i "mondi" possano essere deliranti è un errore di interpretazione che ingenera molteplici equivoci [in quanto] il mondo delirante ha proprio il carattere di non essere un mondo, cioè di nascere da una fondamentale esperienza di demondanizzazione e di depresentificazione: il "mondo delirante" è delirante proprio perché manca della comunicabilità culturale, perché isola il rischio, o di-

sarticola la dialettica rischio-reintegrazione. Esso resta definito dal senso della sua dinamica, che è recessiva: dal pubblico al privato, e via via sempre più al privato, sino al silenzio totale e all'inconscio radicale»⁷⁷.

Alla luce delle fondamentali asserzioni demartiniane possiamo così concludere:

1. Nella pretesa della "antropoanalisi" di Binswanger e della psicopatologia fenomenologica di abolire i limiti fra "malattia" e "salute", in una

«(...) irrelata "coincidenza oppositorum" ... in un mondo nel quale la "crisi d'orizzonte" che affligge la civiltà è soprattutto data dalla caduta storica della "distinzione", parlare a favore di una coincidenza degli opposti significa parlare a favore di ciò che insidia i fondamenti della cultura e aprire il varco al nulla»⁷⁸.

2. Anche in questo caso si ha netta la percezione dell'avvicinarsi di De Martino (specie in relazione alle sue considerazioni sul "delirio" come "non essere nel mondo") ad una dimensione di scoperta a cui tuttavia non approda.

3. Questa denuncia teorica demartiniana dei rischi intrinseci alla confusione fra "normalità" e "anormalità", fra "sanità" e "malattia mentale" (confusione presente in molte proposizioni del "movimento" derivato in Italia dall'opera di Franco Basaglia) avrebbe, se tenuta presente, evitato, forse, alcune conseguenze negative, nelle teorie e nelle pratiche, che, col passare degli anni, sono venute sempre più alla luce»⁷⁹.

77. E. De Martino, *op. cit.*, p. 168, 170 e 172.

78. P. Cherchi, *op. cit.*, p. 190 ss. Su Binswanger cfr. M. Fagioli, *Bambino donna e trasformazione dell'uomo*, Nuove Edizioni Romane, Roma 1980, p. 30 e 34.

79. Peraltro questa consapevolezza critica nel campo della riforma psichiatrica, era stata in alcuni ben presente, seppur minoritaria, se già nel 1969, in un importante convegno promosso dall'Istituto Gramsci sul tema "Psicologia, psichiatria e rapporti di potere" (i cui Atti sono stati pubblicati nel 1974 dagli Editori Riuniti) nel suo intervento Bruno Cernigliani così si esprimeva, rispetto alla metodologia basagliana della "messa tra parentesi della malattia mentale":

«La cura è una necessità materiale... la via pratica reale, del malato mentale, l'unica per il momento passa per il recupero della condizione di uomo sano [corsivo mio] ... La "lotta contro il sistema" intesa in senso politico concreto e non come fatto metafisico, è lotta di uomini "sani" ... Non è possibile evadere il problema "scientifico", in ciascun campo, rinviando ad un momento "successivo" a quello ideologico... Il problema scientifico della malattia mentale, non può essere rescisso via da quello ideologico. Non è possibile concentrare il proprio attacco contro il concetto di "comportamento delirante" e quello di "norma" da cui dipende, quasi che "negare" l'elemento repressivo di classe che lo pervade permettesse di togliere realtà all'elemento centrale: nell'illusione che in quelle categorie si realizzi unicamente un arbitrio ideologico totale, assoluto. Nessun arbitrio ideologico avrebbe mai potuto porre in essere la malattia in quanto malattia, in realtà, e i "goriziani" lo avvertono (anche se contraddittoriamente si sforzano di sbarazzarsi in un modo o nell'altro di essa).

Ciò spiega, se bisogna ve n'è, com'è che per il malato mentale essere curato è una necessità reale (cioè la "sanità" è un fine reale, un bisogno primario) e per lo psichiatra un

Riguardo a questi argomenti in cui è pregiudiziale la confusione della "cultura dominante" (anche di ... "sinistra"), sono illuminanti le pagine di Massimo Fagioli, in cui lo studioso propone alla critica ed alla ricerca, in piena assonanza con le proposizioni di De Martino, una "apertura di orizzonti" attraverso la quale

«(...) Binswanger, come Freud ed altri vanno visti inseriti in un contesto e in una dinamica socio-culturale ben più ampia»⁸⁰;

e, al contempo, condanna

«(...) l'orrenda costruzione freudiana di una perversione umana originale, fondamentale, ineluttabile (...) per cui gli uomini sarebbero soltanto ed esclusivamente per la distruzione; vanno quindi dominati, controllati, sottomessi all'obbedienza della mente, della ragione (...) di una ragione di qualcuno più dominante degli altri»⁸¹.

Inoltre, più specificamente, in rapporto al nucleo teorico essenziale della costruzione di Binswanger, denuncia

«(...) la maleficissima astuzia di configurare una "diversità" nella stupidità, nella violenza, nella pazzia umana [che] confonde l'uomo e gli annulla la possibilità di cercare e trovare un reale diverso, un nuovo, nei riguardi del quale fare una realizzazione più umana di prima. Proporre il negativo umano che, per quanto controllato e rimosso c'è sempre stato nella società umana, come diverso e nuovo, significa accicare e terrorizzare l'uomo e porlo in una situazione di non fare mai nessuna ricerca. Ed è interessante che questa faccenda del pazzo come semplice "diverso" o addirittura come forma di esistenza e di libertà, è attuale in tanta antipsichiatria»⁸².

problema non eludibile il curarlo. Anche sotto il profilo politico, appare chiaro che il "recupero alla normalità" del malato è una necessità: perché quella "normalità" che lo psichiatra ("sano") può prendersi il lusso di "contestare" o "negare", come suol dirsi, "globalmente", rappresenta per il malato un livello di minor disgrazia da recuperare, una parte della condizione materiale da cui solo può partire anche per *lottare contro* [corsivo mio] di essa. Il principio metodologico dei "goriziani", che abbiamo criticato sotto la denominazione di "contrapposizione riduttiva di ideologia e scienza" si rivela così legato all'equivoco politico-ideologico per cui si è passati da una lotta di classe contro la società borghese alla cosiddetta contestazione globale del sistema... Ogni possibilità di azione positiva è rinviata ad un futuro atemporale, a un "dopo-il-sistema". La rivoluzione di classe diventa anch'essa un fatto metafisico, una "rottura" prima della quale il sistema c'è e dopo non c'è più» (in AA. VV., *Psicologia, psichiatria e rapporti di potere*, Editori Riuniti, Roma 1971, pp. 244-251).

Così appare evidente come, solamente quattro anni dopo la morte di De Martino, l'esigenza della sua chiarezza teorica su questo tema sarebbe stata, forse, determinante, nel fuoco di polemiche e di prassi in cui, almeno per un lungo periodo, prevalsero, invece, dapprima la confusione e poi quella successiva delusione di cui ancor oggi vengono scontate molte conseguenze negative nel campo delle pratiche psichiatriche e psicoanalitiche.

80. M. Fagioli, *Bambino donna*, cit., p. 30.

81. *Op. cit.*, p. 31.

82. *Op. cit.*, p. 34.

Testi

Religione, marxismo, psicoanalisi

Possiamo così concludere evidenziando come, dall'ormai lontano 1963 (in cui un altro ricercatore stava mettendo le prime basi a scoperte essenziali alla risoluzione di problemi che De Martino si era posto ed aveva prefigurato) ci giunga un messaggio attualissimo che indica quelle dimensioni di critica e di metodo che solo oggi, nel tramonto della cultura psicoanalitica tradizionale e nell'emergere di una concreta "scienza della realtà psichica", assumono il loro pieno significato per il contributo che hanno dato e danno all'inaugurazione di una storia delle conoscenze trasformative dell'uomo e della cultura.

I

Il concetto di religione* (1933)

Se ci immaginiamo per un momento, spettatori imparziali e curiosi, dinanzi alla straordinaria complessità dei fatti specificamente religiosi, può sorgere il dubbio che di essi sia impossibile dare un concetto speculativo, e che la parola "religione" sia un "nome collettivo", una designazione di comodo. Ma poi, resi più attenti e vigili, e tramutatasi la nostra curiosità in interesse, non tarderemo ad accorgerci che, per esserci soffermati dinanzi a fatti specificamente religiosi, e per averli riconosciuti come tali, un concetto della religione, per quanto embrionale e confuso, dovevamo pur averlo: e dal seno stesso del nostro scetticismo sorgerà quell'esigenza del pensiero che così prestamente avevamo creduto di eludere.

La nostra ricerca è dunque legittima: ma quale metodo terremo per condurla a compimento?

Tra le numerose vie che possiamo battere, occorre innanzi tutto escludere quella che mena alle cosiddette definizioni "minime". Sia che si pensi - con grossezza pari a quella del tiranno Critias - che un uomo furbo e scaltro inventò la religione per infrenare le passioni umane, o che il potenziamento dell'individuo o del gruppo fu la ragione per cui furono istituiti culti, miti e chiese; sia che si attribuisca ad un fenomeno celeste la scaturigine di una disposizione religiosa della coscienza umana; sia che si riconosca in un'esperienza rudimentale storicamente circoscritta - quella tabuica, per esempio - il nucleo originale ed essenziale della religiosità: in tutte queste definizioni si è ridotta la religione alla sua "minima" espressione, si è definito quel minimo e ci si è lusingati di avere ottenuto una definizione "minima" della religione tutta: la quale, poi, nelle sue forme più svariate, non è che la complicazione di quel primo nucleo originario e inderivabile.

* Pubblicato nel 1933 sulla rivista "Nuova Italia" diretta da A. Pavolini. n. 4, p. 325 ss. Tratto interamente dalla parte introduttiva della tesi di laurea su *I Gephyrismi Eleusini* discussa a Napoli nel 1932, è la prima pubblicazione di De Martino. [Le note con asterisco sono dei curatori, le altre sono di De Martino].

I

Il concetto di religione* (1933)

Se ci immaginiamo per un momento, spettatori imparziali e curiosi, dinanzi alla straordinaria complessità dei fatti specificamente religiosi, può sorgere il dubbio che di essi sia impossibile dare un concetto speculativo, e che la parola "religione" sia un "nome collettivo", una designazione di comodo. Ma poi, resi più attenti e vigili, e tramutatasi la nostra curiosità in interesse, non tarderemo ad accorgerci che, per esserci soffermati dinanzi a fatti specificamente religiosi, e per averli riconosciuti come tali, un concetto della religione, per quanto embrionale e confuso, dovevamo pur averlo: e dal seno stesso del nostro scetticismo sorgerà quell'esigenza del pensiero che così prestamente avevamo creduto di eludere.

La nostra ricerca è dunque legittima: ma quale metodo terremo per condurla a compimento?

Tra le numerose vie che possiamo battere, occorre innanzi tutto escludere quella che mena alle cosiddette definizioni "minime". Sia che si pensi – con grossezza pari a quella del tiranno Critias – che un uomo furbo e scaltro inventò la religione per infrenare le passioni umane, o che il potenziamento dell'individuo o del gruppo fu la ragione per cui furono istituiti culti, miti e chiese; sia che si attribuisca ad un fenomeno celeste la scaturigine di una disposizione religiosa della coscienza umana; sia che si riconosca in un'esperienza rudimentale storicamente circoscritta – quella tabuica, per esempio – il nucleo originale ed essenziale della religiosità: in tutte queste definizioni si è ridotta la religione alla sua "minima" espressione, si è definito quel minimo e ci si è lusingati di avere ottenuto una definizione "minima" della religione tutta: la quale, poi, nelle sue forme più svariate, non è che la complicazione di quel primo nucleo originario e inderivabile.

* Pubblicato nel 1933 sulla rivista "Nuova Italia" diretta da A. Pavolini. n. 4, p. 325 ss. Tratto interamente dalla parte introduttiva della tesi di laurea su *I Gephyrysmi Eleusini* discussa a Napoli nel 1932, è la prima pubblicazione di De Martino. [Le note con asterisco sono dei curatori, le altre sono di De Martino].

Questo procedimento arbitrario ed empirico rende inintelligibile tutta la storia delle religioni: onde essa appare come una miracolosa complicazione, un'evoluzione, cioè, in cui l'elemento successivo viene aggiunto al precedente dal di fuori e non per intrinseca necessità di sviluppo. Ora l'evoluzionismo, abolendo i vincoli interni che legano nel tempo le fasi di sviluppo, sollecita di queste una spiegazione nello spazio, mercé i metodi in uso nelle scienze naturali.

Se la ricerca di cause sociali o storiche della religione ha dato – e darà sempre – scarsi frutti, non meno feconda vuol sembrare la ricerca delle sue cause psicologiche.

La gioia e la melanconia, la febbre ardente, la estensione del sentimento in una dimensione nuova, queste ed altrettali designazioni non ci spiegano il motivo di quella disposizione eccezionale, ma segnano di questa l'inserzione nella fisi, e quasi la sua corpulenta manifestazione. Si è domandato a ragione: «Dove proviene questo sentimento dinamogeno? È forse l'effetto di una bevanda eccitante?».

Un siffatto procedimento, nelle sue forme più perfette, riesce soltanto ad essere edificativo: il Numinoso ha una singolare capacità rievocativa di un'esperienza religiosa storicamente circostanziata. Si può dire a buon diritto che un'opera come *Il Sacro* appartiene più alla religione in atto che alla filosofia della religione. Se si vuole toccare con mano l'incapacità funzionale delle classi psicologiche (per quanto ricche di religiosa esperienza) ad esser considerate sotto la specie dell'universalità e della necessità, quale esempio più eloquente del «sentimento creaturale riflesso necessario del Numinoso nella consapevolezza di sé?». Noi abbiamo segnalato, in un saggio intorno ai *Gephyrismi Eleusini*, tutta una serie di disposizioni violente verso il Numinoso, in netto contrasto con codesto sentimento creaturale; ed è anzi nostra convinzione, che, nella sfera più propriamente magica, questo accentramento spasmodico di energie sia la regola, e il sentimento creaturale l'eccezione.

Cos'altro è allora il sentimento creaturale se non una classe psicologica particolarmente efficace e comoda per designare l'esperienza di Abramo e di Otto?

Tuttavia, se il filosofo non può trarre alcun vantaggio dalla posizione del problema in questi termini, il sentimento dell'uomo di fede si avvantaggia singolarmente di certi termini esoterici, come «*majestas*» e «*mirum*», e di certe designazioni ermetiche di vissute esperienze religiose, come «la numinosa torre della cattedrale di Ulma», o «la tremenda facciata del duomo di Strasburgo».

Tutte le definizioni della religione fin qui illustrate partono da un dato di fatto e lo dilatano ed esaltano fino ad identificarlo con la religione: impresa vana quant'altra mai. Ma se questo procedimento pecca d'empirismo, il procedimento inverso, del filosofo che giudica i fatti

«dall'alto del suo sistema», può peccare del difetto opposto, cioè d'astrattezza.

Il filosofo sente profondamente solo certi problemi, ma il sistema gli impone un obbligo di euritmia e di completezza. Allora, per quella parte che l'interesse del filosofo difetta, il sistema preme sulla realtà, la semplifica, ne smorza i toni, la coarta infine in uno schema. Siffatto procedimento è ravvisabile in una definizione della religione come «momento dell'oggetto», cioè come misticismo.

Se è vero che la soluzione di un problema è valida quando rende meglio intelligibile la storia ed è falsa quando «la lascia oscura o la infibida o ci salta sopra o la condanna e la nega», falsissima appare la definizione dell'idealismo attuale in quanto salta sopra alla *Weltanschauung* della magia e, in genere, di tutte le cosiddette religioni inferiori. Questa *Weltanschauung*, com'è noto, consiste nel riconoscimento che l'energia impersonale (*mana*, *orenda*, *wakanda*), o i poteri (le presenze efficaci, le potenze semipersonali), possono essere regolate dal soggetto, promosse per quel che giovano e stornate per quel che nuocciono. Nessun sentimento di dipendenza, ma, al più, una certa circospezione nell'impiego di energie cariche di pericolosa sacralità, nessuno slancio mistico, nel senso specifico della parola: nato non è ancora quel nume sovrappotente, personale, che ha in pugno i destini degli uomini, che si propizia, si prega e, infine, si adora nell'intimità della coscienza. Il misticismo è così lontano dalla sfera della magia, che in ogni pratica magica, vista *ab intra*, noi vediamo una insurrezione del soggetto contro qualcosa, un accentramento spasmodico di energie per ridurre questo qualcosa nel dominio della nostra volontà, una giustizia fisica instaurata dal soggetto attraverso un codice di violenza, un ordine naturale morale e rituale insieme, ma che nel rito s'incentra e dal rito procede.

La «simpatia» tra il naturale e l'umano, adombrata nei concetti di *Asha* o *Rita*, non s'intende senza riferirsi a questa particolare *Weltanschauung*. Tutto il mondo della magia è dominato dalla figura del soggetto esaltato e rinvigorito nell'azione (nella pratica magica): disposizione eccezionale che è l'essenza dei riti magici e che si accentua fino a costituire la veste esteriore del rito stesso (Pugne sacre, xenofobia rituale, vivaci dialoghi tra cori di uomini e cori di donne, ingiurie ai duci durante i trionfi, riso rituale, αἰσχρολογία, τωδασμός etc.) Chi ha assistito all'invettiva delle parenti di San Gennaro per estorcere al santo il miracolo, sa bene quanta iracunda passionalità – θυμὸς direbbero i Greci – vi sia nelle loro apostrofi, e come anche nei versetti, che esteriormente suonano di lode e di esaltazione, sia ravvisabile talora – quando siano ascoltati nella *viva vox* di chi li pronuncia – un'intonazione collettiva *sui generis*, che nulla ha di profano, uno strano metro che, nelle frequenti iterazioni, s'illumina tutto di un veemente potere di incantaggio.

ne e di esorcismo. In quest'esperienza specificamente magica dov'è dato di rintracciare quello «smarrimento della propria autonomia di se stesso», quel bisogno «di lasciarsi prendere e reggere e quasi vivere», che sarebbero la radice della religione?

Siamo partiti dai dati di fatto e ci siamo aggirati perennemente tra questi senza possibilità di penetrarli con la luce del pensiero; abbiamo essiccato in certi nostri fantasmi la viva concretezza storica, ed abbiamo rischiato di proclamare il deserto regno di Dio; ci resta tuttavia da battere un'altra via, non l'ultima per fortuna.

Si è detto: la nostra vita religiosa ha qualcosa d'ineffabile, un "più" che non si traduce in concetti; i miti non sono che ideogrammi del sentimento, schematizzazioni del Numinoso. Certe parole pregnanti con le quali la religione ha, in tutti i tempi, espresso i suoi complessi stati d'animo – *sacer*, ἱερός, δεινός – sembrano sfuggire ad ogni razionale definizione. Il sacro sembra includere, nella sua inverosimile vicenda, il puro per eccellenza e l'impuro [*sacer esto*], è venerabile ed esecrando: appena che il pensiero cerca di pensarlo in qualche modo, la sua essenza misteriosa e inaffiggibile svapora, come tocca da un potere maligno, da una virtù dissolvente. La filosofia della religione sistema e rielabora questi stessi termini esoterici, li rende più pregnanti, ci "suggerisce", per via di suggestione e di analogia, un'esperienza religiosa *sub specie aeterni*, l'esperienza che è alla radice di tutte le esperienze. Il "suggerimento" che la filosofia può dare è tutto racchiuso nel contenuto qualitativo del Numinoso:

«Der qualitative Gehalt des Numinosen [an den das Mysteriosum die Form gibt], ist einerseits das schon ausgeführte Moment des abdrängenden Tremendum mit der Majestas. Andererseits aber ist er offenbar zugleich etwas eigentümlich Anziehendes, Bestrickendes, Faszinierendes, das nun mit dem abdrängenden Momente des Tremendum in eine seltsame Kontrast-Harmonie tritt. Diese Kontrast-Harmonie, diese Doppel-charakter des Numinosen ist es, für den die ganze Religions-geschichte zeugt: mindestens von der Stufe der dämonischen Scheu an»*.

I fautori di questa tesi, nemici dichiarati di ogni intellettualismo, sono in realtà ancora impigliati nel pregiudizio intellettualistico. Essi cre-

* Il contenuto qualitativo del Numinoso (cui il Mistero dà forma) è, da una parte, il momento, già descritto, dell'allontanamento del *tremendum* tramite il divino. D'altra parte, però, è evidente, al tempo stesso, qualcosa di particolarmente affascinante, coinvolgente, attraente che si trova in uno strano contrasto-armonia con il momento allontanante del carattere del Numinoso. Questo contrasto-armonia, questo doppio aspetto del Numinoso è ciò che la storia della religione ha testimoniato: almeno dal primo livello di paura verso il soprannaturale.

dono che il concetto sia l'equivalente quintessenziato della nostra esperienza – religiosa o profana che sia –, un simbolo od un riassunto che alla realtà si possa pacificamente sostituire. Armati di questo falso organo speculativo, la vita del pensiero li delude continuamente: i loro concetti sono sempre al di sotto, non dico del pensiero, ma della vita tutta dello spirito, e la loro ragione è ancora quella che Kant combatteva, simile cioè alla colomba che presume di volar meglio nel vuoto. In realtà il ricorso alla *viva vox* dell'esperienza si compie non fuori e contro il concetto, ma dentro di esso, come sua condizione di vita e di speculativa dignità. Tuttavia sotto il rispetto storico la tesi irrazionalistica ha operato beneficamente in virtù di certi germi di verità in essa racchiusi.

In primo luogo la tesi aprioristica rappresenta un grande passo avanti rispetto a quella evoluzionistica, per quanto nella mitologia di un sentimento religioso che "erompe" ad un dato momento ed in una certa forma (che incomincia ad essere religioso), sia ravvisabile un residuo non ancora eliminato dell'antica mitologia evoluzionistica.

In secondo luogo il ricorso alla *viva vox* può assumere un significato a cui sottoscriviamo volentieri: può significare cioè che lo storico deve credere volta a volta con il pagano e con il cristiano, con i volghi d'Europa e con i barbari d'Australia; ma, in tutti i casi, comportandosi da storico, simile al mistagogo che, partecipando alla passione del mista, ha l'occhio volto alle cose supreme e segrete, che lui sa, e che il mista, per ora, non sa.

In terzo luogo il "rivestimento razionale della religione" può accennare o all'opera frigida dei teologi pedanti che dilacerano il corpo mistico della religiosa esperienza con titanico furore; ovvero allo scempio compiuto, mercé le loro classificazioni ed i loro schemi, dai falsi storici: veri sciacalli della storia, prorompenti in fameliche frotte dovunque vien fatto loro di sentire il puzzo del cadavere.

Dall'esame dello scetticismo, dell'empirismo, dell'astrattismo e dell'irrazionalismo, è venuta in luce l'esigenza di un concetto speculativo della religione universale e concreto, tale cioè che la storia delle religioni, attraverso quest'organo di conoscenza, ci sia perfettamente intelligibile. E solo dal punto di vista della filosofia dello Spirito quest'esigenza può essere soddisfatta, poiché solo di un'attività ben nota, che sia espressione di un nostro bisogno, anelito, ingigimento od altro, è lecito dare il concetto.

Avremo pertanto posto il problema nei suoi veri termini solo quando ci domanderemo se la religione sia teoria o prassi, ovvero teoria "ed anche" prassi (nel qual caso resta da pensare quell'"anche").

La tendenza intellettualistica, ancor oggi largamente diffusa tra gli storici ed i filosofi della religione, ha fatto considerare in prevalenza

l'aspetto teoretico di questa, cioè il mito. Ma, anche qui, come lento e faticoso è stato il cammino per intendere il mito nel suo spirituale significato!

Lasciando da parte l'"allegorismo" e l'"evemerismo", la cui critica è oggi oltremodo facile, una spiegazione meno ingenua ed affrettata – se pure del tutto insufficiente – è quella che considera il mito come aitologia. Aitologia: cioè arbitrario impiego della legge della causalità, sia per spiegare la natura dei fenomeni, l'origine dei costumi, la formazione della regione che si abita, la nascita del primo uomo (spiegazioni sofistiche, il cui errore poteva anche essere simboleggiato in formule scolastiche: onde il sofisma della magia, per esempio, potrebbe essere quello del "*post hoc ergo propter hoc*"); sia per spiegare, non già i fenomeni della natura, ma i miti e i riti non più comprensibili, e perciò divenuti in un certo modo anch'essi natura, sebbene di una naturalità più nostra ed addomesticabile dell'altra. Ci fu chi scrisse tutto un capitolo sulla mitogenesi iconologica, cioè sul mito derivato dall'interpretazione di quadri o statue il cui significato originario era andato disperso, ed anche l'orecchio come l'occhio ebbe la sua parte e nacque la mitologia "auricolare", cioè il mito spiegato attraverso la falsa interpretazione dei nomi tramandati nella tradizione orale. Queste spiegazioni si possono agevolmente moltiplicare, perché infinite sono le circostanze empiriche che accompagnano la produzione dei miti, e numerose sono le classi nelle quali possiamo raggruppare siffatti modi di produzione. Tuttavia non verrà mai fatto d'imbatterci nella vagheggiata classe delle classi (vagheggiamento che è sempre al fondo di queste empiriche ricerche), nel modo per eccellenza fra tutti i modi di produzione.

La via da battersi è un'altra. Una ricerca empirica presuppone, non spiega, lo spirito nell'atto che produce: nel caso specifico si aggira continuamente attorno alla fantasia mitica senza mai penetrarla e stringerla nell'unità del pensiero.

L'idealismo storicistico, distinguendo il mito dall'intuizione e assimilando al concetto, ha avviato il problema alla soluzione.

Concetto: cioè intuizione cieca di concetto che si spaccia per sintesi di concetto e intuizione.

Pertanto la religione si oppone alla filosofia in quanto negazione del pensiero, ma al tempo stesso è necessaria preparazione di esso, perché nel mito, anche il più fantastico, è latente una suggestione alla verità. Il mito è travestimento ed abbozzo di concetto: onde ogni filosofia si sente avversa al mito e nata dal mito, nemica e figlia delle religioni. Il mito non è allegoria, perché non simboleggia una verità, ma pone senz'altro come verità una rappresentazione; e non è arte, perché «si trova in esso un'affermazione o giudizio logico, che non si trova nell'arte». Per questa affermazione che gli è propria il mito è criticabile dal-

la filosofia, e la filosofia deve criticarlo e risolverlo in sé, perché ciò che pretende di essere vero e proprio pensiero deve essere effettivamente pensato e quindi dissolto come mito. Per difendersi da questa dissoluzione il mitologismo si converte nel filosofismo, il mito nel dogma, e sorge la teologia: la quale poi compie il passaggio inverso e si atteggia ordinariamente a mitologia della natura. Se il mito è eterno come il pensiero, la religione dei miti è una forma storica transeunte: può essere superata come conato filosofico, così come è stata superata la filosofia platonica o la scolastica; e può morire altresì come complesso di istituti, così come oggi non sono più la *polis* e i comuni e le signorie. Può morire, surrogata dalla religione della libertà e dalla fede che dal pensiero nasce e che nel pensiero unicamente riposa. Questa laboriosa surrogazione si effettua sovrattutto nella nostra epoca: e, per il venir meno di abiti morali preziosi incorporati nella religione tradizionale, si effettua con crisi e deviazioni: suprema e riassuntiva fra tutte, l'attivismismo.

Se la religione è sostanzialmente filosofia, la storia delle religioni non ha carattere speciale, ma è sostanzialmente storia della filosofia; in tal modo è rigettata sia la storiografia praticistica di chi attualmente crede, sia la storiografia intellettualistica di chi nega un valore positivo alle religioni e costruisce storie in cui tutto è indifferente o condannato, oggetto di frivola curiosità o di illuministico sdegno e non mai di umano interesse e di storica giustificazione. Il carattere positivo ed attuale delle religioni è dato unicamente da ciò che di esse si è risolto o si va risolvendo nella filosofia.

Questa riduzione della religione a mito e del mito a *philosophia inferior* ha incontrato una singolare ostilità tra i sinceri credenti: i quali, non certo filosofi della loro credenza, hanno ingenuamente osservato che la religione è anche *praxis*. Pratica: non nel senso, ammesso in forza dell'unità dello spirito, di una attività pratica concomitante al mito, "generica volontà di conoscere"; e neppure nel senso, ammesso in forza del circolo, di una volontà condizione del conoscere e dal conoscere condizionata, perché qui si parla del *pathos* particolare del credente, di quel *pathos* che si effonde nella prassi religiosa.

Contro questa osservazione di fatto non pare che abbia eccessivo valore la identificazione del *pathos* religioso all'etica edonistica congiunta necessariamente alla concezione mitologica: poiché ad una realtà pensata come trascendente non si congiunge affatto una prassi religiosa, sebbene le si congiunga un'etica edonistica: Platone pensò le sue idee sospese nell'iperuranio, e tuttavia esse sono culturalmente inopere e qualitativamente diverse dagli Dei della religione olimpica o misterica. L'intelletto che si affisa sull'oggetto, e cerca di farlo suo, di intenderlo, di penetrarlo, ognuno lo sente come religiosamente frigido: convinzione che

viene espressa col noto aforisma che "un concetto nessuno lo ha pregato mai".

L'esperienza religiosa diviene inintelligibile appena si consideri il mito senza la prassi a cui è correlativo. A questo proposito è molto significativo quanto ha scritto di recente il Bergson:

«Considerare a parte la rappresentazione mitica, criticarla in quanto rappresentazione, significa dimenticare ch'essa forma un unico contesto con l'azione concomitante (...). I gesti del nuotatore sembrerebbero stupidi e ridicoli a colui che dimenticasse che vi è dell'acqua, che quest'acqua sostiene il nuotatore, e che i movimenti dell'uomo, la resistenza del liquido, la corrente del fiume, debbono essere considerati insieme come un tutto unico. [I riti e le cerimonie] emanano senza dubbio dalla credenza, ma reagiscono altrettanto su di essa consolidandola... Se c'è un Dio, è necessario dedicargli un culto, ma dal momento che c'è il culto, vuol dire che esistono degli dei. Questa solidarietà del Dio e dell'omaggio che gli vien reso, fa della verità religiosa una cosa a parte, senza comune misura con la verità speculativa...».

L'approfondimento di questo concetto dell'esperienza religiosa, come realtà che non può risolversi nel solo mito o nella sola prassi, e che si svolge solo per la concreta loro relazione (circolarità di mito e prassi religiosa) è il compito della moderna filosofia della Religione.

II

*I Gephyrismi** (1934)

Fonti, data e luogo dei *gephyrismi*

Le glose d'Esichio alle parole Γεφυρίς e Γεφυριστοί hanno: Γεφυρίς · πόρνη τις ἐπὶ γέφυρας, ὡς Ἡρακλέων · ἄλλοι δὲ οὐ γυνῆϊκα, ἀλλὰ ἄνδρα ἐκεῖ καθεζόμενον τῶν ἐν Ἐλευσίνι μυστηρίων συγκαλυπτόμενον ἐξ ὀνόματος σκώμματα λέγειν εἰς τοὺς ἐνδόξους πολίτας - Γεφυριστοί · οἱ σκώπτοι · ἐπεὶ ἐν Ἐλευσίνι ἐπὶ τῆς γέφυρας τοῖς μυστηρίοις καθεζόμενοι ἔσκωπον τοὺς παριόντας.** Secondo Ammonio (*De diff. verb.* s. σκώμμα) le ingiurie - talora in metro - erano soltanto "scritte" sul ponte. L'*Ethymologicum Magnum*, s. γεφυρίς, non aggiunge nulla di nuovo se si eccettua la menzione di una Demetra Γεφυριά da Γεφυρίς demo dell'Attica. Infine un passo di Strabone (IX, I. 24) colloca i *gephyrismi* sul ponte del Cefisso Ateniense, mentre Esichio, alla parola Γεφυριστοί, accenna al ponte del Cefisso d'Eleusi.

Questo è quanto sappiamo intorno alla natura ed al luogo dei *gephyrismi*.

Se si fa eccezione della infondata ipotesi dello Svoronos, essi sono collocati generalmente dai dotti durante la celebrazione dei Grandi Misteri. Ma in qual momento ed in qual luogo?

Alcuni pensano che i *gephyrismi* si svolgevano senza alcuna regola stabilita di tempo e di luogo, altri durante la processione di ritorno da Eleusi ad Atene (23 Boedr.), altri durante la ἀπάντησις [incontro] e lo ξενισμός [accoglimento] degli ἱερά [suppellettili sacre] (14 Boedr.), altri, e sono i più, durante la processione da Atene ad Eleusi del 19

* Pubblicato nel 1944 sulla rivista "Studi e Materiali di Storia delle Religioni" allora diretta da R. Pettazzoni, n. 10, p. 5 e ss. Rielabora la parte più propriamente filologica della tesi di laurea.

** «Γεφυρίς: una prostituta su un ponte, come dice Eracleone; altri pensano che non una donna, ma un uomo, seduto lì, con la scusa dei Misteri Eleusini, lanci improperi ai cittadini più in vista. γεφυριστοί: quelli che lanciano improperi. Poiché ad Eleusi, durante i misteri, seduti sul ponte, insultavano i presenti».

Boedr.; il luogo è il ponte sul Cefisso Eleusino per chi segue la seconda glosa d'Esichio, il ponte sul Cefisso Ateniese per chi segue Strabone IX, I. 24¹. Ma non c'è alcun dubbio che i *gephyrismi* si svolgevano durante la processione del 19 Boedr. sul ponte del Cefisso Ateniese: il Foucart ha dimostrato l'improbabilità di tutte le altre ipotesi². Possiamo solo congetturare che una certa animosità sacrale doveva insorgere anche durante l'ἀράννησις e lo ξένισμός del 14 Boedr., quando cioè la gran folla convenuta sul ponte del Cefisso Ateniese accoglieva le suppellettili mistiche provenienti da Eleusi; d'altra parte l'animosità sacrale del 19 Boedr. non insorgeva unicamente sul ponte: durante tutto il percorso la folla si abbandonava ad un certo orgiasmo, sotto forma di invocazioni al nume tutelare della processione, Ἰακχος³.

Quel che resta da stabilire è il contenuto dei *gephyrismi*. La loro forma originaria doveva essere quella che Eracleone ricorda: le altre forme sono evidentemente successive e decadenti⁴. Pertanto cercheremo di rintracciare, nel mito, questa πόρνη che doveva esibirsi sul ponte in un'azione rituale ben definita.

Una vecchia ipotesi del Creuzer, accolta dal Lenormant⁵, considera la πόρνη, di cui fa menzione Eracleone, come una donna che ripete, nel rito, la parte di Iambe e di Baubo.

L'esame di questi due miti proverà come l'ipotesi sia abbastanza fondata.

Il mito di Iambe

L'inno pseudomerico a Demetra*, che è la fonte principale del mito⁶, narra, di una serva Iambe, la quale, dopo aver offerto alla dolente De-

* Demetra generò a Zeus, suo fratello, il lussuoso Iacco e la bella Kore, rapita da Ade.

Demetra cercò Kore per nove giorni e nove notti, senza mangiare né bere e invocando incessantemente il suo nome. Il decimo giorno Demetra giunse in cognito ad Eleusi, dove re Celeo e sua moglie Metanira la accolsero, invitandola a rimanere presso di loro come nutrice di Demofonte, il principino appena nato. La loro figlia zoppa, Giambe, cercò di consolare la dea, declamando versi lascivi e la balia asciutta, la vecchia Baubo, la indusse con un trucco a bere acqua d'orzo profumata alla menta (il *ciceone*); poi cominciò a gemere come se avesse le doglie e inaspettatamente tirò fuori di sotto le soffane il figlio di Demetra, Iacco, che balzò tra le braccia della madre e la baciò.

Ritrovata Kore, e raggiunto con Ade il patto per cui la fanciulla avrebbe trascorso tre mesi in compagnia di lui e gli altri nove con lei, Demetra acconsentì finalmente a risalire sull'Olimpo. Prima di lasciare Eleusi, iniziò ai misteri re Celeo e due suoi figli.

Celeo, Dioce ed Eumolpo rappresentavano i capi sacerdoti della Lega Anfizionica che onoravano la dea ad Eleusi. In questa città si celebravano, infatti, i Grandi Misteri durante il mese detto Bedromione (*che corre per aiuto*).

Nel corso dei Grandi Misteri del mese di settembre, l'unione di Zeus, dio dell'Empireo, con Demetra, dea delle messi, veniva rappresentata dall'unione dello ierofante con la

metra un misterioso seggio formato da parti ben conteste, rasserenò la dea con i suoi lazzi e motteggi, inducendola a bere il ciceone⁸.

Per quanto la data di composizione dell'inno sia relativamente recente⁹, l'episodio in esame nasconde, sotto forma di ambagi esoteriche, elementi più arcaici del rito. Questo carattere esoterico dell'episodio si palesa, senza possibilità di equivoco, nei versi 192-98, dove si parla d'un misterioso seggio - formato da parti ben conteste e coperto da una bianca pelle d'ariete - sul quale Demetra, silente ed a capo velato, si siede.

È facile dimostrare che si tratta di un'ambage della θρόνωσις [intronazione]. Nel rilievo di Napoli, esibente un'iniziazione, il mista è seduto su un seggio coperto da un manto lanoso, ed è velato; ai piedi del mista è raffigurato un corno d'ariete¹⁰. In un rilievo simile a quelli di Napoli, ai piedi del mista v'è addirittura la testa d'ariete¹¹. L'Urna dell'Esquilino esibisce l'imposizione del vaglio al mista: il quale, a capo velato, siede su un seggio coperto da un manto. Cerere, nella stessa scena, è seduta su un cesto rotondo coperto da un manto lanoso¹². La scena è ripetuta in un altro rilievo di terracotta¹³. Nel sarcofago di Torre Nuova il mista, a capo velato, è seduto su un seggio coperto dal solito manto, Demetra è seduta sopra un seggio coperto anch'esso da un manto¹⁴. Infine evidentemente lanosi sono i manti che coprono i seggi raffigurati ai numeri 6, 7, 8, Tav. IV-V del Boll. della Comm. arch. di Roma 1879.

C'è di più: leggiamo al verso 196 che il seggio è coperto da un 'bianco' manto lanoso (di ariete o di pecora): καθ'ὅπερθε δ' ἐπ' ἀργύρεον βάλει κόως*. Il colore bianco, notoriamente rituale, era prescritto dal rituale di Andania per i manti che coprivano i seggi delle sacerdotesse¹⁵. Infine il πηκτὸν ἔδος - sedile formato da parti ben conteste - è un'ambage per indicare il seggio affatto particolare della θρόνωσις¹⁶.

Come è ora evidente, i vv. 192-98 sono un'ambage della θρόνωσις: d'un rito cioè appartenente ad una religiosità arcaica ed elementare, equivalente all'iniziazione secondo il papiro di Londra 121, prima fase

sacerdotessa di Demetra, rispettivamente nel ruolo delle due divinità. Ma si trattava di un congiungimento puramente scenografico e simbolico. Una volta spente le torce, i due scendevano in una cripta buia, mentre la folla dei fedeli rimaneva in attesa dell'esito della mistica unione, dalla quale credevano dipendesse la loro salvezza. Dopo un certo tempo, lo ierofante ricomparsa e, in una luce abbagliante, mostrava in silenzio al popolo riunito una spiga di grano, simbolico frutto delle nozze divine, annunciando ad alta voce: "La regina Brimo ha dato alla luce un sacro fanciullo, Brimos", il che voleva dire "la Potente ha generato il Potente".

Il fanciullo Brimo era invocato dai sacerdoti, più spesso, come Iacco (dal dissolto inno, Iacco, che si intonava il sesto giorno dalla celebrazione dei Misteri, durante la processione di torce in onore di Demetra, che salutava l'ingresso del Fanciullo Divino, portato sulle spalle da pastori nella cerimonia dell'Anno Nuovo; questa *eleusis* o avvento era la parte più importante dei Misteri Eleusini).

* «Dal di sopra gettò una pelle bianca».

di essa secondo Esichio¹⁷, κάθαρις [purificazione] secondo si desume da Dem. XVIII, 259¹⁸, comunque caratteristico di molti misteri¹⁹.

Anche per i versi 198-205 si può pensare un exoterismo analogo; le innocenti beffe di lambe attenuano allora un motivo rituale molto più drastico²⁰, ed il verso 205 è un velato accenno alla parte di lambe nelle sante orgie. Già fu proposta una interpretazione simile dei versi 198-205²¹: la lettura dell'intero episodio, versi 187-211, ci autorizza ad accettare questa interpretazione²².

Il mito di Baubò

Un esame completo della tradizione pone in luce la confluenza di motivi culturali diversi nella complessa raffigurazione mitica di Baubò, e, del pari, il vario atteggiarsi del suo culto in rapporto alle nuove sistemazioni mitiche.

La forma più arcaica del mito e del culto è, come dimostreremo, quella che Psello ricorda in un passo totalmente trascurato dai filologi:

«...ἐνεστὶ γὰρ πού τοις Ὀρφικοῖς Βαβὼ τις ὀνομαζομένη δαίμων νυκτερινή, ἐπιμήκης τὸ σχῆμα καὶ σκιώδης τὴν ὕπαρξιν. ἰστορεῖ δὲ καὶ Πορφύριος ὁ φιλόσοφος περὶ τοῦτον. ἔθνος δὲ οὗτος (λέγει) βορείον τε καὶ βάρβαρον πολλοῖς τοιοῦτοις ἐπιτετυνηκέναι νυκτερινοῖς φάσμασιν, ἃ δὴ φασὶ νυκτὸς μὲν ἐπικαίειν, ἡμέρας δὲ ἐντυγχάνειν τοῖς ἐπικονδύσει λεπτοῖς τισὶ καὶ ἀμυνοῦσι σώμασι νήμασιν ἀρχνύος προσεικοῦσιν»* (in Leone Allacci, *De Gracorum hodie quorundam opinionibus ad Paulum Zachiam, Coloniae Agrippinae* 1645, p. 140; Kern 53, Abel 216).

Il ricorso alla demologia è indispensabile per l'intelligenza di questo frammento. Il Mannhardt ci fornisce un lungo elenco di credenze e di riti inerenti alla 'vecchia donna': in epoche fissate i volghi Europei confezionano un rozzo e pauroso idolo di paglia, cui danno talvolta il nome di 'vecchia'. Nelle feste del fuoco della Quaresima è diffuso l'uso di bruciare quest'idolo. In Oldenburg la sera del martedì grasso confezionano idoli 'allungati' di paglia e vi appiccavano il fuoco²³; nel Tirolo (val di Ledro) l'ultimo giorno di Carnevale si confeziona un'effigie di paglia, poi la si brucia²⁴. In generale questi riti sono accompagnati da invettive, da propositi licenziosi, da canti osceni. Presso i Polacchi l'ultimo mani-

* «C'è da qualche parte nei misteri orfici una donna chiamata Babò, demone notturno, di forma allungata e di natura etera. Anche il filosofo Porfirio ce ne dà testimonianza. Egli dice che un popolo barbaro sito a nord ha incontrato molti fantasmi di tal genere, in cui si dice che brucino di notte; di giorno, invece, ci si può imbattere in corpi bruciati sottili e indistinti, simili a reti di ragno».

polo di grano mietuto ha nome proprio *Babà*, cioè la 'vecchia'²⁵; in Boemia la donna che lega l'ultimo manipolo *ha* la Babà od anche è la Babà, con un passaggio dal possedere all'essere di natura schiettamente mistica²⁶; in Galizia è costume collocare una donna, che sostiene la parte di Babà, nel mezzo del manipolo: condotta alla fattoria sull'ultimo carretto, tutta la famiglia le getta acqua²⁷. Costumi analoghi sono stati osservati in Lituania ed in Russia.

Infine, in alcuni distretti della Grecia moderna (come nell'Attica e nell'Epiro), Βοββὼ è ingiuria che vuol dire 'vecchia e ributtante megera'²⁸.

È da porsi in rilievo la singolare capacità fecondativa dei grani del manipolo in cui la Babà risiede: essi sono adibiti alla moltiplicazione delle piante e del bestiame ed hanno una singolare efficacia magica nei riguardi della comunità²⁹.

L'interpretazione del Frazer, a proposito di questi riti, è nota: la 'vecchia' rappresenterebbe lo spirito della vegetazione dell'annata trascorsa, così come la 'vergine' lo spirito della vegetazione della stagione sopravveniente. Si accetti o si rifiuti questa interpretazione, ciò che non può esser revocato in dubbio è l'identificazione di Babò - idolo di forma allungata, che di notte bruciava e che di giorno appariva simile all'ortitura di una tela di ragno - con questa Babà dei moderni volghi Europei.

Il dubbio può sorgere piuttosto a proposito dell'affermata arcaicità di questa forma del mito e del culto di Baubò, e del valore probativo che avrebbe, a riguardo, una testimonianza così tarda come quella di Psello.

Ma la difficoltà non ha luogo. Il carattere primitivo di questa religione è denunziato dall'assenza di sacerdozio e di τέμενος [sacro recinto], dalla torbida consistenza mitica, dalla presenza di riti magici più che propiziatori, dalla spiccata animosità sacrale, dalla analogia - e talvolta dalla quasi identità - dei riti e dei miti a distanze considerevoli di tempo e di spazio. La religione d'Eleusi, come complesso d'istituti, di riti e di miti, è oggi ben morta; ma ancor oggi, molti secoli dopo la testimonianza di Psello, Boemi e Polacchi e Galiziani e Greci serbano memoria di un oscuro demone a nome Babà, e gli tributano un culto.

Del pari, molti secoli prima della testimonianza di Psello, Babò doveva vivere nel culto degli antichi volghi Europei.

Secondo la tradizione che fa capo a Clemente (*Protrept.* 2. 77 ss.) e ad Arnobio (*Adv. Gentes* 5. p 275), Baubò, moglie di Dysaule, accoglie l'afflitta Demetra errante in cerca di Kore. Alcuni versi, che Clemente attribuisce ad Orfeo, ma che in realtà sono relativamente tardi³⁰, narrano che la dea, mossa al riso per una sconda esibizione di Baubò, si decise a bere il ciccone.

Ecco i famosi versi:

ὅς εἰποῖσα πέπλους ἀνεσύρετο, δειξέ δὲ πόντα
σώματος οὐδὲ πρέποντα τύπον· παῖς δ' ἦεν Ἰακχος
τὲ χειρὶ μὴν ῥίπτασκε γελῶν Βαυβὺς ὑπὸ κόλποις·
ἡ δ' ἐπεὶ οὐδὲν μείδισσε θεά, μείδιον ἐνὶ θυμῷ
δέξατο δ' αἰὶόλον ἄγγελος, ἐν φ' κυκεῶν ἐνέκειτο*.

In questi versi Baubò appare completamente involuppata in una serie di segni mistici il cui significato è molto difficile ad intendere.

Il Diels³¹, in base all'assenza di Iacco nella traduzione di Arnobio ed all'equivalenza tra Ἰακχος e χοῖρος (*pudendum muliebres*), considera l'espressione χειρὶ τὲ μὴν ῥίπτασκε come un inciso di valore esegetico, ed interpreta: Era il *pudendum muliebres* (Ἰακχος = χοῖρος) volto fanciullesco ridente sotto il seno di Baubò ('ridente', perché Baubò atteggiava a riso questo volto fanciullesco, corrugandolo con le mani).

A sostegno di questa sua tesi, Diels ricorda gli idoli 'gastrocefali' del santuario di Demetra Prienense, i quali ben si accordano con la raffigurazione dei versi attribuiti ad Orfeo³²; e, d'altra parte, riuscì persino a rintracciare una consimile 'danza del ventre' in certi usi ancora in vigore presso alcune popolazioni della Svizzera.

Senza dubbio i versi orfici hanno il significato che loro attribuisce il Diels: ora la questione è se hanno solo questo significato. Più semplicemente i versi orfici possono essere interpretati: «C'era Iacco fanciullo, e la toccava ripetutamente con la mano ridendo, sotto il petto di Baubò». Secondo questa interpretazione l'espressione Βαυβὺς ὑπὸ κόλποις avrebbe un valore esegetico rispetto al μὴν, spiegherebbe cioè dove Iacco toccava, ridendo, la dea.

La presenza effettiva di un fanciullo, durante la scena della libagione³³, non doveva essere estranea alla tradizione, come provano il già ricordato *schol.* *Theriaca* 484 e Ovidio *Met.* 5. 466 sgg.³⁴. D'altra parte l'espressione ὑπὸ κόλποις [sotto il seno] che è sacramentale per esprimere l'assunzione del mista nella divinità, ci rinvia a tutta una serie di simboli del genere. Una litania da recitare all'entrata del mondo sotterraneo, diceva: Δεσποίνας ὑπὸ κόλπον ἔδον, χθονίας βασιλίσσας³⁵. Il σύμβολον di Clemente attesta inoltre che il mista usava (ἐργασάμενος)³⁶ i *hierà*: i quali erano emblemi sessuali³⁷.

Il testo dice inoltre che Iacco 'rideva' nel compiere il suo gesto mistico: riflesso mitico del cosiddetto 'riso rituale'. Il riso, presso gli antichi,

* «Detto ciò, si tolse le vesti e mostrò completamente un posto del corpo non molto dignitoso; c'era un fanciullo, Iacco, e la toccava ridendo con la mano sotto il seno di Baubò. La dea, dopo aver riso, ma riso di cuore, accettò una coppa variopinta, in cui era il ci-ceone».

** «Si mise sotto il seno della signora, regina infernale».

aveva un carattere energetico e divino, e accompagnava talora alcune operazioni magiche con lo stesso valore apotropico e protreptico dell'αἰσχρολογία [parlare osceno] e dell'αἰσχροπυργία [commettere oscenità]. Il mito correlativo a questa pratica rituale è il riso attribuito agli dei, come segno che la loro ira o la loro malevolenza si sono placate. Una cosmogonia – forse orfica – descrive la creazione del mondo, da parte della divinità, per successivi scoppi di riso³⁸; e, per restare nell'ambito del rito, giova qui ricordare il 'riso sardonico', cioè il riso della 'vittima che muore digrignando i denti', secondo l'interpretazione che ne ha dato il Reinach³⁹.

In base a queste considerazioni, Iacco che ridendo manipola sotto il seno di Baubò è il riflesso mitico di un rito di comunione consistente nella manipolazione di un simbolo mistico. Ma l'autore dei versi orfici dovette consapevolmente avvolgere il rito segreto nell'ambage del mito, e simboleggiare il mista in Iacco fanciullo. Invero tra il mista e Iacco esistevano molti legami, ed anche se non ci è stato tramandato nessun esempio di una simile equazione, quei legami possono bene autorizzarla, almeno in questo caso. Iacco era fanciullo, e fanciullo era il mista in quanto nato a vita nuova⁴⁰; Iacco era il genio tutelare della processione dei misti (20 Boedr.) e personificazione d'un loro grido⁴¹; Iacco era infine androgino (si gridava durante la processione: ἑλαλέω κόρε δῖμορφε⁴²), ed il mista poteva essere considerato come tale. Il sesso di Baubò, invece, era segnatamente femminile⁴³, ma fa eccezione un'erma funeraria chiamata Orthobaubò⁴⁴, la cui raffigurazione doveva essere fallica. Inoltre un gesto analogo a quello di Baubò è attribuito, nella statuarla, ad Ermafrodito⁴⁵. Le rappresentazioni segnatamente falliche si ricollegano ad un congetturato Baubòn, dénone paredro di Baubò: onde il κόκκινος βαυβὼν [Baubò rosso]⁴⁶, licenzioso surrogato delle comari di Eronda. In base a questi elementi, possiamo congetturare un'originaria inconsistenza sessuale dalla quale procedettero due ordini di rappresentazioni, le une segnatamente femminili (Baubò), le altre segnatamente maschili, ma entrambe tali che non giunsero a liberarsi mai del tutto dalla loro torbidezza mitica, stentando a definirsi in quanto al nome⁴⁷ ed in quanto al sesso⁴⁸.

In conclusione, l'espressione ..παῖς δ' ἦεν Ἰακχος χειρὶ τὲ μὴν ῥίπτασκε γελῶν Βαυβὺς ὑπὸ κόλποις è un'ambage mistica, e può intendersi in due modi: può accennare al mista che compie 'ridendo' il rito di comunione e può essere in relazione con gli idoli gastrocefali del santuario di Demetra Prienense.

Il Picard avanza l'ipotesi che la Baubò Prienense derivi dall'animazione dei *hierà* Eleusini e che, sotto questo aspetto, il dénone sia esistito

* «Oh, fanciullo bifforme».

to «à peu près de tout temps» nel centro del culto ufficiale. Noi ci domandiamo, invece, se ai margini del culto Eleusino Iambe-Baubo fossero una parte e quale.

L'inno pseudomerico, v. 205, accenna ad una parte di Iambe nelle san-te orgie, ma a motivo del suo exoterismo, non precisa di più⁴⁸. Il coro delle *Rane* di Aristofane (vv. 316-413), che evidentemente ha subito l'in-fluenza dei *gephyrismi*⁴⁹, parla di spettacoli osceni offerti ai misti.

Qualche notizia più precisa si può ricavare solo per via di congettura. Nel sobborgo del Fico Sacro, a poca distanza dal ponte del Cefisso Ateniese, c'era un santuario, antica dimora di quel Phytalo che alla dea aveva dato asilo durante i suoi *errores*, dalla dea ricevendo in cambio il prezioso frutto del fico. Un'epigrafe, che Pausania ha letto, diceva che Demetra aveva accettato l'ospitalità dell'eroe ὅτε πρῶτον ὀρώρας καρπὸν ἔφηνεν⁵⁰*. Se si tiene presente che il frutto del fico fu origina-riamente connesso con l'*aidoion* [pudenda] maschile con quello fem-minile (ma prevalentemente con quest'ultimo)⁵¹, e che la parola συκοφάντης, l'esibitore del fico (così come l'ierofante esibiva la spiga di grano), aveva il suo femminile nella parola συκοφάντρια⁵², si può a buon diritto ritenere che l'espressione dell'epigrafe fosse simbolica, che cioè accennasse «alla rivelazione, unica e duplice ad un tempo, e del frutto sacro e dell'*aidoion* divino⁵³». Questo gesto, attribuito a Deme-tra, compare nella tradizione che Gregorio di Nazianzo ci ha conser-vato:

ὅς εἰπὺσσα θεὰ (cioè Demetra) δοιοὺς ἀνεσφύρατο μηρούς,
ἵνα τελέσῃ τοὺς ἐπαιστιάς, ἃ καὶ νῦν ἐν τελευτῇ τοῖς σχήμασιν⁵⁴***.

Secondo questa tradizione, che doveva essere la primitiva⁵⁵, Demetra, giunta alla soglia della reggia d'Eleusi, compie il gesto beneaugurante e violento, cioè svela «il biondo ἐφίβριον [pubel], in cui celavasi la divina sorgente di vita»⁵⁶.

Quando Baubò fu assunta nel ciclo mistico eleusino, il gesto le fu at-tribuito: e la contaminazione fu favorita dal fatto che già prima a que-sto oscuro démone si tributava un culto orgiastico. Comunque, si può parlare d'una Demetra-Baubò, cioè d'una Demetra κατ' ἐξοχὴν [per eccellenza] raffigurata nella sua parte più secreta ed efficace⁵⁷. E quel-la πόρνη τις ἐν γέφυρας, di cui ci parla Esichio nella sua prima glosa, doveva, nella forma più arcaica dei *gephyrismi*, abbandonarsi a qual-che 'violenta' ed oscena esibizione proprio come la Baubò della leg-genda⁵⁸.

* «Non appena mostrò un frutto d'estate [cfr. il fico]».

** «Detto ciò, la dea si scoprì entrambe le gambe per iniziare gli amanti, cosa che fa ancora oggi con i gesti».

Abbiamo avanzato l'ipotesi che la forma originaria di Baubò sia da ri-cercarsi in una sfera di miti e di riti molto rudimentali e primitivi, poco suscettibili allo sviluppo storico, cioè sostanzialmente identici a distan-ze considerevoli di tempo e di spazio. L'effigie grottesca d'una vecchia donna, la vecchia donna in carne ed ossa che sostiene la sua parte nel ri-to, l'animosità sacrale spiccata, l'efficacia magica di certe esibizioni, era-no tutti elementi che appartenevano a Baubò extramisterica. Il nome stesso del demone - originariamente Baubò e non Babò - pare fosse in connessione con un simbolo sessuale.

Assunta nel ciclo mistico eleusino, Baubò complicò il suo elementare simbolismo, ma, al tempo stesso, fissò un po' meglio i caratteri della sua torbida raffigurazione mitica. La contaminazione fu favorita dal fatto che già in Eleusi doveva esistere il rito dell'ὀτοκόλυψις τοῦ κτενός [sco-perta del pubel] con relativa proiezione mitica riferita a Demetra.

Nella nuova sistemazione, il démone confermò alcune antiche con-notazioni, come l'animosità sacrale dei suoi miti, la loro segnalata osce-nità e, soprattutto, la presenza in essi di una donna con un'azione ritua-le ben definita. Pertanto Baubò doveva sostenere una parte nel culto del Fico Sacro e nell'ὀτοκόλυψις τοῦ κτενός attestata dall'epigrafe che Pausania lesse; ma, per un certo tempo, dovette sostenere una parte sul ponte, dove Eracleone ricorda la πόρνη: sul ponte, cioè dei *gephyrismi*.

Questo è ciò che sopravvisse dell'antico mito e dell'antico culto: ma Demetra-Baubò non era la rozza Baubò primitiva. L'elementare sim-bolismo sessuale quasi par che si affini e trasfiguri a contatto sia della speculazione orfica che di un misticismo anelante ad esperienze sempre più ricche e definitive.

Gli idoletti Prienensi, che ricordano il rito di comunione continua-mente rinnovantesi e continuamente inadeguato, sono, al tempo stesso, come il riflesso della suprema aspirazione dei misti: riposare nel seno del nume e vivere a quel modo in eterno.

Questa Baubò, che aveva rischiato la storia, doveva morire: e morì nel mito e nel culto, quasi scontando il suo peccato. Non così l'altra Baubò, che, pur nell'ambito della scialba e povera sua vita, sembra godere di una sorta di immortalità.

Il ponte sul Cefisso Ateniese

In Gephyra, colonia della famiglia dei *Gephyraioi* presso Tanagra, era sacro il ponte (γέφυρα), e *gephyráia* era epiclesi di Demetra in Tana-gra⁵⁹. Questi *Gephyraioi* onoravano nella loro sede originaria Demetra Ἀχαιοί⁶⁰ e, secondo Erod. 5. 57-61 (cfr. *Enym. Magn.* s. γεφυρίς), erano venuti in Attica ed in Atene e vi si erano stabiliti. La Demetra Ἀχαιοί

era poi la stessa Demetra che si chiamò *Gephyraia*: attributo che le derivava dall'aver essa un ponte nel Cefisso Ateniese, come attesta l'*Etym. Magn.*, l.c. Il tempio di Demetra *Gephyraia* è stato ricercato, ma senza successo. Il Preller crede che il tempio ricordato da Pausania, il tempio di Demetra *Gephyraia* ed il santuario del Fico Sacro siano tutt'uno: ma è un'ipotesi che non si appoggia su nessun documento⁶¹.

Un interesse maggiore ha invece il paragone – del resto già istituito nell'antichità – tra i *Gephyraioi* ed i *pontifices*, tra il ponte Sublicio ed il ponte sul Cefisso Ateniese. Se il ponte sacro ai *Gephyraioi* fa pensare al ponte di crisi particolarmente diffuso nella escatologia popolare (e noto anche in Attica)⁶², la sacralità del ponte sul Cefisso Ateniese sembra ricollegarsi ad un diverso motivo religioso. Per la loro tipica funzione di separare e congiungere ad un tempo con la terra straniera, i ponti erano naturalmente avviati ad assumere nella mentalità primitiva un valore religioso: in particolare, a diventare teatro di pugne sacre, di 'xenofobia rituale'. Così in Roma il *pons* ed i *pontes* ebbero una parte importante nelle azioni giudiziarie e nei comizi elettorali, ed il combattimento tra Orazi e Curiazi è legato ad un ponte⁶³. In generale lo straniero si configura alla mentalità primitiva come potenza benigna e maligna ad un tempo, da stornarsi pel suo maleficio e da possedere per la sua virtù: onde una serie di drammatici rituali in cui si traduce l'*animus* ambiguo della comunità dinanzi alla sacralità dello straniero.

In Grecia una violenza contro ciò che è straniero è evidentemente nel fondo del culto di Damia ed Auxesia. La saga di Trezene (Paus. 2. 32-2) narra di due vergini provenienti da Creta, Damia e Auxesia, le quali, in Trezene, furono per equivoco lapidate durante una sommossa popolare: donde la festa detta *Λιθοβολία*⁶⁴. Il Wilamowitz⁶⁵ attribuisce la derivazione cretese delle dee all'intento aitiologico, mentre in realtà una violenza contro stranieri appartiene certo al fondo primitivo del rito. Anche in Egina ed Epidaurò il culto delle due dee è congiunto ai rapporti con lo straniero. Durante una peste od una prolungata siccità, la Pythia ordinò agli Epidauri di costruire a Damia ed Auxesia *ὀρόλουρα* in legno d'ulivo. Gli Epidauri ottennero dagli Ateniesi il legno necessario, impegnandosi in cambio di offrire annualmente sacrifici ad Eretteo e ad Athena Polias⁶⁶. Senonché gli Eginei, in lotta con gli Epidauri, rapirono loro gli *ὀρόλουρα* di Damia ed Auxesia, ed in Oea, al centro di Egina, ne istituirono il culto secondo il rito eleusino⁶⁷: cori di venti uomini travestiti da donna – dieci per ciascuna dea – lanciavano ingiurie alle donne indigene.⁶⁸

In Attica c'è qualcosa che riguarda Eleusi più da vicino. Una battaglia sacrale tra Ateniesi ed Eleusini può essere stata in origine la *βαλληρίς*⁶⁹ [il getto], rito che è evidentemente in relazione con le lotte politiche fra Atene ed Eleusi prima del VI secolo. Sappiamo ben poco intorno a que-

sta battaglia sacrale: tuttavia non si può fare a meno di pensare ad una generica influenza della *βαλληρίς* sui *gephyrismi* del ponte sul Cefisso.

Possiamo ora determinare quali furono le forme successive dei *gephyrismi* Eleusini. La *πόρνη*, di cui fa menzione Eracleone, accenna ad un rito primitivo, ben presto sostituito, per effetto della progressiva purificazione del culto⁷⁰, da una generica animosità di un uomo mascherato verso la processione che attraversava il ponte, magari verso i singoli personaggi più in vista⁷¹; la glosa di Ammonio ci rappresenta i *gephyrismi* nella loro ultima fase, quando cioè le ingiurie venivano solo scritte e non lanciate: allora il ponte, che già fu teatro di oscenità rituali, finì per compiere semplicemente la funzione della statua di Pasquino in Roma.

Note

1. Kern in Pauly-Wissowa, *Realenc.* VII¹, 1229 e Lenormant in Daremberg-Saglio-Potier s. v. *γεφυροποιῖαι*; Foucart, *Les grandes Myst. d'El.*, 105 e *Les Myst. d'El.*, p. 332 e ss. L'ordine delle cerimonie dei misteri – fino all'arrivo dei misti ad Eleusi – è il seguente: 14 Boedr. κοινὴ τῶν τεινῶν, trasporto delle suppellettili sacre da Eleusi ad Atene; 15 ὀρόλουρος e γέφυροισις, adunata nel Pecile e proclamazione degli indegni; 16 Ἄλαδὲ μύσται – ἑρφέα δέπου, corsa al mare dei misti e sacrificio; 17 o 18 Ἐπιδάουρια, 19 e 20 Ἰατρύος, processione dei misti da Atene ad Eleusi.
2. Foucart, *Les myst. d'El.*, p. 332 e ss.
3. Ἰατρύαζοντες: Herod., VIII, 65.
4. Foucart, che considera 'bizzarra' la spiegazione di Eracleone ed esamina unicamente le altre versioni di Esichio, stenta, naturalmente a trovare un significato religioso nei *gephyrismi* (Foucart, *op. cit.*, l. c.).
5. In Daremberg, l. c. Chr. Lenormant, *Monographie sur la voie sacrée*, p. 245. Anche Mommsen (*Feste der Stadt Athen*, 231¹) pensa ad una parte di lambe nei *gephyrismi*, ma colloca questi sul ponte del Cefisso Eleusino.
6. Altre fonti: Philocor., FHG, IV, 389; Nicand., *Alexiph.*, p. v. 138-32 e scoli al verso 130; Apollod., *Bibl.*, libro I, cap. V § 1-3; Procl. ap. Phot. *Bibl.*, p. 319; Hephæst., *περὶ μέτρων*, p. 214 (comm. e scolio relativo); Esichio s.v.v. Ἰατρύη e ἰατρύισεν; E. M. s. Ἰατρύη; *Schol. Eur. Or.*, 164.
7. Ai versi 187-211.
8. La preoccupazione di stabilire un nesso tra il giambo e la serva d'Eleusi è dei grammatici alessandrini, non dell'autore dell'Inno. L'eponimo del giambo sarebbe invece un mitico Ἰατρύος che compare in un frammento dell'Ἰλίου πέποις [distruzione di Troia]. Resta pertanto stabilita una coppia Ἰατρύο-Ἰατρύη analoga a quella Βροβῶν-Βροβῶ (Radermacher in *Sitzungsberichte der Wiener Akademie*, 1918; vedi anche Picard in *Congrès d'histoire du Christianisme*, 1928, II, p. 232 e ss.).
9. La data di composizione oscilla, nell'opinione dei dotti, tra la fine del VII secolo (Croiset, *Histoire de la Littér. Grecque*, 1914, II, 177) e la prima metà del VI secolo (Voss 1826, Francke 1881, Riedy 1903, Allen e Sykes 1904; tale che è anche l'opinione del Crist, *Geschichte der Griech. Litt.*, I^o, 1912, p. 104; Foucart: «avant la seconde moitié du sixième siècle»; Schmid-Stählin, I, 241: «Er kann nicht über den Anfang des 6. Jahrhunderts herabgesetzt werden»). Il luogo è concordemente fissato nell'Attica.
10. Reinach, *Rép. Stat.*, III, 89.
11. Bollet. d. commiss. archeol. comunale in Roma, 1879, Tav. IV-V, n. 4.
12. Reinach, *op. cit.*, III, 339.
13. Mittel. des Deutsch. Archäol. Inst., Röm. Abt. 20, 1905, 296.
14. Reinach, *op. cit.*, III, p. 172.
15. ὁ φόρος δὲ ἔχοντο αἱ τεραὶ οἰσύνους (così emenda il Meineke. Sauppe ed altri conservano la lezione εὐσύνους=εὐδύνους) στρογγύλους καὶ ἐπ' αὐτῶν ποτικεράλαιον

ἡ σπείρον λευκόν [la sacerdotessa aveva sedie *vinini circolari* con sopra un cuscino o una coperta bianca].

16. Kern, *Mittel. des Deutsch. Archäol. Inst.*, 17, 1892, p. 138 e ss., basandosi soprattutto sui rilievi di terracotta raffigurati in Bollet. d. commiss. archéol. comunale in Roma, I c., opinò che il seggio cilindrico di Demetra fosse la cista mistica e non già l'ἀγέλαστος πέτρος ovvero il pozzo.

17. ὁμόνοστος κῆρυγες περὶ τοὺς μυουμένους.

18. ἀνίστας ἀπὸ τοῦ καθάρσιου [alzandosi dopo la purificazione].

19. Cfr. Plat., *Euthyphr.*, 8. 277 Burn. Per la ὁμόνοστος ho molto attinto da Macchioro, *Zagreus*, 1929, pp. 41-42.

20. E. M. s. v. ἱαυβή.

21. Cfr. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, IV², p. 109 e ss.; Lagrange, *Revue Biblique*, 16. 1919, pp. 157-217; Picard, *op. cit.*, p. 231.

22. Secondo un'altra tradizione (*Schol. Thetiaea*, 484) un Ἀυβός, figlio di Metanira, derise Demetra mentre beveva il ciccone e fu perciò tramutato dalla dea in lucertola. Ovidio (*Met.*, 5. 466 ss.), fondendo le due tradizioni, racconta che una 'vecchia' offrì alla dea, stanca per i suoi *erroses*, la bevanda mistica; ma un fanciulletto sboccato (*duri puer oris*) derise la dea e fu tramutato da questa in lucertola. La presenza reale di questo fanciulletto impudico è di una certa importanza per l'intelligenza dei famosi versi attribuiti ad Orfeo (vedi più avanti).

23. Mannhardt, *Baumkultus*, p. 498.

24. Mannhardt, *op. cit.*, p. 499.

25. Mannhardt, *Mytholog. Forschungen*, p. 328.

26. Mannhardt, *op. cit.*, p. 328.

27. Mannhardt, *op. cit.*, p. 330.

28. Lenormant, *Monogr. sur la voie sacrée*, p. 245; Politis, *Νεοελληνική μυθολ.*, p. 55. Per esempio, l'ultimo fascio, esibito alla fattressa, non mancherà di produrre il suo effetto. Del resto il nome stesso del demone è in probabile connessione con un simbolo sessuale. Secondo Eisler (*Philologus*, 68. 1909, p. 136, n. 71), Baubò — questa è la forma originaria del nome — sarebbe un onomatopoeico simbolo del cane (βοῦζεν=abbaiare), ambage del *puendum muliebre* (Cfr. il giuramento di Socrate *voὶ μὲν τὸν κύνα; lat. canis, fr. cón, sp. coñol carajol*). Si può pertanto stabilire un'equazione tra il *Wauwau* (*Baubò*) e *Baubò*. Ma si tratta di congetture molto incerte.

30. IV sec. a. C. secondo alcuni; il Foucart (*Les myst. d'Élé*, 1914, p. 468) pensa che siano dell'età alessandrina.

31. *Arcana Cerealia in Miscellanea Salinas*.

32. La forma plastica di Baubò è stata molto studiata. Vedi il cenno bibliografico in Picard, *op. cit.*, p. 256. Alcuni idoletti raffiguranti una donna impudicamente seduta su di un porco, sono identificati dal Millingen con Baubò (*Ann. d. Inst.*, 15. 1843, pp. 72-97 p. E). Non direi senz'altro che si tratta di un errore (vedi Pestalozza, *Le Thargelie Ateniesi*, in SMRSR, 6. 250).

33. Questa presenza effettiva è ammessa da Schultz in Roscher-Lexicon s. *Baubò*.

34. Cfr. p. 67, n. 8.

35. Kern, *Frqm.* 32 e v. 8 (Comparetti, p. 18 sgg. IGSI, 64, I, 1); cfr. K 31, vv. 24-104. Al contrario, nei misteri di Sabazio la divinità, sotto forma di serpente, veniva introdotta attraverso il seno del mista (θεὸς δὲ κὸλον: Diod.: 4. 4. 1; Firmico Materno, *de err. prof. rel.*, 10).

36. Il Lobeck, seguito dal Foucart, emenda ἐγγενόσμενος; ma Clemente, che riferisce il σύμβολον, rileva che il testo è fortemente sconvoluto. Pertanto la interpretazione del Foucart (comunione mediante focacce) non ci rende ragione dello sdegno di Clemente (cfr. Picard, *op. cit.*, p. 224, nota 3).

37. Körte, *Archiv für Religionswiss.*, 15. 1915, p. 116 e sgg. e Kern, *ibidem*, XIX; 1916-19, p. 443 e sgg.; Dieterich, *Eine mithraslit.*, p. 124 e sgg. — Un passo di Theodor. (*Graec. affect. cur.*, 7. 11, p. 183 Roeder) attesta l'impiego del κρεῖς in Eleusi.

38. Kern, *Frqm. orph.*, 354. Sul carattere energetico e divino del riso cfr. Proclo in *Plat. remp.*, I. 127 Kr. (Kern, I. c.). Il Riso fu anche divinizzato e γέλαος aveva il suo ἀνταύριον (Plut., *Lyc.* 23). L'etnologia offre anche molti esempi del genere. Valga per tutti la saga australiana in cui si narra d'un canguro che, con le sue buffonerie, muove a riso una rana, e 'libera' così le acque che la rana aveva bevute (Howitt, *Journal Anthropol. In-*

st., 18. 1889, p. 54 sg.). Altri riscontri nella mitologia giapponese, ecc.: R. Pettazzoni, *La Mitologia Giapponese*, Bologna, 1929, 62 sg.

39. in *Cultes, Mythes et Religions*, IV, p. 123.

Demetra (ἱερὸν ἔτεκε Πόρνια κοῦρον Βρωῖον ἱερμῶν [Demetra terribile, generò un sacro giovane], era, secondo alcuni, il mista.

41. La leggenda, che fu divulgata dopo la battaglia di Salamina, lo elevò poi a genio nazionale (Herod., 8. 63).

42. Baubò, secondo Empedocle, era il seno materno, κοιλία (Hesych., s. v. Βαυβὸς leg- gi Βρωβὸς).

43. Kenyon, *Greek Papyri BM*, 1893, p. 77.

44. Reinach, *Rép. de la stat.*, I, 371. 2, 7; 372. 4; II, 177. 5, 7; 178. 4; V, 29. 3, 4, 5; cfr. II, 357. 4 il gesto è attribuito ad una donna. Rohde, *Psyche*, 408 segnala il soprannome maschile *Babo, Babes*.

45. L'ἐλπίδος ed il *coccineum tuinum* erano in tutto simili a questo κόκκινος Βρωβόν. (Kern, *Realencyclopädie*, III, 1, 150). Per le coppie lambos-lambe e Baubón-Baubò, v. Picard, *op. cit.*, p. 254, 261, 262. Cfr. Crusius, *Philologus*, 52, 1893, p. 3.

46. È attestata, in Paro, la forma Babò (*Frqm. orph.*, 53 K).

47. Non abbiamo in animo di applicare ai misteri la recente teoria dell'ermafrodito (Winthuis, *Das Zweigeschlechterwesen*, Lipsia 1928) e di considerare senz'altro Iacco e Baubò come demoni bisessuali. Ma ammettiamo di buon grado che l'epiteto κόπε δῖοπος conveniva così bene ad Iacco come al mista e che, in certi casi, la pienezza di vita derivante dalla comunione poteva essere considerata come integrazione del sesso maschile col femminile o viceversa. Per limitarci alla Grecia e per citare solo qualche esempio, ricordiamo che durante le feste di Damia ed Auxesia cori di venti uomini (dieci per ciascuna dea) lanciavano ingiurie alle donne indigene e che durante le feste in onore di Aphrodite (*Hyriskid*) gli uomini erano vestiti da donna e le donne da uomini (Winthuis, *op. cit.*, p. 127). Per Baubò riscontriamo i segni di una certa inconsistenza sessuale, ma non un vero e proprio carattere bisessuale. Comunque non trascuriamo in alcun caso a pensare questo atteggiamento del mito e del culto come l'*arréion* dei misteri: è noto che la terogamia è, nella maggior parte dei casi, o assunzione nel seno femminile della divinità o fecondazione del mista da parte di una divinità maschile. Tuttavia non si può negare che in certi casi — ed anche nell'ambito delle religioni di mistero, la bisessualità del mista è qualcosa di più che un'ipotesi (cfr. le altre opere del Winthuis, *Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen durch die Gegner bestätigt*, Lipsia 1930 e *Einführung in die Vorstellungswelt der Primitiven* 1931; cfr. le recensioni del Pettazzoni in SMRSR, 1929, p. 288 e 1930, p. 165, nonché i due articoli dello Schmitzer in Ric. Rel. 5. 245 e 7. 518).

48. Attestazione tarda è quella di Theodor. d. cur. morb., 3. 84; cfr. Psello, *de Daem.*, 3.

49. Foucault, *Les myst. d'Élé*, p. 355 ss., non vede in questo coro un ricordo dei *gephyriani*: a torto, mi sembra.

50. Paus., I, 37.

51. Pestalozza, *op. cit.*, pp. 64-65; p. 78.

52. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, I, 98 ss. Il Sittie, citato dal Reinach, stabilisce un'equazione tra i termini συχοφάντης ed ὑβρίστης (*Gebärden der Griech. und Röm.*, p. 103, n. 1). Secondo il Reinach συχοφάντης acquistò poi il significato di delatore ed accusatore frivolo per il fatto che al sicofante spettava il bando degli indegni (σφοδρησις).

53. Pestalozza, *op. cit.*, p. 79.

54. *Frqm. orph.*, 52 (Kern).

55. Pestalozza, *op. cit.*, p. 69.

56. Pestalozza, *ivi*, aggiunge: «l'autore dell'*Inno omerico a Dem.* (V. vv. 188-189) disegna il crudo espressivo realismo della scena affatto intonato agli spiriti ed alle forme delle antichissime religioni agricole e fa invece che la dea, nell'atto di porre il piede nella casa di Celeo, si levi con l'aureo capo a toccare la volta e diffonda intorno a sé una gran luce».

57. Pestalozza, *ibid.* Picard pensa che tra gli ἱερὸν contenuti nella cista doveva esserci questa Demetra-Baubò. Certo è che lo γρεῖς era adoperato ad Eleusi.

58. Foucart, *op. cit.*, p. 235 non tiene in alcun conto la spiegazione di Eracleone, che considera 'bizarra'.

59. Gruppe, *Griech. Myth.*, I, 404; Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*, VII¹, 1128.

III

Il dramma tra individuo e Stato nella politica platonica* (1934)

1. Individuo e Legge

La natura essenzialmente tragica della convivenza civile è il grande motivo della πολιτεία platonica. Quando, nel libro settimo delle *Leggi*, i poeti tragici chiedono al legislatore se avranno diritto d'asilo nella città ideale, e se potranno introdurre la loro poesia, il legislatore così risponde:

«Ottimi ospiti, noi stessi siamo compositori della più bella e nello stesso tempo della migliore tragedia che sia possibile comporre: tutto il nostro Stato non è che imitazione della vita migliore e più bella, il che per noi costituisce la tragedia più vera. Voi siete poeti, e anche noi siamo poeti del medesimo genere, vostri rivali nella vostra arte e vostri concorrenti nella composizione del dramma più bello, che solo la vera legge può condurre a termine, secondo le nostre speranze»¹.

In quest'ultima espressione del suo pensiero politico, Platone crede che il dramma della politeia si sciogla e pacifichi in virtù della vera legge. Questa conclusione, d'altra parte, era naturale. Se il reggimento perfetto deve mistagogicamente ricondurre gli uomini sulle tracce dell'immobile perfezione dell'essere, e se i fini di potenza propri della politica volgare restano esclusi da questa μελέτη θανάτου in grande stile, quale reggimento sarà più perfetto di quello che s'appoggia su di una legislazione immutabile ed eterna? Ma Platone avverte la difficoltà di questa severa «disciplina di morte», fermare la vita dello Stato nell'assoluta valore della vera legge, non equivale a sostituire alla vicenda sempre varia e nuova delle concrete individuali aspirazioni un paradigma astratto e impersonale, che non cospira con esse? Ed ecco che mentre la logica interna del suo sistema porta Platone all'esaltazione della legge, una viva coscienza della dignità e libertà dell'individuo lo spinge, in una prima fase del suo pensiero politico, ad un'aspra critica del νόμος: più tar-

* Pubblicato sulla rivista "Logos" diretta da Aliotta nel 1934 n. 17, p. 290 ss.

60. Sulla origine beotica di Demetra Ἀγρία, v. Wilamowitz, *Hermes*, 21, p. 106 n.
61. Preller, *De via sacra*, I, p. 18; Lenormant, *Monographie sur la voie sacrée*, p. 254.
62. Gruppe, *Griech. Myth.*, I, 404.

63. Pais, *Stor. Crit.*, I, p. 446. Circa l'etimologia di *pons* e *pontifices* c'è grande disaccordo tra i dotti. Ora si è fatto ricorso al sanscrito *rad. pū* nel senso di purificare; *rad. pā* (*panthun* = *pōtōc*) nel senso di 'cammino' o 'sentiero', senso già trovato dall'esegesi mistica; ora all'osco *pontips*, onde *pontifices* nel senso di calcolatori o dei cinque; ora al greco *noūmī*, onde *pontifices* = *pompifices* (v. Bouché-Leclerc in Daremberg, s. v. *pontifices*; Weiss in *Realencyclopädie*, IV^a, 481). La tradizione è tuttavia più sicura: *pontificem* da *pontem* e *facere* (Var., I, lat., 5, 83; Dion. II, 73; Serv. ad Aen. 15, 166; Plutarco, *Vita di Numa*, 9, 2). Si veda, a proposito di xenofobia rituale su ponti, un rito veneziano riferito dal Lobeck: «... nec levius olim Venetius die sancti Nicolai et Castellani, hoc est, homines nautici et urbani, de ponte quodam decertare solebant, quem alteri expugnare, alteri retinere committebantur, tanta cum pertinacia ut perpauci integros dentes oculosque auferrent». Questi combattimenti rituali su ponti sono evidente espressione di xenofobia rituale. Non pare che abbia tenuto conto di ciò il Lesky in *Archiv für Religionswiss.*, 1926, p. 73. (*Ein ritueller Scheinkampf bei den Hethitern*).

64. Per altri esempi ed usi del genere vedi Crusius, *Beiträge zur Religionsgeschichte*, 1888.

65. *Der Glaube der Hellenen*, II, 49; cfr. Roschers Lex.

66. Herod., 5, 82.

67. Paus., 2, 30, 4.

68. Herod., 5, 83.

69. Inno a pseudom., 266, Esichio, s. v., Athen., IX, 406 d; vedi Wilamowitz, *op. cit.*, II, 49 ss.

70. Per Eleusi questa purificazione progressiva del culto ricevette grande incremento dalla sempre crescente influenza della religione olimpica, soprattutto dopo il VI secolo, quando Eleusi fu sottomessa ad Atene. Aristotele dice espressamente nella *Politica* (VII, 15) che il legislatore deve bandire l'οἰοπολοῦντα dalla *polis* e purificare le raffigurazioni mitiche e plastiche degli dei, eccezione fatta per quelle divinità per le quali era consentito il τοδωγιοῦς.

71. E dubbio se, in questo caso, il costume di ingiuriare i cittadini più in vista possa essere stato in origine di natura religiosa: se, cioè, possa derivare da quell'animosità sacrale verso i capitani e gli eroi, di cui Roma, in ispecial modo, ci offre più d'un esempio (Cfr. E. Cocchia, *Letteratura latina anteriore all'influenza Ellenica*, III, p. 52 e ss.).

di, quando il legalismo prevarrà, quella stessa viva coscienza lo indurrà a tracciare dei limiti significativi all'efficacia del νόμος.

2. La polemica antilegalistica

La polemica antilegalistica trova la sua formulazione teorica più matura in alcuni passi del *Politico*. Dice a un certo punto il forestiero:

«[La legge] non potrà mai prescrivere ciò che è il meglio ed il più giusto con precisione per tutti, comprendendovi il più conveniente. Perché le disuguaglianze inerenti agli uomini e alle azioni, e la nessuna stabilità, se è permesso di così dire dei fatti umani, non consentono che alcuna arte disegni nulla che sia semplice in nessun ramo che valga per tutti i casi e per tutti i tempi [περὶ πάντων καὶ ἐν παντί τὸν χρόνον] ... Ora vediamo invece che, su per giù, la legge tende proprio a questo: simile a un uomo sovrachiatore e ignorante, che non lascia a nessuno agio di compier nulla senza sua prescrizione, e non permette nemmeno che altri lo interroghi, neppure se a quest'uomo spunti in mente alcunché di nuovo e di meglio, fuori della prescrizione che lui ha tracciata»².

Il reggimento democratico, caratterizzato dal più untuoso rispetto per la tradizione, è, insieme, legalistico e dispotico; non progredisce, attaccato com'è alla legge; la ricerca individuale del meglio, a cui è affidato, in ultima analisi, il progresso della città, è resa impossibile dallo strapotere di una norma prestabilita e inviolabile. Ad esser coerenti, dice ancora il forestiero, bisognerebbe, in uno stato democratico,

«(...) stabilire una legge che, se si sorprendesse uno a studiare l'arte del pilota e quella del navigare, e l'igiene e la verità della medicina, in rapporto ai venti o al caldo o al freddo, in contrasto con ciò che è scritto, e a scoprire qualsiasi cosa in materie simili, prima di tutto non lo si dovrebbe chiamare né medico né timoniere, ma dottor di cose aeree, sofista, ciarlatano; e inoltre dovrebbe esser lecito, a chiunque vuole e può, di denunciarlo e citarlo dinanzi a un tribunale come corruttore dei più giovani, che li sobilla ad applicarsi alla medicina e all'arte nautica, non in modo conforme alle leggi, ma con un governo arbitrario delle imbarcazioni e dei malati (...). Se proprio avvenisse, Socrate, nel modo che noi diciamo di queste scienze, e dell'arte di far la guerra, e di tutta l'arte di far la caccia (...), o vedessimo stabilirsi per norme scritte anche un'arte di allevare cavalli, e tutta un'arte di pascolare le greggia, o un'arte di profetare (...), da queste cose così eseguite, che cosa verrebbe fuori, se fossero fatte a norma di leggi scritte, e non a tenore d'arte?».

Risponde Socrate il Giovane:

«È evidente che tutte le nostre arti perirebbero interamente, e non potrebbero mai rinascere in seguito, a cagione di questa legge che vieta la ricerca, διὰ τὸν ἀποκωλύοντα τοῦτον ζητεῖν νόμον»³.

La polemica antilegalistica del *Politico* trova ampi riscontri in altri dialoghi di Platone. È naturale che uno stato il quale poggi esclusivamente sulla legge riponga la sua massima cura nell'amministrazione della giustizia: ma non gli verrà mai fatto di amministrarla veramente a cagione del giudice «sonnolento» che siede nei tribunali, e della clessidra che misura astrattamente il tempo unico per tutte le ragioni.

«Non ti pare vergogna – dice Socrate nella *Repubblica* – il trovarsi costretto a ricorrere alla giustizia che altri, quasi nostri padroni e giudici, ci concedono, in mancanza d'una giustizia nostra propria? [E non ti pare] ancor più grande vergogna questa, che taluno non solamente consumi la maggior parte della vita nei tribunali come accusato e accusatore, ma ancora per volgarità s'induca a farsene bello (...), ignorando quanto sia più bello e meglio il fare una vita, nella quale non occorra un giudice che, assonnato, lasci ciondolare il capo, ἀγνῶν ὁσ'ὁ κάλλιον καὶ ὄμεινον τὸ παρασκευάζειν τὸν βίον, α'ὐτῷ μηδὲν δεῖσθαι νουστάζοντος δικαστοῦ?»⁴.

Tuttavia sta di fatto che, nella città reale, domina proprio il giudice sonnolento: solo nei prati di Asfodelo siede un tribunale eccezionale, i cui giudici sono solleciti dell'anima dei giudicandi⁵. Ora, di fronte al tribunale terreno, l'atteggiamento dell'individuo non può essere che di proterva e aperta ostilità. Quivi è la clessidra, simbolo dell'esteriorità legalistica: chi può assegnare, infatti, un tempo unico per tutte le ragioni? Questo motivo della clessidra ha una potente significazione drammatica. Tutta l'apologia è dominata dall'incubo di questo tempo astrattamente fissato dalla legge, nel quale s'esaurisce la concreta varietà delle aspirazioni individuali.

«Vediamo – dice Socrate ad un certo punto – se quella calunnia, che vi cova nel cuore da così gran tempo, mi riesce sradicarla e cacciarla fuori, *sia pure in un tempo così breve*»⁶.

Altrove:

«Tropo poco tempo abbiamo avuto per conversare insieme»⁷.

E ancora, con mesta ironia:

«Per guadagnare un poco di tempo – oh, non molto, di certo, o Ateniesi – voi avrete nome e colpa, da coloro che vogliono offendere la città, di aver ucciso Socrate, uomo sapiente; [leppure] bastava che aspettaste ancora un poco, e la cosa veniva naturalmente da sé, εἰ οὐκ περιμεύειν ὀλίγον χρόνον, ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ μέρους ὃν ἕλκυν τοῦτ' ἐγένετο»⁸.

Ma la clessidra segna inesorabilmente il tempo prescritto dalla legge: che importa al congegno se le ragioni di Socrate sono lente a districar-

si? Fu così che il filosofo, voltando ad un certo momento l'arguto suo volto verso l'inesorabile strumento, pronunziò le memorande parole:

«Ma ecco che è l'ora di andare: io a morire, voi a vivere. Chi di noi due vada verso il meglio è oscuro a tutti tranne che a Dio»⁹.

3. La svalutazione della politica

Questa polemica antilegalistica finisce col trascorrere facilmente nella svalutazione della politica. L'immagine di un reggimento privo affatto di dignità e di bellezza, favorisce l'altra opposta immagine del saggio che si rinchiusa nella sua torre d'avorio, sollecito solo dell'eterno vero.

«Anzi tutto i veri filosofi – sono parole di Socrate nel *Teeteto* – non conoscono, fin da giovanetti, la via che mena al foro; non sanno dov'è il tribunale, dov'è il consiglio, o altro luogo di adunanze pubbliche della città; leggi e decreti, o re-citati o scritti, non leggono né ascoltano (...). Il vero è che il [loro] corpo soltanto si trova nella città e ivi dimora, ma non la [loro] anima; la quale, reputando tutte codeste cose da poco e anzi da nulla, e avendole in dispregio grande, trasvola, come dice Pindaro, da ogni parte, ed ora scende giù nel profondo della terra, ora sale su nel cielo a mirar le stelle, e tutta quanta investiga la natura degli esseri, ciascuno nella sua universalità, senza mai abbassare se stessa a niente in particolare di ciò che avvicina»¹⁰.

Talete, che per guardar le stelle cadde in un pozzo, era certo un gran saggio; quel maneggio di Calicle, invece, aveva torto quando rimproverava al filosofo il suo scarso spirito pratico e la sua incapacità a difendersi dalle ingiurie. Che importa se il filosofo ha quella sua aria svagata che lo fa cader dentro i pozzi, con gran divertimento delle servette Tracie? Che importa se non ha sufficiente potere dalla sua, e se, come dice Calicle, lo si può schiaffeggiare impunemente? Sopportare violenza è male: ma peggio è percuotere se stesso e le proprie cose, il farsi violenza attraverso la menzogna.¹¹

Del resto, l'affermazione più solenne e proterva dei diritti del saggio di contro all'arbitrario vero che lo stato decreta, si ritrova nell'*Apologia*. Né le leggi né i magistrati fanno migliori i cittadini: solo il saggio, che strappa loro di dosso le falsità e le menzogne, e li aiuta a partorire il vero in virtù del pacato e libero ragionamento non pressato da alcuna clessidra, li rende effettivamente migliori. Un Dio ha il saggio al cui comando non può non obbedire: ché anzi, se non gli ubbidisse, mentirebbe la sua fede. Se voi, dice Socrate rivolto ai giudici, mi mandaste libero sotto condizionale di non occuparmi più di filosofia e di giovani, «preferirei ubbidire al Dio piuttosto che a voi» *πείσομαι μάλλον τῷ Θεῷ ἢ ὑμῖν*¹².

Questi motivi romantici del pensiero platonico hanno larghi riscontri nel pensiero greco. Sofisti e cinici avevano già da tempo denunziato la opposizione tra natura e legge, tra l'eguaglianza naturale e le artificiali distinzioni legalistiche. Dice Ippia nel *Protagora* platonico, 337:

«O uomini qui presenti, vi credo congiunti e concittadini per natura, non per legge; ma la legge, come natura degli uomini, in molte cose usa violenza».

E Alcimante¹³ «la filosofia è una catapulta contro le leggi». Euripide al fram. 168 dice: «il suo nome [il bastardo] è vergognoso, ma la natura è la stessa»; e al fram. 920: «la natura l'ha fatto, la natura che non conosce convenzioni». Diogene Laerzio ci riferisce che, richiesto Diogene Cinico donde fosse, rispose: «cittadino del mondo»¹⁴ e cittadino del mondo si proclamava il filosofo nel *Teeteto*. Diogene Cinico conclude per la comunione delle donne e dei figli¹⁵, e Antistene già sostiene la tesi del *Poliitico*, che cioè il saggio governa secondo la virtù e non secondo le leggi.¹⁶

4. La rivalutazione della politica

In un passo famoso della *Repubblica*, Platone affronta decisamente la questione dei rapporti tra il saggio e la vita politica.

«Non è naturale – dice Socrate – (...) che non possono mai governare bene uno Stato né gli ineducati e ignari della verità, né quelli che son lasciati a contare indefinitamente la loro educazione; i primi perché non hanno nella vita una mira da tener presente in tutto quello che fanno nella vita privata e pubblica, e gli altri perché di loro iniziativa non si decideranno ad agire, stimando quasi di vivere tuttora appartati nell'isola dei Beati? (...). Compito adunque di noi fondatori dello Stato è costringere le nature migliori a giungere alla dottrina, che precedentemente abbiamo chiamato suprema, a vedere cioè il buono e a compiere quell'ascesa; quando, poi, giunti al culmine, hanno ben guardato, non si deve concedere (...) [di] rimanere là e non voler ridiscendere e tornare presso quei prigionieri, e partecipare agli oneri e agli onori loro, abbiano questi o no abbiano importanza e valore».¹⁷

Dovere dell'individuo è, insomma, attingere il Sommo Bene: ma una volta pervenuto sin là, altro dovere lo attende: quello di condurvi mistagogicamente anche gli altri uomini. Non si tratta di favorire la classe dei sapienti: ma piuttosto di assicurare la migliore organizzazione civile per avviare il maggior numero di uomini alla saggezza¹⁸. Ma in che modo sarà possibile attuare questo piano di salvezza? Servendosi dello Stato come mezzo, e atteggiando il reggimento della città terrena in modo tale da facilitare al maggior numero di uomini l'accesso all'isola dei Beati. Ed

ecco che il filosofo, che aveva polemizzato intorno allo Stato in quanto organizzazione esteriore all'individuo, fin quasi a celebrare la divina bellezza di una convivenza civile di uomini liberi, senza capi imposti dall'alto, senza leggi, senza tribunali tranne quello della propria coscienza, si prepara, trascinato dalla logica stessa del suo sistema, a ricostruire pezzo per pezzo l'edificio statale, con i suoi capi supremi, le sue leggi inflessibili e i suoi tribunali inesorabili, la sua organizzazione esteriore alle concrete aspirazioni dell'individuo. Ma, ad ogni modo, lo Stato, ora, non è il fine: è il mezzo della salvezza dal mondo, lo strumento necessario, che, pur non avendo per sé alcun valore, tuttavia ne acquista un grandissimo in vista del fine che si propone di realizzare. Questa assenza assoluta di statolatria, nel senso moderno della parola, vale a spiegarci perché l'uomo politico della città ideale assuma le cariche pubbliche con una cert'aria di sopportazione [«ciascuno accetterà il governo come una necessità»]¹⁹, con un certo distacco, con la coscienza, cioè, di maneggiare soltanto dei mezzi indispensabili di salvezza. Tuttavia, com'è lenta e contrastata questa resurrezione dello Stato esteriore e legalistico, sia pure abbassato alla qualità di mezzo per un fine più alto! Come questo graduale progresso di un'idea che nasceva, per così dire, dalle viscere stesse del sistema platonico, è contrastato talora da esitazioni e limitazioni e riserva del Platone che aveva scritto l'*Apologia*, il *Fedone*, il *Teeteto*, il *Politico*, del Platone, cioè, romantico suo malgrado!

Intanto, la soluzione del *Politico* può essere considerata come un ultimo disperato tentativo di fondare uno Stato senza tuttavia trascorrere nell'esteriorità del legalismo. Se un'imposizione dall'alto ci deve essere (e in questo senso l'esteriorità dello Stato è ineliminabile), che almeno sia l'imposizione del saggio e non della legge: questa è la tesi del *Politico*. Nel reggimento ideale, il saggio deve mediare l'opposizione tra legge personale e individuo. Una città bene ordinata deve poggiarsi tutta su questa concreta coscienza dell'uomo politico, che governa con o senza leggi, su cittadini volontari o forzati²⁰, riadattando le leggi, ove ve ne siano, a seconda delle circostanze²¹, ma sempre con cuore di uomo che intende il cuore degli uomini. Se i filosofi governassero e i governanti filosofassero, la legge sarebbe rimossa dalla sua asstrattezza e immobilità, e la molteplicità dei cittadini sarebbe assunta, volente o recalcitrante, in una vita morale più alta. Nessuno si riconosce nella legge: è un Dio troppo freddo e lontano; ma ciascuno può riconoscersi nella coscienza del saggio, come in un Dio che sia concreto amore per il bene degli uomini.

5. La rivalutazione della Legge

Dopo il tentativo del *Politico*, col quale logicamente si conclude la polemica antilegalistica, assistiamo, come s'è detto, ad una graduale riva-

lutazione della legge, in conformità alla logica interna del sistema platonico. Nell'*Eutifrone*, in pieno accordo con lo spirito del suo sistema, Platone aveva distinto il Santo in sé dalla volontà divina: a voler pensare fino in fondo questo realismo, è necessario concludere che l'assoluto Bene e l'assoluto Vero si rivelano più compiutamente in una legge immutabile che non nella mutevole coscienza dell'individuo, sia pure del saggio. Si trattava, nell'*Eutifrone*, di salvare il Santo dal capriccio della volontà divina: qui si tratta di salvare l'assoluto Bene e l'assoluto Vero dalla mutevole coscienza individuale, di tanto inferiore a quella di Dio. In questo senso noi diciamo che la logica interna del suo sistema portava Platone ad una graduale rivalutazione della Legge.²²

Questa rivalutazione s'inizia nel *Critone*, insinuata, per così dire, attraverso argomenti sentimentali e nostalgici che preparano quelli strettamente logici²³. È proprio possibile – si domanda Socrate – che non vi sia nulla di buono nella legge? Non ha forse anch'essa la sua bellezza e la sua dignità? È proprio sicuro il saggio, nell'atto in cui si appella al suo interno demone, di non dover nulla alle Leggi della città? Si ha un bel dire che il filosofo non sa di decreti e di leggi, che è cittadino del mondo sebbene il suo corpo sia nella città, che tribunali e assemblee e cure domestiche non contano nulla di fronte all'eterno vero; ma sta di fatto che anche il filosofo è un uomo, «non certo nato da quercia o da pietra»: un uomo che ha famiglia e figliuoli²⁴, e una piccola casa sita in qualche via di Atene. Da bambino egli è stato allevato secondo certe leggi; più tardi è stato marito e padre secondo certe altre: esse dunque lo hanno generato, nell'ordine fisico e morale, e perciò far loro violenza è rendersi colpevole di somma ingratitudine. D'altra parte, vivendo nella città, egli s'era impegnato di riconoscere le sue leggi: libero d'andarsene, se non gli piacevano. Il νόμος, dunque, genera in un certo senso il δόκιμος; il δόκιμος, è vero, può modificare il νόμος, ma a patto che non usi violenza: in ogni caso la preminenza spetta al νόμος.

La *Repubblica* e le *Leggi* segnano il graduale progresso del legalismo in seno alla politeia platonica. Lo Stato s'irrigidisce in un paradigma eterno, e tende ad espellere da sé il movimento e lo sviluppo. Favola che incanta la nostra sete d'assoluto? Sia pure: ma così bella che può essere vera. Non era bella perché vera la favola che incantava il fanciullino di Cebete?²⁵

Ma dove la favola tocca il vertice dell'assurdo è nelle *Leggi* (dialogo politico considerato, per altro rispetto, più realistico della *Repubblica*). Qui il valore del νόμος, già grande nella *Repubblica*, diventa strapotente. La legge fissa una volta per sempre il numero dei cittadini, la posizione della città, i canti leciti, la distribuzione delle ricchezze, il ritmo dei commerci, la regola degli accoppiamenti, il modo della partecipazione alla vita pubblica. Lo Stato non ha alcun destino di potenza mon-

dana: partecipa ormai della perfezione dell'essere. È naturale che alla graduale esaltazione della Legge in quanto scoperta dell'essere, corrisponda una graduale svalutazione della politica come potenza. Platone ha sempre combattuto questo concetto: quel che gl'importava è che gli uomini si sollevassero alla pienezza di vita dell'ideale. Una città che cresce è sempre avvelenata dalle crisi dipendenti dalla sua stessa crescita, dalle lotte inerenti al progresso e alla potenza. Una città immobile in quanto al numero dei cittadini può essere invece ordinata una volta per sempre per quanto riguarda la divisione delle classi e la distribuzione delle ricchezze. In un luogo della *Repubblica* si considera la povertà dello Stato come una malattia, un'«inflammatione»²⁶. Altrove²⁷ è detto che lo Stato deve mantenersi uno: perciò non deve diventare né troppo grande né troppo piccolo. Che importa dice Socrate nel *Gorgia*, se la città s'ingrandisce, se i traffici hanno impulso e le fortificazioni si moltiplicano, quando i cittadini non diventano più virtuosi? Temistocle, Milziade, Cimone, Pericle non hanno reso migliori i Greci, e pertanto non è di uomini come loro che ha bisogno lo stato ideale²⁸. Quanto alla guerra, non è ad essa che deve mirare lo Stato, ma alla giustizia.²⁹

Il νόμος, dunque, ha vinto. Ma riesce Platone a sciogliere nella vera Legge la tragedia della convivenza civile? Nel passo citato egli aveva parlato del più bel dramma «ὁ δὴ νόμος ἀληθὴς ἀπορελὲν πέποιεν, ὡς ἢ ποτ' ἦν ἐστὶν ἐλπίς»³⁰. Ma le speranze del filosofo andarono deluse, anche nell'ambito della sua favola: la λύσις promessa non si effettuò.

6. Limiti dell'efficacia del νόμος

L'individuo dev'essere assunto nella pienezza di vita dell'ideale: si piegherà a questa severa disciplina di morte? Forse no. Allora, bisognerà «incantarlo», o, magari, convincerlo. Già nel *Fedone* Socrate aveva sentito bisogno di incantare il fanciullino che portiamo dentro di noi. Il procedimento dialettico assicura, al più, un'immortalità dell'anima cosmica, e il fanciullino, che si spaura dinanzi alla morte, chiede l'immortalità dell'anima individuale. Il saggio sa che si tratta d'una favola: ma è così bella, così necessaria a signoreggiare la paura, che potrebbe persino essere vera: ad ogni modo mette conto crederci, ché la ventura è bella. Notiamo altrove come la favola della città ideale incanti, in fondo, la nostra sete d'assoluto, così come quella dell'Ade incanti il fanciullino che portiamo dentro: ma ora, proprio nella città ideale, bisognerà di nuovo ricorrere ad altre favole e inganni e incantamenti per aver ragione dell'individuo ribelle.

Innanzitutto: sentirà l'individuo a sufficienza il vincolo di fratellanza che lo stringe ai compagni della città ideale³¹? Potrebbe darsi di no. E allora dovremo raccontargli qualche favola per tirarlo dalla nostra parte.

«Ma quando dicessimo una nobile bugia – dice Socrate ad un certo punto della sua esposizione – (...) qual mezzo ci sarebbe per convincere appunto i governanti, o, se no, il resto dello Stato? (...) Non si tratta d'un mezzo nuovo, bensì finizio, nei tempi addietro usato in molti luoghi, come dicono i poeti – e ce l'hanno fatto credere – ma non usato ai nostri tempi; e ignoro se, usato, ci persuaderebbe stabilmente. – Tu rassomigli – disse – a chi esita a parlare. – Quando avrò parlato vedrai che ho molta ragione d'esitare».

Ed ecco che l'incantatore riprende la trama di antiche favole:

«Gli uomini son nati dalla terra, e alla terra essi ora debbono provvedere che fu loro madre e nutrice. E' oltre alla terra, anche agli altri membri dello Stato, fratelli per esser nati tutti dal fecondo seno della Terra madre – Non per nulla da un bel pezzo sentivi vergogna a dire la bugia, interrompe Glaucone – Troppo naturale; ma tuttavia ascolta anche il resto della favola. Siate fratelli, quanti appartenete allo Stato, così diremo loro contanto la favola, ma Dio, formandovi, in quanti tra voi erano idonei a governare infuse, nell'atto della procreazione, dell'oro (...)»³².

Qui si tratta di un vero e proprio incantamento operato attraverso il mito. Ma altrove Platone ricorre alla semplice finzione, all'espedito di governo. A proposito delle favole, per esempio. Riuscirà lo Stato a impedire che certe favole si raccontino e si ascoltino? Avrà la legge tanta potenza sull'individuo? Dice Socrate:

«Se ci fosse necessità di contarle, dovrebbero segretamente ascoltarle quanti meno si possa e dopo aver fatto il sacrificio non di un porcello ma di vittima grande e straordinaria, perché al minimo numero possibile riesca di ascoltarle»³³.

Ancora un esempio, a proposito dell'intervento dello Stato nei matrimoni. Dice Socrate:

«C'è il rischio che di molte menzogne e di molti inganni abbiano bisogno i governanti a vantaggio dei governati: e dicevamo che tutti questi espedienti sono utili come le medicine. A proposito delle nozze però e della proliferazione costesta dirittura sembra che assuma una parte tutt'altro che equa (...)»³⁴. Debbono gli ottimi congiungersi con le ottime quante più volte si possa; ma i peggiori al le peggiori tutt'all'opposto. E dei primi si deve allevare la prole e degli altri no, se il gregge vuol essere il più perfetto possibile; e che si faccia così non deve saperlo nessuno, eccetto i governanti, se si vuole che l'armento dei custodi si trovi esposto, il meno possibile, a rivolte dei custodi... E si debbono fare, io credo, abili sorteggi, per modo che i dappoco, di cui si parlava, ad ogni accoppiamento accusino la sorte e non i governanti»³⁵.

Il saggio, dunque, cerca di ingannare i «dappoco» che si ribellano alla Legge. Ma all'autore del *Convito* non sarebbe dovuto sfuggire che proprio gli spiriti più eletti si sarebbero ribellati allo strapotere della legge: quanto ai dappoco, essendo per essi l'amore un istinto bestiale, bestialmente si sarebbero lasciati ordinare. Il saggio avrebbe dovuto cominciare con l'ingannare se stesso.

La favola della città ideale tocca nelle *Leggi*, come s'è detto, il vertice dell'assurdo. Tuttavia, proprio nelle *Leggi*, Platone mostra talora un più vivo senso dei diritti dell'individuo, sì che quest'ultima fatica del filosofo è apparsa più aderente alla realtà, se paragonata alla precedente. Allo strapotere del νόμος fa riscontro il preludio che lo giustifica, una maggiore indulgenza per l'arte, la ricostituzione della famiglia, l'abbandono della organizzazione comunista della società. Cominciamo dall'arte. Il criterio della *Repubblica* è particolarmente severo: niente innovazioni, ma paradigmi suggeriti dallo Stato. I curatori dello Stato debbono cominciare a impensierirsi allorché altri dica che:

Gli uomini più gustano quella canzone
ch'è la più nuova fra quante son note ai cantori³⁶.

Nelle *Leggi* Platone perfeziona ed esaspera il suo legalismo. Le arti hanno più largo diritto di cittadinanza, e per questa parte c'è maggiore realismo rispetto alla *Repubblica*; ma il saggio deve fissare il paradigma della vera pittura, della vera scultura³⁷, ed anche dei vari canti danze e melodie³⁸; e qui la costituzione tocca il vertice dell'assurdo. In Egitto, dopo diecimila anni, le arti erano sempre allo stesso punto: si dipingeva e si scolpiva sempre allo stesso modo: questo è l'ideale. Per la musica, per i canti, per i ritmi della danza, l'ideale è rappresentato dai νόμοι, canti religiosi fissati per legge. Eppure ad un certo punto Platone sembra ricordarsi della sua polemica antilegalistica del *Politico*. Non aveva detto, allora, che nello Stato legalistico tutte le arti sarebbero perite διὰ τὸν ἀποκόλλουσαν τοῦτον ζήτην νόμων³⁹? Non valeva questo anche per la poesia? Il disegno purissimo si contamina: è necessario indulgere in qualche modo alle ragioni dell'individuo, che non si sottoporrebbe a cantare un canto sempre eguale, inalterabile per legge, ed estraneo perciò alla sua concreta vita interiore. La città deve ripetere sempre a se stessa uguali massime

«(...) ma sempre in un certo modo cambiate, sì da presentare ogni sorta di varietà, dimodoché i cantanti provino piacere e siano presi da un tal quale insaziabile desiderio di questi canti»⁴⁰.

Passiamo ai rapporti fra lo Stato ed Eros. Nella *Repubblica* l'uomo politico alleva i cittadini così come Glaucone allevava le bestie della sua

casa. Non badava forse Glaucone a migliorare la razza dei suoi cani e dei suoi uccelli?⁴¹ Nel reggimento perfetto si farà altrettanto: lo Stato sorveglierà i matrimoni e ordinerà che i nati da genitori validi siano portati nel pecorile [σηκόρ] per essere allattati, in tutto simili ad agnelli o capretti; quanto ai nati da genitori infermi d'anima e di corpo, li lascerà spegnere in luogo segreto e ignorato, ἐν ἀπορήτῳ τε καὶ ὀδύλῳ. Vero è che gli uomini hanno certa incomoda coscienza della propria individualità che li differenzia dalle bestie: ma non importa: il piccolo intoppo può essere rimosso in virtù di certi incantamenti e di certe finzioni. Eppure, si badi, questo reggimento civile ricalcato sull'allevamento delle bestie di Glaucone, ha un fine morale: cerca disperatamente la sua giustificazione e il suo riscatto in una luminosa perfezione trascendente, e non trova che il dramma insoluto, è, posto in questi termini, insolubile. Nessun nazionalismo, nessun orgoglio di razza, nessun fine di potenza mondiale può costringere l'uomo ad abdicare ai suoi diritti di uomo: ma il Sommo Bene forse sì: certo è molto più nobile. Questa è la soluzione della *Repubblica*. Nelle *Leggi*, l'istituto familiare è ricostituito: sotto questo punto di vista c'è un progresso in senso individualistico. Ma, d'altra parte, il larvato legalismo della *Repubblica* è qui esasperato e reso ancora più assurdo. Già nella *Repubblica* i governanti debbono vigilare sul numero dei nati, affinché lo Stato non si accresca né diminuisca quanto alla sua popolazione: perciò i matrimoni debbono essere limitati⁴². Nelle *Leggi* questo concetto è ripreso e approfondito. Il Legislatore, fissato un numero particolarmente comodo per le sue suddivisioni [5040], deve pretendere che il numero delle famiglie della πόλις si mantenga sempre intorno a questa cifra⁴³. D'altra parte lo Stato deve vigilare che i caratteri impetuosi si uniscano a quelli dolci, onde si producano figli impetuosi e dolci insieme, il che è l'ideale. Finalmente lo Stato deve aver cura che, attraverso i matrimoni, non si produca un eccessivo accumularsi delle ricchezze nelle mani d'uno solo, e pertanto deve impedire i matrimoni tra i ricchi.⁴⁴

Anche per il resto grande è l'efficacia del νόμος. Si consideri, ad esempio, l'organizzazione sociale ed economica: è tutta subordinata al fine morale dello Stato. La proprietà individuale è conservata, ma non può moltiplicarsi più del quadruplo né ridursi al di sotto della base fissata originariamente dalla costituzione; la città non può sorgere sul mare a cagione dei traffici che la corrompono; l'esercizio dei mestieri non è libero, non potendo un artigiano esercitare più d'un'arte, né un cittadino essere artigiano; la moneta usata non dev'essere né oro né argento, ma a valore convenzionale; lo Stato interviene nelle importazioni e nelle esportazioni regolando quanto al volume; interviene, mediante apposita commissione, nel commercio al minuto per sorvegliare le derrate e fissarne i prezzi⁴⁵, garantisce l'osservanza dei contratti di lavoro⁴⁶ me-

dante un tribunale di astinomi che commina pene sia ai committenti che agli artigiani inadempienti⁴⁷; infine, la partecipazione dei cittadini alla vita politica della città, sebbene apparentemente molto larga, in virtù dell'ingegnoso espediente del voto non egualmente obbligatorio per tutti, è limitata di fatto alle classi costituite su di un censo più alto⁴⁸: onde a ragione Aristotele diceva che il reggimento delle *Leggi* era, in sostanza, un'oligarchia.

Tuttavia è possibile rintracciare, qua e là, una certa coscienza dei limiti dell'efficacia del νόμος.

«In privato e dentro le case – dice l'ateniese all'inizio del libro settimo⁴⁹ – avvengono tante piccole cose che non cadono sotto l'occhio del pubblico, e che, dipendendo dai dolori, dai piaceri e dai desideri individuali, facilmente si compiono in maniera ben diversa dagli interessi del Legislatore. Il che è male: ma stando così le cose, la legge non avrebbe efficacia in quella sfera».

Perciò lo Stato deve, per questa parte, limitarsi a consigliare e ammonire. Altrove l'ateniese teme che gli uomini si possano infastidire di siffatta convivenza, non tollerando l'ingerenza dello Stato nella determinazione delle loro fortune, nella determinazione dei matrimoni e della procreazione, «quasi che i cittadini fossero docile cera».

«C'è un fondo di vero in codeste considerazioni (ἔχει δὴ τὸ τοιοῦτον κατὰ τὴν ἰδέαν τῶν πραγμάτων) – ammette l'ateniese – ma intanto il disegno dello Stato ideale dev'essere armonico e puro in tutte le sue parti, anche se in tutto e per tutto non realizzabile».⁵⁰

7. La Religione di Stato

Nell'*Apologia* Platone aveva opposto il *daimon* al *nomos*, il tribunale della propria coscienza al giudice sonnolento, il pacato e libero districarsi delle ragioni individuali alla tirannia della clessidra, la voce che dentro di noi risuona al Dio che lo Stato decreta di onorare; ed il Socrate dell'*Apologia* affronta serenamente la morte per testimoniare in favore di quella voce divina che sin da fanciullo lo aveva assistito. Ma nel libro decimo delle *Leggi* l'autore dell'*Apologia* non ha difficoltà di assegnare allo Stato e alla legge la tutela del patrimonio religioso della comunità.

Il legislatore, per convincere i miscredenti e gli scettici, appresta una dimostrazione dell'esistenza di Dio che riesce per un verso al panteismo, per l'altro verso al politeismo della religione tradizionale.

La dimostrazione è preceduta da argomenti sentimentali e nostalgici sostanzialmente analoghi a quelli impiegati nella prosopopea delle leggi nel *Critone*. L'empio è, anzitutto, un ingrato: respinge la tradizione,

che pure è una verità rivestita dall'autorità del tempo, disprezza le favole che la madre e le nutrici gli hanno narrato da fanciullo per «incantarlo».

Come potrà ora disincantarsi, al punto da dimenticare le preghiere che i Greci e gli altri popoli innalzano agli dei?⁵¹ Evidentemente, questi argomenti sentimentali, destituiti di qualsiasi valore filosofico, si riferiscono al politeismo tradizionale. La dimostrazione vera e propria, che segue, non riesce al politeismo ma al panteismo⁵². Infatti che Dio esiste Platone cerca dimostrarlo con l'argomento che l'anima, il semovente, viene prima di ciò che non ha in sé la ragione del moto, ma in altro: dunque Dio, l'anima del mondo, è prima del mondo⁵³.

Ora è chiaro che la dimostrazione dell'esistenza degli dei della fede e della tradizione popolare cade fuori l'argomento platonico. Eppure proprio dell'esistenza di questi dei si rende garante lo Stato. La Legge fissa il modo in cui gli dei debbono essere pensati⁵⁴, cerca di convincere i cittadini della loro esistenza: ove non vi riesca, ha in serbo le sue pene, non esclusa quella di morte⁵⁵.

È molto probabile che nello Stato ordinato dal suo discepolo, Socrate sarebbe stato egualmente costretto a bere la cicuta.

Note

1. *Leggi* 817 b.
2. *Pol.* 294 b.
3. *Pol.* 299 b-e.
4. *Rep.* 325 a.
5. *Gorgia* 523 a.
6. *Apol.* 19 a.
7. *Apol.* 37 a.
8. *Apol.* 38 c.
9. *Apol.* 42 a.
10. *Teeteto* 173 d, 174 a. Cfr. *Apol.* 17 d. Cfr., ancora, *Apol.* 23 d, dove è detto: «E tutto preso come sono da quest'ansia di ricerca, non m'è rimasto più tempo di far cosa veruna considerabile né per la mia città né per la mia casa: e vivo in estrema miseria pel servizio del Dio». In *Apol.* 31 d è detto espressamente che il demone interno tratteneva Socrate dall'occuparsi di politica.
11. *Gorgia* 486 b-d, 508 c-e.
12. *Apol.* 29 e.
13. Aristot., *Rethor.* III, 3, 1406.
14. *Diog. L.*, VI, 63.
15. *Diog. L.*, VI, 72.
16. *Diog. L.*, VI, 11.
17. *Rep.* 519 b-d.
18. *Rep.* 519 e.
19. *Rep.* 520 e.
20. *ἔάν θ' ἔκόντων ἔάν τ' ἀκόντων ἀρχώσιν, ἔάν τε κατὰ τὰ γράμματα ἔάν τ' ἄνευ γραμμάτων*: *Pol.* 293 b.
21. *Pol.* 300 d-e.
22. L'addentellato del legalismo platonico è da ricercarsi, probabilmente, nella distinzione pitagorica tra ὁ ἄρχαυος νόμος, superiore al re, e la legge scritta, imperfetta e mu-

tevole, distinzione formulata nei frammenti attribuiti ad Archita Tarantino. In un certo senso Platone tenta, nella *Repubblica* e nelle *Leggi*, di fissare una volta per sempre questa legge non scritta. Dice Socrate nel *Minosse* [313-315] che la legge è una scoperta dell'essere, e, pertanto, come l'essere, immutabile; se, di fatto, muta, questo accade perché non sempre scopre l'essere.

23. Analoghi argomenti sentimentali precedono, nelle *Leggi*, la dimostrazione dell'esistenza di Dio: «[I miscredenti] non più prestano fede ai racconti che sin della prima infanzia ancor lattanti hanno uditi dalle nutrici e dalle madri, le quali, servendosi come d'incantamenti, ad essi li narravano ora per passatempo, ora sul serio. Essi che (...) hanno visto i loro genitori premurarsi fra coloro che sacrificavano col più grande zelo, per sé e per essi, (...) e tutti i popoli, Greci e non Greci, prosternersi e far atto di adorazione al sorgere del sole e della luna (...) mostrando così di ritenere non già che gli dei non esistono, ma che esistono assolutamente, costoro, dico, disprezzando adesso tutto questo (...), ecco che ci costringono a dire quello che adesso diciamo» [*Leggi* 817 b].

24. Cfr. *Apol.* 34 a.

25. Il motivo dell'incantamento torna anche nelle *Leggi* quando, dopo aver dimostrato che gli dei esistono e si pigliano cura di noi, l'ateniese ricorre al *μυρολογεῖν*: c'è ancora bisogno, egli dice, di certi discorsi che a guisa d'incantamenti [*ἐντοδόν*] attirino a noi il miscredente [*Leggi* 903 b]. Per soddisfare la sete d'assoluto ecco pronta un'altra favola: quella della città ideale. Può darsi che sia impossibile un reggimento siffatto: ma non importa, è un bel paradigma, e mette conto crederci, ad onta di tutto [*Rep.* 325 b, *Leggi* 739c, 744 b, 746 a].

26. *Rep.* 372 e.

27. *Rep.* 423 e.

28. *Gorgia* 503 c.

29. *Leggi* 628 d. Platone ha in uggia Tirteo, il poeta dell'eroismo civile: cfr. *Leggi* 629c. Del resto la dimostrazione della totale assenza dal concetto di potenza è data dal fatto che il supremo reggitore della cosa pubblica è «custode» dell'ordine raggiunto [*φύλαξις*], custode, cioè, dell'immobilità dello Stato.

30. *Leggi* 817 c.

31. Nella *Rep.* [462 d] e nelle *Leggi* [739 c] si parla di uno Stato che abbia strettissima somiglianza ad un'unica persona: «Se il dito di uno di noi riceve un colpo, tutta la comunanza del corpo e dell'anima (fondata sulla subordinazione all'elemento in essa dirigente) lo sente; e tutta insieme si duole insieme alla parte...»: analogamente per lo Stato.

32. *Rep.* 414 c-415 d. Segue, a questo punto, il noto mito su cui poggia la divisione delle classi.

33. *Rep.* 378 a.

34. Che le necessità amoratorie non sono per nulla come le necessità geometriche per le quali si accetta la regola della geometria, ma spingono uomini e donne ad accoppiarsi tra di loro senz'altra regola per quella della propria disposizione: cfr. *Rep.* 458 d.

35. *Rep.* 459 d-460 a.

36. *Rep.* 424 b. I versi citati sono tolti da *Odiss.* I, 351 ss.

37. *Leggi* 656 c, 657 a.

38. *Leggi* 793 b, 799 b.

39. *Leggi* 700 a-b.

40. *Leggi* 665 e.

41. *Rep.* 459 c.

42. *Rep.* 460 a.

43. *Leggi* 737 c.

44. *Leggi* 733 b.

45. *Leggi* 920 c.

46. *Leggi* 847 a.

47. *Leggi* 921 a. se un artigiano non compie il lavoro nel tempo prescritto, sarà tenuto a pagare il prezzo delle opere rispetto alle quali avrà ingannato il committente e dovrà rifare il lavoro gratuitamente nel tempo stabilito; d'altra parte se il committente non paga regolarmente la mercede all'artigiano «dissolvendo per amore di piccolo guadagno una grande società», sarà tenuto a pagare il doppio della mercede pagata, e anche più, secondo i casi.

48. *Leggi* 756 c.

49. *Leggi* 788 a.

50. *Leggi* 746 a.

51. *Leggi* 887 d.

52. Qualcosa di analogo accade nel *Fedone*: Socrate dimostra l'immortalità, dell'anima cosmica ma non la sopravvivenza di quella individuale, ed è costretto pertanto a completare la dimostrazione con la favola.

53. *Leggi* 746 a.

54. *Leggi* 890 a.

55. *Leggi* 909 d, 893 b, 896 c.

IV

Tre interventi*
(1937-1938)

Amore e libertà

Nel Vangelo l'accento batte sulla necessità di essere giudici severi di se stessi, di purificarsi e di generarsi, perché solo così si acquistano i titoli per giudicare purificare e rigenerare gli altri.

Lo stesso Gesù che aveva sussurrato all'adultera: «*Vade et iam amplius noli peccare*», irrompe, quando è ora, nel tempio profanato e rovescia le tavole dei cambiatori. Gesù rinuncia a giudicare per diventare giudice più esigente e più energico, perdona l'adultera per avere l'autorità di liberare con la violenza la casa del Signore. Un amore attivo se- vero critico lo sospinge: un amore senza il quale tutta la sapienza umana e divina è fatta simile a un bronzo sonoro o a un cembalo vibrante: un amore che è capacità di ricostruire *ab intra* il dramma del fratello, di penetrare nel suo cuore, anche se vi inhabita il demonio: un amore che induce a farsi servo coi servi, giudeo coi giudei, pagano coi pagani, tutto con tutti per tutti fare salvi: un amore, infine, che non è passiva accettazione, imbelles tolleranza, evirata rassegnazione di fronte al male e al peccato, ma piuttosto illuminata e impetuosa preparazione del Regno.

Il destino dell'Amore è l'agonia: agonizzare è, per l'amore, vivere. I suoi fedeli sono appena il sale della terra, in tutti i tempi e i luoghi; i suoi nemici sono rinascenti come le teste dell'idra di Lerna; il suo valore sta in questa possibilità di travagliare l'umanità con un messaggio d'amore, di accendere i cuori a una speranza celeste che serve mediatamente ai fini della civiltà. «*Vos estis sal terrae; quod si sal evanuerit, in quo salietur?*».

L'amore è ciò in cui tutto il resto prende forma, colore e determinazione d'essere, in cui tutto il resto si significa e si giustifica: la giustificazione di tutte le cose del mondo e di tutte le creature avviene nell'amore e mediante l'amore.

* *Amore e libertà* è stato pubblicato nel 1937 sul n. 13 di "Religio" alle pp. 361-362. "Alter" e "ater" compare sulla stessa rivista, stesso numero, alle pp. 458-460. *Ira deorum* è stato pubblicato nel 1938 n. 14 di "Religio".

L'esperienza di questa verità è di tutti i giorni e di tutte le ore: anche nel ristretto cerchio della vita quotidiana ciascuno di noi può verificarla, se ha cuore e viscere d'uomo. Quanta contesa tra parenti e tra amici, quanta incomprensione e quanto peccato per la pigrizia morale di non rifare entro di sé il dramma del proprio fratello! E come talora chi cerca un cuore amico in cui riversare il proprio affanno trova solo una testa piena d'idee, un'accademica testa discettante! Quale senso di smarrimento, quale singolare inasprirsi di tutte le nostre peggiori disposizioni suscita in noi l'interlocutore, nel cui sguardo non è possibile cogliere alcun guizzo di simpatia umana!

Fuor della ristretta cerchia della vita quotidiana, nell'ambito civile e politico, quanta contesa, quanta incomprensione e quanto peccato per la stessa causa, per non lasciarsi travagliare da un messaggio d'amore, per voler ridurre l'agonia dell'amore a una vera e propria morte.

Noi tutti sappiamo ciò che sia libertà e quanta reverenza sia dovuta alla dea. Eppure la dea si converte in strega paurosa e malefica appena la separiamo da quell'amore che dignifica tutto e nel quale dev'essere giustificata. Chi, con sottile raffinatezza aristocratica, in nome della libertà divide il mondo nella duplice categoria dei pochi eletti e dei molti reprobati, e nulla fa per tentare di comprendere e di salvare quella *masa perditionis* meritevole solo d'essere schiantata, chi in nome della libertà fa ciò non è un buon devoto della dea. La libertà deve avere un lieve interno che nomasi amore: d'altra parte l'amore di che può essere se non del bene più prezioso, cioè della libertà?

"Alter" e "ater"

Fra le connotazioni più salienti dell'esperienza religiosa, che Rodolfo Otto suggerisce lungo il corso della sua opera ormai celebre, ce n'è una che attira in modo particolare l'attenzione dello studioso: il Numinoso come «*ganz-andere*», come completamente altro. Io non credo che di questo momento peculiare dell'esperienza religiosa sia stata data descrizione più penetrante e più suggestiva:

«In se stesso il misterioso religioso, l'autentico "*mirum*", è, se vogliamo forse coglierlo nell'essenza più tipica, il completamente altro (*ἄλλοτερον*, l'*anyad*, l'*alienum*, lo straniero e l'estraneo), quel che è al di là della sfera dell'usuale, del comprensibile, del familiare, e per questa ragione "*nascosto*", assolutamente fuori dell'ordinario e con l'individuo in contrasto, e ricolante quindi lo spirito di sbigottita sorpresa» [R. Otto, *Il Sacro*, trad. Buonaiuti, p. 36].

Quest'alterità numinosa è anteriore a qualsiasi tentativo di spiegazione razionale: di per sé vale già a costituire un'esperienza genuina del

Divino, e l'interpretazione di un'epifania così sconcertante viene solo dopo – quando viene [op. cit., p. 37]. Ma Otto ferma un'altra caratteristica di quest'alterità numinosa: la sua irriducibilità all'alterità naturale: perché si entri nel circolo dell'esperienza religiosa occorre che l'oggetto ci appaia come *essenzialmente* altro, e la nostra mente come funzionalmente inadeguata ad intenderlo.

Questa penetrante analisi di R. Otto ci permette di trar fuori dal mal sicuro regno dell'opinabile una dibattuta questione glottologica, la connessione fra "*alter*" e "*ater*". Di solito i glottologi non amano ricostruire *ab intra* il processo spirituale che presiede alla formazione delle parole, né amano sciogliere l'astrattezza dei vocaboli nel calore e nella concretezza dell'esperienza in cui si sono generati: ora questa integrazione dell'astratto nel concreto sarà da parte nostra tentata, nella speranza di portar nuova luce sulla questione.

La connessione fra "*alter*" e "*ater*" sarebbe dimostrata, secondo alcuni glottologi, dalla espressione osca "*com atrud*" della tabula Bantina corrispondente a quella latina "*cum altero*", e dall'uso di "*alter*" nel senso di nefasto, apportatore di sventura e simili. Il testo osco della tavola ha: *Praetor, suae praefucus pod post exac Bansae fust, suae pis op eizois com atrud ligud acum herest...* etc. Il testo latino: *Praetor, sive praefectus post hac Bantiae erit, si quis apud eos cum altero lege agere volet...* etc. Buck (*Elementarbuch der oskisch-umbrischen Dialekte*, trad. tedesca di Prokosch, Heidelberg 1905, p. 45) ritiene che la presenza di "*atrud*" accanto ad "*altrei*" nella tavola Bantina, dimostra che, almeno nel dialetto di Bantia, in osco la «l» è debole davanti alla «t». [Cfr. Muller Izn, *altalisches Wörterbuch*, 1926, s. *altiteros*; Walde Lateinisches Wörterbuch 1930 s. *alter*; Meillet e Ernout *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 1932, s. *alter*. Intorno alla derivazione di "*dies ater*" da "*dies alter*", cfr. Warren, in *Trans. of. am. phil. Ass.* 12, 114].

Una glossa di Festo alla parola *alterum* dice: «*alter et pro non bono ponitur, ut in auguriis altera cum appellatur avis, quae uique prospera non est. Sic alter nonnumquam pro adverso dicitur et malo*». [Festo, *de verb. sign.*, Lipsia Teubner 1923, p. 6]. Del pari *ἄλτερον* è usato talora nel significato di «vizio» e di «male» e l'espressione ὁ ἄλτερος δόξαων vale il nome avverso e ostile.

La connessione fra "*alter*" e "*ater*" stando a questi ravvicinamenti e a queste induzioni, permane allo stato di ipotesi e al grado, scientificamente poco soddisfacente, dell'opinabile e del problematico. Solo trasferendoci dal punto di vista etimologico, esteriore e indifferente rispetto all'oggetto della ricerca, al punto di vista più propriamente interiore e genetico, è possibile attingere quel grado di certezza che invano attenderemmo da induzioni che si mantengono all'esterno del loro og-

getto. I risultati delle ricerche di R. Otto possono qui essere vantaggiosamente utilizzati, e ricevere in tal modo una piccola conferma della loro fondamentale verità.

È evidente che l'alterità numinosa, implicando il momento del «*tremendo*» e del «*repellente*», fonde in sé ciò che per la nostra analisi razionalista è ben diviso, l'«*altro*» e l'«*altro*». La connessione tra i due vocaboli, sempre problematica quando si tenta di stabilirla sulla base delle cosiddette leggi fonetiche e sull'esame della parola astratta dal vivo contesto della concreta vita spirituale, appare trasparente e indubitabile quando riusciamo a trasportarci nel punto di vista dell'esperienza religiosa in atto, e riusciamo a suggerire a noi stessi l'esperienza dell'alterità numinosa, radice psicologica comune dell'altro come «*completamente altro*» e dell'altro come «*repellente*», «*ostile*», «*carico di energia sacrale*», «*malefico*».

Ira deorum

Tra le segnalazioni del Numinoso, poste in rilievo da R. Otto, è il tremendo e incalcolabile e arbitrario furore del nume, la sua ὄργη. Ciò che, negli stadi inferiori dell'esperienza religiosa, è il demoniaco, l'inquietante, il *quid* carico di pericolosa energia sacrale, diventa, in uno stadio più elevato, Jahvè che pesta i reprobri nel frantoio della sua ira furente, l'iddio che condanna alla geenna ov'è pianto e stridor di denti. Ma a R. Otto è sfuggito che il *tremendum* mitico, in una sfera religiosa più propriamente magica, eccita, nel rito, una reazione violenta che permette di parlare di un'ira *hominum* contrapposta all'ira *deorum*. Un'esplorazione, anche limitata e frettolosa, nella fenomenologia della prassi religiosa, pone in luce esempi copiosi di violenza rituale, di un'ira, cioè, del crecente verso il nume, di una violenza, contenuta o espressa, esercitata contro l'energia ribelle raffigurata nel mito. Il dominio della violenza rituale è vastissimo: vi appartengono le bestemmie, le offese, i turpiloqui, gli atti violenti incorporati in una prassi determinata, e aventi scopo apotropaico e catartico, come le ingiurie ai capitani e agli eroi durante il trionfo, la xenofobia rituale, le bestemmie scagliate contro il nume, ecc.; vi appartengono più generalmente tutti gli atti magici, poiché anche quando la violenza non si appalesa nella forma esterna del rito, vive tuttavia nella disposizione d'animo di chi lo pratica, sotto forma d'un concentrato tenace ribelle convogliamento e potenziamento di energie. Sarebbe senza dubbio interessante e suggestiva una compiuta esplorazione nel dominio della violenza rituale, condotta nell'intento di determinare con maggior precisione il significato religioso.

V

Noi e la religione* (1944)

C'è un punto di vitale importanza sul quale bisogna intendersi una buona volta, diradando l'equivoco e vincendo la pigrizia morale che ci spinge a mantenerlo. Quando si parla in Italia di religione della libertà (e se ne parla da un pezzo) si corre il rischio di raccogliere un'adesione assai poco consapevole. Gli italiani sono per lunga consuetudine molto sensibili alle belle frasi e agli effetti retorici: e però anche la religione della libertà rischia di sciogliersi in un pezzo di bravura oratoria, in cui si dicono tante belle cose con tante belle parole, senza tuttavia saper dire con semplicità e con chiarezza quel poco che si deve.

È dunque nostro compito diradare l'equivoco, poiché qui non si tratta di fare della letteratura e della retorica, ma di preparare la rivoluzione. Dunque, quando si parla di religione della libertà, bisogna essere anzitutto ben consapevoli che si tratta di una religione positiva, cioè di un credo particolare, che si oppone a tutti gli altri e che combatte tutti gli altri in una guerra santa, aspra, quotidiana, intransigente, implacabile. Si può certo arrivare alla religione della libertà dalle più varie provenienze: dall'indifferenza, dal materialismo ateo, dal cattolicesimo. Ma nel momento stesso in cui si diventa sinceramente e totalmente un pioniere e un militante della religione della libertà, non è possibile restare indifferente, ateo, cattolico. In quel momento si opera una conversione totale che impegna tutta l'anima e che instaura una coerenza interiore così rigorosa da non tollerare il minimo compromesso. In secondo luogo, quando si parla di religione della libertà deve essere ben chiaro il credo di questa religione.

L'affermazione generica della libertà della persona non basta: poiché ci sono tanti modi di intendere questa libertà da lasciar largo posto ai più maligni nemici del popolo. Anche il Papa nelle sue encicliche geme sul-

* Apparso su "La Voce del Popolo" del 20 aprile 1944 poi ripubblicato in Partito Italiano del Lavoro, *Raccolta di scritti apparsi in periodo clandestino sulla stampa del partito fino al settembre 1944*, Roma 1945.

la libertà della persona calpestata dai fascisti, ma il popolo non deve lasciarsi ingannare e, col suo sano intuito, deve rendersi conto che queste prediche non lo riguardano. Infatti non ha senso parlare di libertà della persona finché si ripone il fine della vita fuori di questo mondo, e si considera la terra come una valle di lacrime, e la salvezza come un regno che non appartiene propriamente alla storia umana, ma che può essere solo anticipato in qualche modo nella vita terrena attraverso la mediazione della chiesa e dei suoi strumenti di salvezza. Né ha senso parlare di libertà della persona quando poi si è disposti a lasciare intatta la servitù cattolica di un ordinamento ecclesiastico che conserva in pieno il principio autoritario e promuove un'educazione catechistica della gioventù, colpendo in tal modo mortalmente e alle radici il principio stesso della libertà della persona. Né infine ha senso parlare di distruzione rivoluzionaria della società capitalistica e della instaurazione di un ordine politico poggiato esclusivamente sul popolo dei lavoratori, quando poi si lascia mano libera a una educazione religiosa che spezza il nerbo della insurrezione rivoluzionaria mercé l'insegnamento della umiltà e della rassegnazione, mercé il miraggio di una giustizia divina che non è di questo mondo.

Bisogna acquistare una buona volta coscienza del fatto che la ricostruzione rivoluzionaria della vita politica e sociale si tramuterà inevitabilmente in un inganno e in una menzogna per il popolo se non avremo il coraggio di impiantare il nuovo Stato sulla salda roccia della religione della libertà, come religione positiva e come confessione organizzata.

Questa religione afferma che la libertà che non libera effettivamente gli uomini dalle varie servitù prepara la rivolta dei servi non liberati a tempo: quindi una libertà che non libera e che non si espande liberando non riesce neppure a difendersi, per quante istituzioni e garanzie escogiti a difesa e a salvaguardia di se stessa; questa religione afferma che oltre questo mondo in cui viviamo e combattiamo non c'è un altro mondo, e che oltre la giustizia che noi uomini abbiamo la capacità di instaurare nella società in un dato momento storico, non c'è altra giustizia; questa religione afferma che Dio è non già il padre celeste ma il mondo dei popoli e della loro storia, la viva coscienza delle miserie, dei dolori e delle servitù popolari, il moto di insurrezione e di riscatto che matura in questa coscienza, lo slancio creativo di forme istituzionali più giuste di vita politica e civile e di organizzazione sociale; questa religione afferma che non vi sono riti particolari, né sacramenti, né preti che li amministrano, ma semplicemente il dovere civile di liberare gli uomini dalle servitù che li opprimono e che storicamente si rendono via via palesi nella coscienza: onde nella vita di una unità aziendale, o di un qualsiasi istituto rappresentativo, o della scuola, o del partito, o nell'esercizio della professione o del mestiere e in ogni forma di lavoro si deve avvertire l'at-

tuarsi di un servizio divino, il compimento di quell'unico vero rito civile che la religione della libertà comporta. Il che naturalmente non esclude che riti e feste e simboli civili possano spontaneamente fiorire nella nuova religione, per sottolineare particolari momenti della vita della comunità, o per ravvivare nella memoria particolari valori che non debbono essere dimenticati (si pensi, per esempio, alla festa del 1° maggio).

Infine la religione della libertà afferma che la espansione della libertà non può effettuarsi senza una solida organizzazione che abbia per fine supremo l'educazione e la plasmazione delle coscienze: perciò essa si esprime istituzionalmente attraverso il partito che è gradino alla nazionalità, e, in un secondo tempo, effettuata la conquista del potere politico, attraverso le varie forme istituzionali dello Stato stesso, come la scuola, le unità aziendali e i vari organi rappresentativi.

Avere una religione significa credere in un determinato ideale di vita e crederci sul serio. Cioè, per condensare la cosa in un precetto: "fare tutto ciò in cui si crede, e non fare nulla di ciò in cui non si crede". Ma questo precetto, di per sé molto semplice e convincente, è pochissimo seguito ed è in pratica molto difficile a seguire: onde se le religioni sono molte, gli uomini religiosi sono assai pochi. I nostri figli sono battezzati, ma crediamo veramente noi nel battesimo? Ci siamo sposati davanti al prete, ma crediamo davvero che il matrimonio sia un sacramento?

Facciamo celebrare delle messe per i defunti, ma crediamo proprio che i nostri defunti se ne gioveranno? Noi facciamo dunque molte cose: assai importanti in cui o non crediamo affatto o crediamo assai poco: l'abitudine, la tradizione, il fatto che gli altri fanno così, il timore della società e delle sue regole, la viltà o la superficialità ci fanno fare tutte queste cose. D'altra parte noi sappiamo benissimo di avere dei doveri verso di noi stessi, verso la famiglia e verso i compagni, sappiamo benissimo, per esempio, che giurando fedeltà alla repubblica sociale, andando all'officina, arruolandoci nell'organizzazione Todt noi manchiamo a questi doveri, perché aiutiamo i nostri nemici a prolungare la guerra che distrugge le nostre città e uccide i nostri figli; e sappiamo benissimo che potremmo, se volessimo, paralizzare officine, uffici, amministrazioni, e fare in tal modo il semplice nostro dovere verso noi stessi, verso la famiglia e verso i compagni. Ma pur sapendo e pur credendo tutte queste cose, non ci regoliamo in pratica secondo quel che sappiamo e crediamo. Ora la religione della libertà comanda anzitutto questo: di fare integralmente tutto ciò che è conforme al nostro ideale della libertà liberatrice, e di non fare invece, con altrettanto rigore, tutto ciò che è opposto a questo ideale, tutto ciò a cui noi non crediamo. Se io faccio battezzare i miei figli perché tutti fanno battezzare i loro, se mi sposo in chiesa perché tutti si sposano così ecc., sono non soltanto fuori della religio-

ne della libertà, ma addirittura sono fuori di ogni religione: infatti mi comporto da servo. E se vengo a patti e a transazioni per il battesimo dei miei figli e per il matrimonio con la donna che amo, o se compio anzi queste cose senza preoccupazioni di ciò che faccio, è più che naturale che non sarò capace di non giurare, o di disertare l'officina o di darmi alla macchia per non farmi reclutare per il servizio del lavoro: tutto questo è nella natura delle cose, dato il poco rispetto che ho per le mie idee, la poca mia consapevolezza per quello che si deve fare e quello che non si deve fare. La religione della libertà costituisce dunque anzitutto un energico richiamo al senso del dovere civile, alla sincerità del fare ciò che si sa essere il bene e il vero, al vigile autocontrollo che ci rende uomini.

Tuttavia quando si parla di religione della libertà ci si espone inevitabilmente a resistenze e opposizioni di varia natura. Naturalmente quando queste resistenze e opposizioni provengono da uomini distratti o superficiali che non vogliono sottoporsi al più piccolo sforzo di riflessione, o da piccoli furbi che camuffano come realismo politico l'aridità della loro anima, ogni tentativo di chiarificazione è tempo perduto. Ma noi qui ci rivolgiamo non a costoro, sibbene agli uomini di buona volontà che pur avvertendo confusamente l'esigenza di una fede nuova e pur nutrendo la speranza di un mondo migliore, restano tuttavia, messi di fronte alla religione della libertà, o perplessi, o poco persuasi, o sbrigottiti, o addirittura recalcitranti.

La prima difficoltà che trattiene dal riconoscersi come milite e pioniere della religione della libertà deriva da un pregiudizio saldamente radicato nell'opinione comune. Non si riesce cioè a separare la religione dalle forme religiose tradizionali, e si pensa che la religione debba essere, in ogni caso, credenza in un essere soprannaturale e pratica abituale dedicata a questo essere. Soprattutto nel nostro paese non si riesce a separare la religione dal Cattolicesimo e dalle sue forze istituzionali: pertanto l'uomo del popolo, quando sente parlare di religione, immagina subito una chiesa con preti, monaci, suore e un complesso di riti come la preghiera, il battesimo, la cresima, la messa, ecc. Ora non è affatto vero che "religione" e "credenza in un essere soprannaturale" sono termini che si equivalgono: si può essere infatti uomini religiosissimi anche se si nega il soprannaturale e se si professa unicamente la fede in un mondo migliore che deve nascere da una rivoluzione economica e politica.

Ora è appunto questo il caso del milite e del pioniere della religione della libertà. Il credente in questa religione ritiene che le forme religiose tradizionali rappresentino un ostacolo per la edificazione socialista, e perciò le combatte: ma le combatte non in nome della irreligione o della scienza o della tecnica, ma in nome della religione della libertà.

La professione di fede propria di questa religione non è meno positiva di tutte le altre: "Credo unicamente in una giustizia umana, da realizzarsi nella umana società; e credo che oggi, e nel nostro paese, i tempi siano maturi per la instaurazione del collettivismo. Nel corso della dura battaglia per instaurare il nuovo ordine, so di non poter contare che sulle mie forze e su quelle dei miei compagni, e so di non essere responsabile che verso la mia coscienza e verso la società".

Ma c'è una seconda difficoltà che trattiene dall'accettare la religione della libertà come credo positivo e come confessione organizzata.

Quando si raccomanda al pioniere di questa religione di condurre una lotta "dura, intransigente, implacabile" contro tutte le fedi avverse, sembra che si voglia giustificare la intolleranza e la violenza in materia religiosa, e che si intenda di aprire un nuovo periodo di oppressione anticlericale. Ma le cose non stanno in questi termini, e l'apparenza di oppressione e di intolleranza nasce qui da un equivoco. Chiudere le chiese, trasformarle in ospedali, musei, scuole, imprigionare i preti, impedire il libero esercizio del culto, sopprimere le scuole clericali, ecc., tutto ciò non appartiene al metodo di lotta della religione della libertà per la semplice ragione che tale metodo fortifica le resistenze piuttosto che eliminarle, o è destinato a guadagnare adesioni ipocrite e insincere, fanatiche e faziose. La religione della libertà deve perciò ispirare il suo metodo di lotta contro le religioni soprannaturalistiche alla norma della libertà: non certamente al pigro lasciar fare, ma a una libertà militante e liberatrice, in atto di diffondersi e di espandersi, e che si provvede di strumenti adatti allo scopo. La presenza viva o operosa di un partito come comunità organizzata di credenti nella religione della libertà costituisce la prima condizione della lotta religiosa: in un secondo momento, quando il partito sia pervenuto al potere, la lotta contro le fedi soprannaturalistiche comporta la creazione di forme istituzionali definite, attraverso le quali sia possibile alla religione della libertà scendere in libera concorrenza con le confessioni esistenti.

ne della libertà, ma addirittura sono fuori di ogni religione: infatti mi comporto da servo. E se vengo a patti e a transazioni per il battesimo dei miei figli e per il matrimonio con la donna che amo, o se compio anzi queste cose senza preoccupazioni di ciò che faccio, è più che naturale che non sarò capace di non giurare, o di disertare l'officina o di darmi alla macchia per non farmi reclutare per il servizio del lavoro: tutto questo è nella natura delle cose, dato il poco rispetto che ho per le mie idee, la poca mia consapevolezza per quello che si deve fare e quello che non si deve fare. La religione della libertà costituisce dunque anzitutto un energico richiamo al senso del dovere civile, alla sincerità del fare ciò che si sa essere il bene e il vero, al vigile autocontrollo che ci rende uomini.

Tuttavia quando si parla di religione della libertà ci si espone inevitabilmente a resistenze e opposizioni di varia natura. Naturalmente quando queste resistenze e opposizioni provengono da uomini distratti o superficiali che non vogliono sottoporsi al più piccolo sforzo di riflessione, o da piccoli furbi che camuffano come realismo politico l'aridità della loro anima, ogni tentativo di chiarificazione è tempo perduto. Ma noi qui ci rivolgiamo non a costoro, sibbene agli uomini di buona volontà che pur avvertendo confusamente l'esigenza di una fede nuova e pur nutrendo la speranza di un mondo migliore, restano tuttavia, messi di fronte alla religione della libertà, o perplessi, o poco persuasi, o sbigottiti, o addirittura recalcitranti.

La prima difficoltà che trattiene dal riconoscersi come milite e pioniere della religione della libertà deriva da un pregiudizio saldamente radicato nell'opinione comune. Non si riesce cioè a separare la religione dalle forme religiose tradizionali, e si pensa che la religione debba essere, in ogni caso, credenza in un essere soprannaturale e pratica abituale dedicata a questo essere. Soprattutto nel nostro paese non si riesce a separare la religione dal Cattolicesimo e dalle sue forze istituzionali: pertanto l'uomo del popolo, quando sente parlare di religione, immagina subito una chiesa con preti, monaci, suore e un complesso di riti come la preghiera, il battesimo, la cresima, la messa, ecc. Ora non è affatto vero che "religione" e "credenza in un essere soprannaturale" sono termini che si equivalgono: si può essere infatti uomini religiosissimi anche se si nega il soprannaturale e se si professa unicamente la fede in un mondo migliore che deve nascere da una rivoluzione economica e politica.

Ora è appunto questo il caso del milite e del pioniere della religione della libertà. Il credente in questa religione ritiene che le forme religiose tradizionali rappresentino un ostacolo per la edificazione socialista, e perciò le combatte: ma le combatte non in nome della irreligione o della scienza o della tecnica, ma in nome della religione della libertà.

La professione di fede propria di questa religione non è meno positiva di tutte le altre: "Credo unicamente in una giustizia umana, da realizzarsi nella umana società; e credo che oggi, e nel nostro paese, i tempi siano maturi per la instaurazione del collettivismo. Nel corso della dura battaglia per instaurare il nuovo ordine, so di non poter contare che sulle mie forze e su quelle dei miei compagni, e so di non essere responsabile che verso la mia coscienza e verso la società".

Ma c'è una seconda difficoltà che trattiene dall'accettare la religione della libertà come credo positivo e come confessione organizzata.

Quando si raccomanda al pioniere di questa religione di condurre una lotta "dura, intransigente, implacabile" contro tutte le fedi avverse, sembra che si voglia giustificare la intolleranza e la violenza in materia religiosa, e che si intenda di aprire un nuovo periodo di oppressione anticlericale. Ma le cose non stanno in questi termini, e l'apparenza di oppressione e di intolleranza nasce qui da un equivoco. Chiudere le chiese, trasformarle in ospedali, musei, scuole, imprigionare i preti, impedire il libero esercizio del culto, sopprimere le scuole clericali, ecc., tutto ciò non appartiene al metodo di lotta della religione della libertà per la semplice ragione che tale metodo fortifica le resistenze piuttosto che eliminarle, o è destinato a guadagnare adesioni ipocrite e insincere, fanatiche e faziose. La religione della libertà deve perciò ispirare il suo metodo di lotta contro le religioni soprannaturalistiche alla norma della libertà: non certamente al pigro lasciar fare, ma a una libertà militante e liberatrice, in atto di diffondersi e di espandersi, e che si provvede di strumenti adatti allo scopo. La presenza viva o operosa di un partito come comunità organizzata di credenti nella religione della libertà costituisce la prima condizione della lotta religiosa: in un secondo momento, quando il partito sia pervenuto al potere, la lotta contro le fedi soprannaturalistiche comporta la creazione di forme istituzionali definite, attraverso le quali sia possibile alla religione della libertà scendere in libera concorrenza con le confessioni esistenti.

VI

Politica, morale e religione* (1944)

Molta parte della nostra migliore gioventù avverte oggi assai vivo il bisogno di moralizzare la vita politica del nostro paese. Questi giovani hanno conosciuto soltanto un mondo politico pieno di frodi e di ipocrisie; un partito di gerarchi gallonati solleciti unicamente del proprio interesse personale, una classe dirigente formata da amministratori disonesti, da ufficiali incompetenti, da politici incapaci, megalomani e demagoghi. Questi giovani hanno visto una scuola completamente asservita al regime, e hanno udito dalla cattedra i loro maestri farsi fanatici assertori del male e del falso, ovvero assai più spesso, insegnare con rassegnata e codarda indifferenza ciò che il padrone del giorno comandava loro di insegnare. Questi giovani infine, dopo il 25 luglio e l'8 settembre non sempre hanno ravvisato nei partiti antifascisti quella intransigenza verso la vecchia classe dirigente che sembrava giustificata e augurabile dopo la sua ventennale compromissione con la dittatura, e che d'altra parte i partiti antifascisti avevano annunziato e promesso.

Tuttavia in questa richiesta, che la nuova generazione fa, di una moralizzazione della vita politica del nostro paese, non sempre c'è chiara consapevolezza di ciò che si richiede. I giovani sono inclini, per loro natura, o a uno sfrenato attivismo senza scrupoli, o ad un moralismo astratto che si consuma affannosamente e sterilmente in una aspirazione che non riesce a tradursi in effettivo padroneggiamento e in reale trasformazione della realtà quale è. Onde assai spesso i giovani credono che moralizzare la vita politica significhi attenersi a una intransigenza totale e radicale, sull'essenziale e sui particolari, e rinchiudersi in una sorta di torre di avorio nel bel mezzo delle lotte e delle contese che travagliano la realtà politica esistente. Naturalmente questa prassi non riesce a moralizzare nulla, e in se stessa non è né politica né morale: si alimenta di entusiasmi facili, di progetti ambiziosi e sproporzionati, di maligna-

* Apparso su "La Voce dei Giovani" del 1 luglio 1944 poi ripubblicato in *Raccolta di scritti*, cit. e ristampato anastaticamente in *Giornali dell'antifascismo forlivese: 1 maggio-9 novembre 1944*, Forlì 1974.

zioni e di piagnonerie, e finisce prima o poi nel più desolato pessimismo e nella scettica conclusione che la politica è una cosa "troppo sporca" perché un uomo dabbene vi si possa mescolare.

Urge dunque chiarire in che senso sia lecito parlare di una "moralizzazione" della politica. Anzitutto, fin quando si assegna alla politica la cura degli interessi materiali e mondani della collettività, e alla religione invece la cura dei suoi interessi spirituali e sovramondani, la politica porta sempre con sé un germe di corruzione e di servitù. Appunto perché la parte più intima della coscienza individuale, le sue aspirazioni più profonde e i suoi fini più intensamente sentiti non trovano espressione nell'attività politica, ma in una religione e in una chiesa che estraniano l'uomo dal mondo e lo legano a superiori interessi soprannaturali, appunto per questo la politica è destinata a risolversi in un semplice conflitto di potenza materiale e nel complesso delle astuzie, dei compromessi e delle violenze attraverso cui la forza bruta e la cruda volontà di imperio cercano di imporsi ad altre forze brute e ad altre crude volontà di imperio.

In un mondo in cui il vero ideale risiede in una religione che pone il fine della vita fuori di questo mondo, la politica deve necessariamente muoversi in una sfera inferiore e subordinata, nella sfera della conservazione e dell'accrescimento della mera "potenza": al contrario in un mondo in cui il vero ideale risiede nella espansione civile della libertà come liberazione dei servi dalle servitù terrene che li opprimono, ivi la politica diventa religione e risulta con ciò stesso "moralizzata". Quando questa religiosità della politica e questo carattere civile della religione sono ben chiari nella coscienza, si può essere certi che saranno scelti sempre mezzi adeguati per l'attuazione del proprio ideale: e astuzie, compromessi e intransigenze saranno volta a volta consigliabili o sconsigliabili a seconda che il principio della libertà liberatrice riceva da esse, nelle circostanze date, incremento o danno. Ma, in ogni caso, la prima condizione di una politica "moralizzata" è che in essa vivano dei "principi", e più esattamente quel principio fondamentale della nostra civiltà che è la religione della libertà.

VII

Marxismo e religione* (1945)

Il problema dei rapporti fra marxismo e religione ha assunto oggi, nella vita politica del nostro paese, una assai pericolosa funzione intossicante, o quanto meno è divenuto, nell'atmosfera poco tersa della nascente democrazia italiana, un motivo di più di equivoco, di confusione e di disagio. La situazione, riassunta in breve, è la seguente: da una parte i partiti marxisti si affannano a dichiarare che la dottrina marxista respinge la lotta contro la religione e che l'adesione a un partito marxista è compatibile con la professione di fede cattolica, dall'altra parte la Chiesa diffida di queste dichiarazioni, e non lascia occasione per ribadire la sostanziale incompatibilità fra l'adesione ai partiti marxisti e la professione di fede cattolica.

Ora, se si vuole mettere un po' d'ordine in questa intricata questione, ed evitare di smarrire nel gioco tattico della politica d'ogni giorno i termini stessi del problema, è necessario anzitutto analizzare in che senso è da intendersi la proposizione: «La dottrina marxista respinge la lotta contro la religione».

Secondo il marxismo, la religione costituisce un prodotto necessario della condizione di alienazione in cui versa l'uomo in quelle forme di società che sono impiantate sullo sfruttamento dell'uomo sull'uomo.

Nella religione, si esprime - o, più esattamente: si riflette - la condizione di interna scissione e di contraddizione in cui si trova l'uomo in una società divisa in classi, e pertanto essa dipende dalle condizioni materiali di esistenza che a tale società sono correlative. Nel mondo mitico immaginario l'uomo crea un compenso immaginario alle ingiustizie del

* Appare per la prima volta nella citata *Raccolta di scritti*. È poi ripubblicato con minime varianti nel 1946 su "Socialismo", n. 2, p. 55 ss., la cui redazione ne prende le distanze facendolo precedere dalla seguente nota: «Il presente articolo non impegna in alcun modo la responsabilità della redazione ed esprime unicamente l'opinione dell'autore. Abbiamo creduto opportuno pubblicarlo affinché possa servire di stimolo alla rimeditazione di un problema la cui importanza dottrinale non sarà mai valutata abbastanza».

mondo reale: in una condizione che ha bisogno di illusioni, si fabbrica l'illusione religiosa. Ciò posto il torto del radicalismo democratico e dell'anticlericalismo borghese sta nel pretendere di liberare la coscienza individuale e lo Stato dalla illusione religiosa senza prima riformare la società, la cui struttura attuale alimenta sempre di nuovo quel sospiro della creatura affranta che è la religione. D'altra parte la religione non è soltanto riflesso della contraddizione relativa alla società divisa in classi, ma anche mezzo di oppressione della classe dominante: in particolare il Cristianesimo, alimentando le virtù servili della pazienza e della rassegnazione, concorre potentemente a mantenere la servitù del proletariato. Ora, il giorno in cui il ciclo della vita sociale, cioè il processo materiale della produzione, apparirà come il prodotto di uomini liberamente associati ed esercitanti un controllo secondo un piano, in quel giorno il riflesso religioso è destinato fatalmente a scomparire. Quando mediante l'abolizione della proprietà privata e la soppressione di ogni forma di alienazione sarà inaugurato il regno della libertà di una società senza classi, seguirà come corollario necessario l'emancipazione religiosa, cioè il tramonto definitivo del soprannaturalismo.

La dottrina marxista respinge dunque la lotta antireligiosa come compito immediato, esplicito e dominante della prassi politica: tale lotta storica del proletariato dal suo compito storico effettivo, e da un punto di vista obiettivo finisce col servire la causa della borghesia. Scrive Lenin:

«Sarebbe assurdo credere che in una società fondata sull'oppressione senza fine e sull'abbruttimento delle masse operaie, i pregiudizi religiosi possano essere dissipati solo con il mezzo della propaganda. Dimenticare che l'oppressione religiosa non è che il prodotto o il riflesso della oppressione economica nel seno della società, vorrebbe dire dar prova di mediocrità borghese. L'unità di questa lotta veramente rivoluzionaria della classe oppressa al fine di crearsi il "paradiso in terra" ci importa molto di più che l'unità di opinione dei proletari sul paradiso e sul cielo. Ecco perché noi non proclamiamo, né dobbiamo proclamare, il nostro ateismo nel nostro programma, ecco perché noi non dobbiamo rifiutare l'accesso al partito a quei proletari che ancora conservano certi vestigi dei vecchi pregiudizi».

Tuttavia, anche se, in ultima istanza, il processo storico risulta determinato dalla forma di società e dai rapporti di produzione, il riflesso ideologico può a sua volta reagire in varia guisa sul processo storico. Il marxismo non può quindi disinteressarsi della lotta delle idee, e non può il partito della classe operaia considerare questa lotta come un affare privato. Ciò significa che, in via subordinata, in date fasi del movimento operaio, quando questo moto è in fase ascensionale, o quando il proletariato si è impadronito del potere, non è da escludere la vera e propria lotta antireligiosa, nella sua forma immediata. Nel brano

citato, Lenin mette in guardia dalla teoria opportunistica che i pregiudizi religiosi possano essere dissipati solo con il mezzo della propaganda: il che vuol dire che questi pregiudizi possono essere dissipati, sia pure in via subordinata, anche dalla propaganda. E lo stesso Lenin prospetta la necessità, in date circostanze, di una lotta ideologica contro la religione, da attuarsi «mediante la stampa e la propaganda di partito». Riassumendo:

1. Il marxismo respinge la lotta antireligiosa, non già perché sia intinamente religioso o agnostico, ma perché avendo legato, nella propria teoria, la credenza nel soprannaturale a una certa forma di società, è altresì costretto ad accettare la necessità storica del soprannaturalismo per tutto il tempo in cui tale forma di società persiste;

2. per i suoi presupposti dottrinali il marxismo intende concentrare tutto lo sforzo del proletariato nella direzione della sua unità nella lotta contro la borghesia: pertanto non rifiuta l'accesso al partito a quei proletari che ancora conservano certi vestigi dei vecchi pregiudizi;

3. per l'importanza, sia pure subordinata, riconosciuta alle ideologie, il marxismo non esclude, in date circostanze storiche e sempre subordinatamente al motivo dominante della lotta di classe, una lotta ideologica contro la religione.

Ora, se questo è l'esatto significato della proposizione "il marxismo respinge la lotta antireligiosa" non c'è da stupirsi se la Chiesa consideri incompatibile la professione di fede cattolica con l'adesione a un partito marxista. Il marxista, in assoluta coerenza con la sua ideologia, può accogliere nel proprio partito anche il credente, poiché in questo caso la contraddizione fra questa adesione e la professione della fede cattolica resta un fatto strettamente personale di chi vi resta impigliato, ma la Chiesa non può avallare questa contraddizione, a meno che non voglia abdicare al proprio compito. Nell'articolo di fondo dell'«Avanti!» del 19 febbraio u.s., la compagna Giani scrive:

«La nostra posizione è singolarmente penosa: ci sentiamo cacciati dalla Chiesa. La messa domenicale non è più per noi l'oasi di preghiera e di elevazione che ci sosteneva e ci vivificava, togliendoci dalle crude realtà d'ogni giorno; la predica del sacerdote, che un tempo, parlando di Cristo, ci dava forza e volontà di bene, è divenuta un unico atto di accusa, spesso violento e non equanime, contro la nostra fede politica; i bollettini parrocchiali che ci parlavano di opere di bene non sono ora che fogli al servizio di una propaganda elettorale a noi sempre avversa. Nemmeno il confessionale è più quel luogo sacro da cui si usciva col cuore sereno... Se un nostro compagno muore, le bandiere rosse non possono entrare nella Chiesa, né tanto meno seguire il feretro, se non vogliamo rinunciare all'accompagnamento del sacerdote. È questa ormai, per noi cattolici, una posizione insostenibile, e perciò ci rivolgiamo ai nostri padri spirituali perché ce ne liberino».

Ma alla brava compagna Giani qualche padre spirituale risponderà certamente così: "Vi è una contraddizione fra lo spirito e la base del programma politico che accettate e la fede religiosa che professate: questa è un'opinione non già mia, ma di Lenin. Ora se la ideologia marxista mette questa tua contraddizione, la ideologia cattolica, e la Chiesa che la rappresenta, non la può permettere. Pertanto io non ho il potere di liberarti dalla posizione insostenibile nella quale ti sei messa, salvo che non ti liberi da te, in un modo o nell'altro, in nome di Cristo o in nome di Lenin". E sarà certo una risposta imbarazzante. In generale si ha l'impressione che i compagni non si rendono esattamente conto della estrema gravità del problema dei rapporti fra marxismo e religione. È per noi continuo motivo di stupore e di preoccupazione il fatto che ora con la retorica delle effusioni sentimentali, ora con l'apoditticità delle formule propagandistiche e delle parole d'ordine, ora con esposizioni tendenziose e addomesticate, si cerchi di mascherare l'aspra realtà della dottrina marxista della religione. Si allude a errori commessi in passato e che non si intenderebbe commettere oggi, ovvero si ripete la solita glossa, che il marxismo non è un dogma, una raccolta di formule, un catechismo, ma una guida per l'azione, suscettibile come tale di successivi perfezionamenti nel concreto adeguarsi alle varie situazioni obiettive, alle singole fasi del processo storico, ma non si dice mai chiaramente se la teoria marxista della religione resta esclusa dal possibile perfezionamento, e costituisce una delle pietre angolari della ideologia (nel qual caso il dissidio tra Chiesa e partiti marxisti resta in tutta la sua asprezza), ovvero se si include nel processo evolutivo anche questa teoria, e in che senso e fino a che punto. Si intende mantenere, per quel che sembra, la pietra angolare della teoria marxista della religione, e al tempo stesso si tende la mano al mondo cattolico, di cui si tenta una ingenua "*captatio benevolentiae*" mercé qualche "dolce sollecitazione" dei testi marxisti e leninisti. Tutto questo potrebbe essere anche "politica", ma solo nell'ipotesi che il marxismo fosse una dottrina esoterica e che il clero cattolico non fosse, come è, abbastanza scaltro e disciplinato e che la Chiesa cattolica, non avesse, come ha, una assai acuta sensibilità dei pericoli che la minacciano, acquistata attraverso una consumata esperienza storica. Tutto questo significa rendere un pessimo servizio alla classe operaia, esponendola al facile contrattacco dell'avversario, e al discredito derivante dall'impiego di una tattica rozza, da zotici e da mestieri. Tutto questo, infine, non trova nessuna giustificazione nell'asserita necessità di promuovere un accordo politico con la democrazia cristiana, poiché, a parte il fatto che tale accordo richiede un minimo di fiducia, e che la fiducia non si genera quando una delle due parti ostenta un atteggiamento che oscilla fra l'ingenuità e il raggirio, il combattere con tanto fervore con armi polemiche così inadatte svela all'avversario la no-

stra debolezza e la nostra preoccupazione, e lo conferma nella opportunità di irrigidirsi nelle proprie posizioni.

Queste cose, a nostro avviso, andavano coraggiosamente dette nell'intento di risvegliare nei compagni il senso della complessità del problema, il quale non può essere sciolto in termini politici senza una totale rimeditazione dei presupposti ideologici. Vi è nel nostro paese una tendenza in cui si esprime e si ricapitola la nostra storia, ed è la tendenza a tradurre tutto in termini di volgare machiavellismo e di bassa furberia, e a fare sfoggio di ingegno nella escogitazione di brillanti casistiche. Guardiamoci dall'indulgere ancora una volta a questa tendenza, che affonda le sue radici nel più arido scetticismo. Noi dobbiamo tornare al marxismo, non già con l'animo del rabbino o del talmudista, ma per ripensarlo liberamente. Nel nostro caso, noi dobbiamo saggiare la stessa teoria marxista della religione, decidendoci ad accettarla o respingerla. Né deve mancarci la consapevolezza che l'accettarla significa quanto meno modificare la tattica che i partiti marxisti perseguono oggi in Italia verso il mondo cattolico, e che il respingerla, anche solo in qualche parte, equivale a una profonda revisione di tutta la ideologia nel suo complesso.

VIII

Cultura e classe operaia* (1948)

Secondo una convinzione radicata nell'*alta cultura* del nostro paese il marxismo teorico in Italia sarebbe durato esattamente cinque anni, dal 1895 al 1900, e cioè dalla pubblicazione del saggio *In memoria del Manifesto dei Comunisti* del Labriola alla prima edizione dei saggi marxistici del Croce. Questo breve corso si sarebbe concluso con la dimostrazione «definitiva» che il valore del marxismo

«(...) era prammatico e non scientifico e scientificamente offriva soltanto una pseudoeconomia, una pseudofilosofia e una pseudostoria».

Altra convinzione radicata dell'*alta cultura* del nostro paese è che, dopo di allora, dopo di quella liquidazione teorica, il marxismo continuò certo a vivere e a muovere la storia, ma «nella propaganda per l'azione» e quindi fuori della vera scienza,

«(...) come semplice catechismo rivoluzionario, restituito all'Europa dalla Russia, dove era stato importato e più rozzo che prima non fosse, senza neppure un tentativo per affinarlo e per dimostrarlo, che possa lontanamente avvicinarsi a quello che si fece da noi in Italia dal 1895 al 1900».

Per quanto questo giudizio possa sembrare almeno orgoglioso, certo è che esso pone un problema che non può essere eluso se si vuole veder chiaro a proposito dei rapporti fra cultura e classe operaia. Innegabilmente, la cultura tradizionale del nostro paese ha svolto un lavoro effettivo per entrare in contatto col marxismo, per esaminarlo in ogni sua parte, per assimilarne «i motivi di vero», per trarne «suggerimenti» utili, e infine per giudicarlo nel complesso e per «vaccinarsi» contro il riprodursi del «morbo». Orbene: corrisponde a questo lavoro, a questo sforzo, un lavoro e uno sforzo analoghi da parte dei marxisti

* Pubblicato sulla rivista "Quarto Stato" n. 1, 1948.

italiani, da parte della coscienza ideologica del movimento operaio italiano, per istituire un dialogo effettivo con la cultura tradizionale, per inserirsi nella realtà storica della cultura italiana, per identificare i temi polemici impiegati da questa cultura, e per elaborare risposte pertinenti, criticamente adeguate? Ebbene noi dobbiamo lealmente riconoscere - per debito di autocritica - che questo lavoro non c'è stato, che questo dialogo è mancato, che questo affiatamento con la nostra storia culturale non si è ancora prodotto. La conseguenza di ciò è che i temi polemici antimarxisti, elaborati dall'alta cultura tradizionale, sono diventati persuasione diffuse, hanno formato pubblica opinione, si sono trasformati in forze storiche largamente utilizzate nella lotta contro il moto di liberazione della classe operaia. Nella guerra ideologica scatenata contro la classe operaia e il suo moto di liberazione, la cultura marxista subisce l'iniziativa culturale avversaria, si lascia porre domande imbarazzanti a cui non risponde in modo pertinente, non sa identificare gli effettivi punti deboli del circoscritto umanesimo idealistico (o spiritualistico), non riesce a trascinare questo umanesimo davanti al suo tribunale, e il suo atto di accusa non fa breccia, non solleva lo scandalo radicale, lo scandalo che colpisce l'avversario in pieno e lo costringe a rinnovare i suoi argomenti per difendersi. Tutto ciò deriva non già da una intrinseca debolezza del marxismo, ma appunto dalla deficienza del lavoro culturale fra gli intellettuali marxisti, deficienza tanto più grave perché si verifica proprio in un paese nel quale i rappresentanti qualificati della cultura tradizionale hanno invece condotto un lavoro assai serio per "vaccinare la scienza dal morbo marxista". Nell'elaborare i suoi temi polemici, la cultura tradizionale cerca di presentarsi come pensiero storicamente più maturo di quello marxista, come "superamento" del marxismo.

Si dice, per esempio: «Lo Spirito soffia dove vuole, nel borghese come nel proletario: il marxismo, considerando la cultura come soprastruttura della soggiacente struttura economica e come riflesso della lotta di classe, avvilisce la libertà della scienza, nega la universalità dei valori». Oppure: «La ricerca della *vera causa* del processo storico rivela un pensiero ancora teologizzante, ancora impigliato nel mito: la struttura economica della società come *vera causa* (sia pure in ultima istanza) della storia è da porsi sullo stesso piano di tutte le altre interpretazioni metafisiche (Dio, la razza, l'ambiente ecc. come *vera causa* della storia). Il materialismo storico rappresenta un regresso rispetto alla più moderna teoria della storiografia, la quale ha espunto dalla propria sfera il naturalistico concetto di causa, sostituendolo con quelli, storiograficamente pertinenti, di origine, svolgimento e fine». Oppure: «Come dottrina per trasformare il mondo, il marxismo tradisce il carattere pratico e quindi non scientifico e teoretico: sottoponendo la stessa filosofia alla esigenza

rivoluzionaria, alla fondazione dello stato operaio, esso è necessariamente il nemico dichiarato della autonomia del pensiero, del disinteresse e della purezza della teoria». Oppure: «Il marxismo è sostanzialmente antistoricistico, perché prospetta una salvezza *definitiva* del genere umano, un regno terminale della libertà, nel quale la storia è matematicamente soppressa: il salto dal regno della necessità al regno della libertà è un mito, poiché la storia è sempre, in tutto il suo corso, storia della libertà, e si alimenta di opposizioni e di contrasti eternamente rinascenti». Oppure: «La conquista dello Stato da parte della classe operaia e la dittatura del proletariato mette capo non già al mitico regno della libertà, ma al più pesante stato burocratico, accentratore, tirannico che la storia ricordi: la ragione di ciò è che si può educare gli uomini alla libertà solo attraverso la libertà, cioè attraverso una forma di stato in cui siano pienamente garantite le libertà fondamentali. Dalla dittatura non nasce che nuova servitù, sempre più esasperata servitù, come dimostrano gli esempi storici del fascismo e del nazismo» ecc...

Il carattere comune di questi temi polemici sta in questo: tendono tutti a screditare il marxismo sul piano culturale, a mostrare che è inferiore alla critica, cioè al grado raggiunto dalla scienza e dalla cultura. Si cerca così di diffondere la persuasione che il marxismo è «nuova barbarie», «nuovo medio-evo», «perdita delle più alte conquiste della civiltà europeo-occidentale», «negazione dei valori cristiani», ecc. In questa opera di volgarizzazione dei risultati dell'alta cultura, tali formule perentorie, di straordinaria efficacia persuasiva, si moltiplicano illimitatamente, sono atteggiare in una forma sempre più adatta a suscitare lo scandalo, a sollevare ondate di odio fanatico. Gli organi di formazione della pubblica opinione sono mobilitati per illustrare l'apocalittico pericolo che avanzerebbe dall'oriente, e che minaccerebbe le radici stesse della famiglia, della morale, dell'ordine, della religione, della libertà, della dignità dell'uomo; i giornali umoristici avallano nelle loro vignette l'immagine del comunista come quella di un tipo umano spregevole, anche organicamente distinto dalla restante umanità (i «trinari», i «frontagni», ecc.), di un tipo umano inferiore, bestialmente ottuso, dalla fronte bassa e dalla folta capigliatura incolta («Compagno, l'Unità non lo dice», «Contrordine, compagno»); ecc. Sul piano di queste formule volgarizzatrici di discredito culturale, sul piano della «guerra santa» rivolta a isolare culturalmente la classe operaia e a compromettere *anche* per questa via il suo moto di liberazione, sul piano pratico di lotta si è effettuato l'incontro di fatto tra l'idealismo storicistico e lo spiritualismo cattolico. Se *teoricamente*, sul terreno strettamente ideologico, idealismo storicistico e spiritualismo cattolico possono spingere le loro divergenze sino a configurarsi il primo come *alta cultura* come «pensiero moderno», e il secondo come «cultura popolare», «cul-

tura del volgo", mito o addirittura superstizione magica, sul terreno *pratico*, sul terreno dell'antagonismo di classe, la religione della libertà ha confuso le sue acque, nel momento decisivo della lotta, con la "libertas" teorizzata da Leone XIII. Sentendosi inadatto a volgarizzare con le proprie forze i temi polemitici antimarxisti, a tramutarli in persuasioni collettive e quindi in forze storiche efficaci, non disponendo di organizzazione *ad hoc*, mancando della esperienza e della tecnica necessarie per muovere le masse, la tradizione idealistica ha di buon grado lasciato che la difesa della "libertà", della "dignità della persona umana", dei "valori cristiani" ecc. fosse assunta dalla Chiesa, dal suo apparato, dalla Compagnia di Gesù, dalla Azione Cattolica, dai parroci di villaggio, da un partito legato alla organizzazione ecclesiastica, da un governo clericale, dal ministro di polizia di questo governo, poco curandosi (*maiora premunt!*) se il clericalismo, risorto come Lazzaro dalla tomba in cui sembrava che il pensiero laico lo avesse seppellito, non perdesse la buona occasione per sostituire alla libertà di Croce la "libertas" di Leone XIII, alla "dignità dell'uomo" dell'umanesimo e della Rinascenza il "magistero della Chiesa" e ai "valori cristiani" il Papa.

Orbene: se l'offensiva culturale scatenata contro la classe operaia e il suo moto di liberazione ha conseguito innegabili successi (si pensi all'atmosfera da millennio abilmente suscitata in occasione del 18 aprile), la ragione non è da ricercarsi soltanto nelle agevolanze fornite dalla situazione internazionale, dal polarizzarsi delle forze reazionarie nei paesi dell'Europa occidentale intorno al capitalismo anglo-americano, dal progressivo assottigliarsi delle alleanze della classe operaia via via che al generico "spirito della resistenza" si sostituiva la lotta per le riforme di struttura: almeno nel nostro paese la ragione della cosa va ricercata anche - e in misura non trascurabile - nel fatto che, da parte marxista, è mancato l'effettivo dialogo con l'alta cultura della nostra tradizione nazionale, ed è mancato altresì uno sforzo analitico serio per impadronirsi della situazione religiosa italiana, della realtà che si nasconde dietro il nome di "Cattolicesimo" (altro è il Cattolicesimo del Cardinale Schuster, e altro il Cattolicesimo del bracciante di Andria), è mancata la conoscenza esatta della struttura e della tecnica di lotta della Chiesa, degli argomenti attraverso i quali la fede cattolica viene avallata, radicata nelle coscienze, tramutata in persuasione collettiva. Nessuno studio serio è stato condotto per determinare i legami fra scienza cattolica e realismo positivistico, le collusioni obiettive fra pensiero cattolico e idealismo¹, i modi concreti della attuale funzione reazionaria della Chiesa. Praticamente, obiettivamente, nella presente offensiva contro il movimento operaio condotta con tanto vigore e con relativo successo nel nostro paese, il cattolicesimo e la chiesa rappresentano un alleato prezioso che volgarizza, mitizza, rende accessibili alla persuasione popolare i temi po-

lenici elaborati scientificamente dall'alta cultura idealistica: la cultura marxista nazionale ha fatto assai poco sia per combattere in modo perentorio l'alta cultura avversaria, sia per esplorare sistematicamente la imponente forza storica della Chiesa, così potentemente organizzata, così capillarmente operante, così saldamente radicata nel nostro ambiente ("l'unica cosa veramente storica in Italia è il papa", diceva Labriola), così ricca di esperienza circa il modo migliore per insegnare, per "lucrare anime", per persuadere, e che costituisce comunque un immenso potenziale reazionario a disposizione, quando occorre e nei momenti decisivi, della borghesia nazionale e internazionale. C'è poi da stupirsi se l'offensiva "teologica" millenaristica, condotta in occasione del 18 aprile ci ha trovati sprovvisti di armi ideologiche adatte, di tecniche differenziate di propaganda, di quadri anche approssimativamente sufficienti per far fronte alle forze combinate, allo schieramento unitario, dell'alta cultura e dell'esercito clericale? E c'è da stupirsi se, nel corso della lotta, abbiamo avuto così spesso l'impressione di essere schermidori che non riuscivano a toccare l'avversario, quasi che il nostro fioretto fosse più corto di quello dell'avversario?

La necessità di "storicizzare" il marxismo, di inserirlo nel plesso storico della nostra vita culturale, di costituirlo come forza plasmatrice della tradizione, può sollevare dubbi e perplessità, soprattutto in rapporto al problema delle relazioni con la classe operaia della U.R.S.S., con la cultura sovietica. Come stanno esattamente le cose su questo punto? Senza dubbio il leninismo, in quanto marxismo dell'epoca dell'imperialismo e della rivoluzione proletaria, rappresenta non già un semplice adattamento del marxismo alle condizioni russe, ma un incremento della teoria rivoluzionaria valido per tutta la classe operaia nel suo complesso.

Il fatto che il proletariato russo da classe subalterna è diventato classe egemonica, il fatto che ha dovuto difendere lo Stato operaio dalle molteplici insidie interne e internazionali, il fatto che ha compiuto la edificazione socialista nella sesta parte del mondo, tutto questo fonda storicamente la sua preminenza, la sua funzione di guida e di avanguardia, rispetto alle altre frazioni del proletariato mondiale che si trovano al governo, ma non al potere, o che stanno ancora nella posizione di classe subalterna. Chi non riconosce questo anticipo storico della classe operaia russa sulle altre frazioni della classe operaia mondiale rischia inevitabilmente di ricadere in errori e deviazioni già scontati nel settore più avanzato del proletariato internazionale, si pone fuori dell'unità della classe operaia, fuori del socialismo, fuori del marxismo, passa al di là della barricata, entra in collusione con la borghesia.

D'altra parte sussiste il pericolo che il riconoscimento di questa preminenza venga erroneamente interpretato come meccanica applicazione della esperienza della classe operaia russa per trasformare la società

negli altri paesi del mondo. L'incremento del marxismo come esperienza vivente della classe operaia non si conclude col passaggio di questa classe, da subalterna ad egemonica in un paese solo, ma continua via via che il processo si estende, che in altri paesi - che *tutti* i paesi - del mondo entrano nell'orbita del socialismo o lottano per entrarvi. Ciò è in rapporto con la infinita varietà delle situazioni storiche concrete in cui la classe operaia è chiamata a operare, e quindi col continuo rinnovarsi dei problemi e delle esperienze. Ma qui sussiste l'altro pericolo: che questo "adattamento storico-critico" del marxismo venga erroneamente interpretato come rottura del legame internazionale di classe, come rottura del legame della classe con la sua frazione internazionale più avanzata, come pretesto per mascherare un effettivo slittamento sulla china della collaborazione di classe e dell'opportunismo². Il marxismo "creativo", a differenza di quello "dogmatico", si mantiene lontano dai due pericoli, ed è sempre, ad ogni momento del suo sviluppo e del suo incremento, esperienza di tutta la classe, esperienza della frazione internazionale più avanzata della classe e percezione della situazione particolare, dell'ambiente storico specifico, in cui la classe *hic et nunc* è chiamata a operare.

In generale, può dirsi che il marxismo, in quanto teoria del movimento operaio, è esso stesso teoria in movimento, dottrina che si accresce, si completa, si perfeziona mercé l'esperienza della classe operaia in questo o quel paese, in questa o quella situazione storica, di fronte a queste o quelle forze tradizionali. Da ciò deriva, sul terreno più propriamente culturale, la necessità di dialogare continuamente con la cultura della tradizione, con le forme nazionali assunte da questa cultura, con la storia nazionale nel suo complesso. Da ciò deriva che il marxista, l'ideologo che sia militante della classe operaia, deve saper padroneggiare la cultura del suo paese sia nella forma più alta, più raffinata, sia nella forma popolare religiosa o superstiziosa: solo così il suo marxismo sarà coscienza vivente, storicamente radicata.

Il grande merito di Gramsci sta appunto nell'aver profondamente inteso la necessità di storicizzare il marxismo nel nostro paese, rispetto alla storia culturale italiana, cioè rispetto all'idealismo storicistico e allo spiritualismo cattolico, e di essersi proposto il compito - rimasto purtroppo allo stato di abbozzo - di elaborare da parte marxista la risposta adeguata alla operosità antimarxista della cultura tradizionale. Nel modo più chiaro egli pone il problema nei suoi termini esatti:

«Occorre rifare per la concezione filosofica del Croce la stessa riduzione che i primi teorici della filosofia della prassi hanno fatto per la concezione hegeliana. È questo il solo modo storicamente fecondo di determinare una ripresa della filosofia della prassi, di sollevare questa concezione che si è venuta, per la necessità della vita pratica immediata, volgarizzando, all'altezza che deve rag-

giungere per la soluzione dei compiti più complessi che lo svolgimento della lotta attuale propone, cioè alla creazione di una nuova cultura integrale».

Attraverso Gramsci per la prima volta da parte di un militante italiano della classe operaia venne effettuato il tentativo di fare i conti con la storia culturale della nazione, con l'Italia che ebbe la Rinascenza, che non ebbe la Riforma, che dopo il Rinascimento ebbe la Controriforma, che cercò di risollevarsi a una funzione culturale universale attraverso il Risorgimento, e che tuttavia, dopo il 1870, si ripiegò quasi su se stessa, lasciando disperdere e isterilire i fermenti dell'età precedente; con l'Italia che si inserì di nuovo nella grande tradizione culturale europea attraverso l'idealismo storicistico, svolgendo e mandando innanzi la coscienza culturale della filosofia classica tedesca; con l'Italia concreta, storica, *hic et nunc* determinata, con le sue strutture sociali, col suo Mezzogiorno disgregato e col suo Cristo fermo ad Eboli, secondo l'immagine che piacque a Levi. Per questa Italia Gramsci operò e scrisse, senza tuttavia mai spezzare il legame con "Illici", cioè col movimento proletario più avanzato, con l'avanguardia e la guida del movimento. Questo lavoro, appena iniziato da Gramsci, è ora che sia portato innanzi, sistematicamente svolto, si da formare tradizione culturale, ma tradizione vivente, che aspiri a diventare ordine e organismo e si muova senza sosta verso questa meta. Noi pensiamo che "Quarto Stato" possa rappresentare il luogo di raccolta, il punto di incontro, di tutti gli intellettuali italiani che credono nel marxismo come verità che trasforma il mondo inserendosi, in ogni fase del processo di espansione liberatrice, nel plesso storico del mondo.

Note

1. Gramsci ricorda a questo proposito, il fatto che «obiettivamente il Croce fu un alleato prezioso dei gesuiti contro il modernismo» e propone il quesito del perché il Croce, nella sua *Storia d'Europa* non abbia spiegato il modernismo alla stessa guida del cattolicesimo liberale, considerato invece da lui come una vittoria della religione della libertà che riusciva a penetrare anche nella cittadella del suo più acerrimo nemico. Del resto c'è un giudizio del Padre gesuita Vetter che potrebbe essere sottoscritto dal Croce, un giudizio secondo il quale bisogna distinguere fra il marxismo come teoria, di cui la scienza avrebbe già fatto giustizia, e il marxismo come fatto pratico, come movimento operaio: in questa forma esso sarebbe ancora storicamente operante. Sarebbe interessante stabilire un confronto tra l'interpretazione storiografica e la interpretazione dei padri gesuiti Schmidt e Koppers, del materialismo storico come "principio euristico".

2. E da chiedersi se per garantire la progressiva storicizzazione del marxismo via via che esso si espande nel mondo basta la critica e l'autocritica interne dei partiti comunisti, oppure se, almeno nei paesi dell'Europa occidentale, tale garanzia può essere data dall'esistenza di due partiti distinti e alleati della classe operaia. D'altra parte è da chiedersi se i partiti socialisti non rischiano di slittare sulla china dell'opportunismo. La questione può essere decisa soltanto dalla concreta esperienza di lotta, ed è appunto tale esperienza drammatica che si sta svolgendo oggi in Italia.

IX

Guerra ideologica* (1948)

Nella lotta che, nel nostro paese come del resto nel mondo intero, la reazione conduce per isolare la classe operaia, per indebolirne la forza unitaria, e per batterla o quanto meno per addomesticarla, dopo averla isolata e divisa ha un particolare rilievo la lotta sul terreno culturale. Dal punto di vista del contenuto e dei modi tecnici di esecuzione, si è svolta – e si sta tuttora svolgendo – su due piani distinti: o si è tentato di guadagnare il movimento operaio allo spiritualismo e all'idealismo della cultura tradizionale, ovvero nella misura in cui questo tentativo non è riuscito, la parte più decisa, più conseguente e più cosciente del proletariato è stata culturalmente diffamata mercè le accuse di "barbarie materialistica", di "cupo fanatismo", di rinnovata "mentalità mitologica", di "totalitarismo" e simili. Nel corso dell'ultima campagna elettorale tutti i più delicati organi di controllo della pubblica opinione, il pulpito, il confessionale, la stampa ecc. sono stati mobilitati nell'intento di generare l'opinione diffusa, popolare, che la "civiltà dello Spirito" era in pericolo e che dal tenebroso oriente avanzava la "barbarie della materia". Il tipo del comunista nelle vignette dei giornali umoristici reazionari, è stato anche organicamente distinto dalla restante umanità ed è diventato il "trinariuto" dalla fronte bassa e dalla folta capigliatura incolta, bezialmente ottuso ("Compagno 'l'Unità' non lo dice", "Contrordine compagno"), insomma un vero e proprio corpo estraneo malignamente conficcato nelle viscere della società civile, e da espellere dunque al più presto nei modi che giudicherà più opportuni il braccio secolare di questa "cultura dello Spirito", cioè il Ministro di Polizia.

In questo tentativo di squalificare sul piano dei valori culturali l'avanguardia della classe operaia, designandola come malefica procuratrice di una sorta di imbestiamento generale, si sono trovati in sorprendente accordo spiritualisti di tradizione cattolica e idealisti seguaci della "religione della libertà". Un rappresentante qualificato della tradizione idea-

* Pubblicato l'8 agosto 1948 sull'"Avanti!".

listica italiana, in un recente articolo apparso sul "Messaggero", non ha esitato ad anatemiizzare il «mito classista» (che l'articolista pone sullo stesso piano del «mito razzista»!) come una sorta di ritorno alla barbarie magica delle età primitive, come «tendenza involutiva e regressiva» in contrasto insanabile con il carattere della nostra civiltà che, invece,

«(...) fa leva sulle tendenze più elevate dello spirito umano per trarre gli uomini dalla primitiva rozzezza a più educate e ragionevoli forme di vita».

Le quali parole sembrano fare eco a quelle di Pio XI anatemiizzante il comunismo ateo come ricaduta nella barbarie:

«Popoli interi si trovano nel pericolo di ricadere in una barbarie peggiore di quella in cui ancora giaceva la maggior parte del mondo all'apparire del Redentore». (*Enciclica Divini Redemptoris*).

Il problema che ora si pone è il seguente: come combattere, nel nostro paese, questo assedio ideologico tentato dalla borghesia ai danni della classe operaia?

Sarebbe certo un grave errore trasportare meccanicamente nel nostro paese i modi di lotta culturale che la classe operaia ha impiegato in un altro paese, in condizioni storiche diverse. Per quanto preziosa possa essere in questo settore l'esperienza tesaurizzata dalla lotta di tutto il proletariato in tutta la sua storia e segnatamente l'esperienza del proletariato nel paese dove esso è riuscito vittorioso, la Russia sovietica, per operare efficacemente nella nostra storia culturale dobbiamo tener conto delle modalità che le sono proprie. Il fatto, per esempio, che nel nostro paese vi è una tradizione culturale assai ricca rende ingenua e controproducente la sommarietà di determinate argomentazioni, magari valide ed efficaci in un ambiente storico culturalmente diverso dal nostro. Il fatto che il ceto medio, nel nostro paese, è particolarmente numeroso e relativamente evoluto pone dei problemi tecnici di lotta ideologica che altrove non si sono posti con la stessa ampiezza e con le stesse modalità. Il fatto che la chiesa cattolica, a cagione della sua storia, e soprattutto per le tradizioni di lotta con lo Stato, si differenzia immensamente sul piano culturale e su quello politico dalla chiesa ortodossa russa, ci impone un comportamento differenziato, aderente alla situazione reale nella quale, in questa sfera, siamo chiamati ad operare.

La risposta all'assedio ideologico tentato dalla borghesia ai danni della classe operaia deve dunque adattarsi alla storia del nostro paese, a tutta la sua storia, se vogliamo che sia una risposta scientificamente vera e praticamente efficace, una risposta che assolve, nel suo proprio ambito, alla sua propria funzione: altrimenti riusciremo solo a favorire il disegno dell'avversario. D'altra parte, che cosa raccomanda il marxismo se non

proprio questo, di far progredire la dottrina mercè continui riadattamenti e arricchimenti in rapporto alle concrete condizioni di lotta del proletariato? E non accenna forse a un progresso e a uno sviluppo in questo senso il pensiero e l'opera di Antonio Gramsci?

La recente campagna elettorale e il regime parapretesco, che ha coronato la vittoria democristiana del 18 aprile hanno rivelato ai nostri occhi un'Italia che avevamo forse trascurato nel nostro dispositivo di lotta: un'Italia in cui la Chiesa fa muovere, col favore delle circostanze e quando occorra, i volti delle Madonne, e in cui è ancora possibile mettere in opera tutto l'arsenale di una tradizione culturale teologizzante al fine di creare un'atmosfera da millennio, in nome di Dio, dello Spirito e della Libertà: e poco importa se i cavernicoli di Andria continuano a marcire da secoli nelle loro grotte, col permesso del cielo. Noi dobbiamo saper trovare il linguaggio adatto per parlare a questa Italia, o almeno alla parte di essa che è riscattabile, e dobbiamo studiare e impiegare le tecniche differenziate più adatte per farci capire dal pubblico al quale volta a volta ci rivolgiamo. Noi dobbiamo soprattutto istituire un dialogo effettivo fra il marxismo e lo spiritualismo e l'idealismo della nostra cultura tradizionale, identificando con lavoro paziente e metodico i suoi temi polemici caratteristici, rivelando i suoi occulti legami servili e il suo difetto di *Humanitas*, analizzando la struttura degli istituti attraverso i quali essa si diffonde e, con l'aiuto di particolari tecniche, tende a formare "opinione". Solo così potremo passare dalla penosa difensiva del diffamato che non riesce ad ottenere giustizia alla posizione di chi trascina l'avversario dinanzi a un tribunale la cui sentenza fa legge. E solo così - ripigliando, svolgendo e perfezionando il lavoro appena abbozzato da Gramsci nel carcere di Turi - noi fonderemo di fatto una cultura che, in un paese come il nostro, così e così determinato, ripristini nella pubblica opinione la fiducia nella missione universalmente umana della classe operaia.

X

La civiltà dello spirito* (1948)

Un giorno un bracciante di Minervino mi tenne presso a poco questo discorso: «Compagno, ho cinquant'anni, sono vecchio, ho lavorato tutta la vita, ora le forze mi vengono meno. Forse ancora per un anno sarò capace di portare a casa il frutto del mio lavoro. Poi, quando non potrò più lavorare, diventerò un ingombro anche per i miei figli: perché da noi il padre è padre finché porta da mangiare. E poi? E poi l'ospizio nel quale mi costringeranno ad entrare in attesa della morte». E sul volto del vecchio che così mi parlava parve distendersi tutta l'angoscia secolare che travaglia sordamente l'umanità desolata delle Murge. Più volte, in seguito, ho riflettuto su questo incontro e sul significato delle parole che avevo udito. Se l'oscuro bracciante di Minervino fosse stato capace di farsi ideologo conseguente della propria condizione umana, quale immagine avrebbe potuto formarsi della vita e del mondo se non quella di una greve dipendenza dalla "materia", dalla zolla, dal cibo e dal sudore, dalla fatica senza orizzonte che gli aveva oramai incurvato la schiena? E quale idea si sarebbe egli potuto formare dello "spirito", dei valori culturali della dignità della persona umana se non quella di un privilegio concesso a un'altra umanità? L'accusa fondamentale lanciata dalla cultura tradizionale contro il materialismo storico, l'accusa di «ricaduta nella barbarie della materia», di negazione dell'indipendenza dei valori culturali e di spregio della libertà e della dignità della persona umana sta ora davanti a noi in tutta la sua immensa ipocrisia: il materialismo storico non è affatto una spiritosa invenzione metafisica escogitata dal cervello di alcuni ideologi isolati, ma è semplicemente il riconoscimento storico che nella società borghese vige la barbarie della materia, la dipendenza dei valori culturali dalla struttura sociale, la limitazione della libertà e della dignità della persona umana, a una cerchia ristretta di uomini. E chi sono i veri difensori dello "Spirito", i reali difensori della umanità, se non proprio quelli che si dicono "materialisti", cioè coloro

* Pubblicato il 18 agosto 1948 sull'«Avanti!».

che, dopo aver riconosciuto che nella società borghese sussiste una servitù materialistica dello Spirito, combattono per liberare lo Spirito da questa servitù mercé la dissoluzione della forma storica di società che lo imprigiona? E coloro che invece si dicono "spiritualisti" o "idealisti", e che di fatto forniscono, in nome dello Spirito, della Storia e della Libertà, dei puntelli ideologici alla società borghese, non sono in realtà essi i veri materialisti, e la loro cultura non tradisce forse dietro la "apparenza" speculariva la sua intima sostanza servile?

Questo rovesciamento di fronte nella guerra in corso fra la cultura tradizionale e il mondo ideologico della classe operaia è l'operazione fondamentale da compiersi se vogliamo passare da una difensiva penosa, combattuta con armi inadeguate e con una strategia e una tattica arretrate, all'offensiva decisa, che permetta di guadagnare durevolmente terreno ad ogni attacco.

La "civiltà dello Spirito" rivendica l'universalità dei valori di cultura contro il materialismo che li condannerebbe a una umiliante soggezione: noi marxisti dobbiamo rispondere che questa universalità è insidiata proprio nella "civiltà dello Spirito", poiché la divisione della società in classi impedisce allo Spirito di "soffiare dove vuole", lo vincola a una umanità circoscritta, e per le classi subalterne lo soffoca, lo umilia, lo spegne nell'atroce materialità del nutrirsi e del vestirsi: onde nasce, in una società soffitta, una continua minaccia di "apparenza" dei valori spirituali. Il fatto che questi valori appartengono a una umanità circoscritta, e ne riflettono in modo mediato le esperienze, non è senza influenza decisiva sull'intrinseca "universalità" dei valori stessi: e poesia e scienza e vita morale rivelano, in tale situazione storica, il loro limite interno di "umanità", proprio a cagione del vuoto determinato da tutte le esperienze "popolari" culturalmente non scontate, non assorbite e giustificate per entro la cultura ufficiale e che continuano magari a vivere di una sorta di vita inerte al margine di questa cultura, ridotte al più a oggetto di curiosità erudita.

Ancora. Quando la "civiltà dello Spirito" rivendica l'indipendenza dei valori culturali, noi marxisti dobbiamo rispondere che combattiamo appunto per una reale indipendenza di questi valori, e che la "civiltà dello Spirito", al contrario, li espone continuamente al rischio di corromperli e di imprigionarli in una serie di dipendenze servili, o materiali che si dica. Siamo proprio noi marxisti che combattiamo nel modo più deciso e conseguente una forma storica di società in cui è sempre possibile, p. es., a un parroco di campagna esortare i contadini a "votare per Cristo", cioè per i padroni della terra che il contadino lavora: e siamo proprio noi marxisti i nemici dichiarati e coerenti di ogni specie di simonia materialistica, di ogni ipocrita "apparenza" di Spirito che in realtà nasconde sostanza di servitù.

Per compiere questo rovesciamento di fronte nella nostra guerra ideologica, occorre però che il marxismo si liberi dal materialismo volgare, dalle contaminazioni positivistiche, dalla metafisica, dalla ricerca della "vera causa" della storia in generale, per diventare essenzialmente, nel suo aspetto più propriamente culturale, l'analisi concreta, particolareggiata, in continuo sviluppo, delle "apparenze" dello Spirito nella società borghese, la denuncia sistematica di queste apparenze, e la liberazione reale, rivoluzionaria, dell'uomo dal momento servile, di inevitabile dipendenza materialistica, che vulnera la cultura tradizionale. Noi dobbiamo metterci dal punto di vista del bracciante di Minervino, per il quale il mondo storico nel quale viviamo "dipende" di fatto dalla zolla, dal cibo e dal sudore: ma col bracciante di Minervino dobbiamo avvertire tutta l'angoscia connessa alla precarietà di una vita così poco umanamente vissuta. È questa coscienza analitica della situazione di fatto, è questa angoscia maturantesi in ribellione, che fa noi marxisti, più liberi e più umani di coloro che usano dell'*idea* di libertà ma solo per ribadire spietatamente la condizione umana che lega il bracciante di Minervino alla zolla al cibo e al sudore.

XI

Il mito marxista* (1948)

La cultura tradizionale rimprovera assai spesso al marxismo di essere una "mitologia" non dissimile, quanto alla sostanza, da altre mitologie, per esempio, quella razzista, dalla religione, - o meglio, dalla superstizione - della razza privilegiata e del sangue puro. Secondo questo modo di argomentare, il mito della classe e quello della razza sarebbero correlativi ad una coscienza diventata sorda al senso dell'universalità dei valori di cultura, e che non riconosce più (o non riconosce ancora) per valido il grande tema cristiano dello Spirito che non si lascia imprigionare da classi sociali o da gruppi razziali, ma "soffia dove vuole", nello schiavo come nel patrizio, nel proletario come nel borghese, nell'ariano come nell'ebreo. Sempre secondo questo modo di argomentare, la comune sostanza mitologica del materialismo storico e del razzismo si rivelerebbe anche nel fatto che entrambi concepiscono un progresso a termine, una salvezza "definitiva" del genere umano: con l'avvento della società senza classi o con il trionfo del popolo eletto la storia viene mitologicamente soppressa, il male e l'errore vinti una volta per sempre.

Per rispondere in modo pertinente a questo tema polemico della cultura tradizionale, bisogna cominciare con l'ammettere che effettivamente il marxismo è notevolmente colorato di riflessi mitologici, metafisici, millenaristici. Anche la filosofia della prassi - notava Gramsci - è diventata pregiudizio e superstizione. Ma proprio Gramsci poneva in luce le ragioni storiche del fatto:

«Perché anche i così detti marxisti ortodossi hanno combinato la filosofia della prassi con altre filosofie e con una piuttosto che con altre in prevalenza? Infatti quello che conta è la combinazione col materialismo tradizionale: la combinazione col kantismo non ha avuto che un successo limitato e solo presso ristretti gruppi intellettuali. Una delle ragioni storiche pare sia da ricercare nel fatto che la filosofia della prassi ha dovuto allearsi con tendenze estranee per combattere i residui del mondo precapitalistico nelle masse popolari, specialmente

* Pubblicato il 29 agosto 1948 sull'"Avanti!".

nel terreno religioso. La filosofia della prassi aveva due compiti: combattere le ideologie moderne nella loro forma più raffinata, per poter costituire il proprio gruppo di intellettuali indipendenti, ed educare le masse popolari, la cui cultura era medioevale. Questo secondo compito, che era fondamentale, dato il carattere della nuova filosofia, ha assorbito tutte le forze, non solo quantitativamente ma anche qualitativamente; per ragioni didattiche, la nuova filosofia si è combinata con una forma di cultura che era un po' superiore a quella media popolare (che era molto bassa) ma assolutamente inadeguata per combattere le ideologie delle classi colte.

La colorazione mitologica del marxismo dipende dunque dalla fratellanza determinatasi all'epoca del Rinascimento in seno alla compattazione teologica medioevale, frattura fra "alta cultura" e "cultura popolare", tra la filosofia di ristretti gruppi di intellettuali e la religione (o la superstizione) del volgo. Quando il marxismoorse come immissione reale di un mondo sociale subalterno nel circolo della storia attiva, e come coscienza riflessa e come ideologia correlative a questo moto di immissione, era naturale (o meglio: storicamente necessario) che esso attraversasse una fase popolare e ingenua, nel corso della quale fu costretto ad adeguarsi, almeno fino a un certo punto, al linguaggio culturale dell'ambiente storico in cui era chiamato a operare: il dialogo tra "popolo" e "cultura", interrotto dal Rinascimento, ripigliava ora mercé l'ideologia marxista, ma ripigliava al punto in cui era rimasto interrotto, e perciò caricandosi in parte di vecchie eredità mitologiche, millenaristiche, superstiziose. Attraverso le forme contingenti del materialismo volgare, dello scientismo positivistico, del determinismo, la "cultura popolare" riprendeva la sua marcia verso "l'alta cultura", staccandosi finalmente dall'inerzia culturale, dalla quasi immobilità, dal semplice conformismo religioso (o dalla superstizione magica) della tradizione.

La tendenziosa assimilazione del marxismo al materialismo razzista sotto la comune etichetta di "mitologie" rivela ora il suo vero carattere: tale assimilazione rientra nel piano generale di offensiva ideologica scatenata dalla cultura tradizionale contro la classe operaia e il suo moto di liberazione. Infatti solo una passione assai pratica e contingente può impedire di vedere che il materialismo razzista rappresenta l'utilizzazione di antichi fermenti tribali a profitto e a servizio della frazione più aggressiva dell'imperialismo, mentre invece il materialismo storico include in sé un moto di liberazione da ogni forma di tribalismo, o meglio da quelle forme di tribalismo di cui siamo oggi storicamente consapevoli. E se questa funzione del marxismo si svolge attraverso contaminazioni mitologiche rese necessarie dalla nuova classe sociale che si è messa in movimento, faremo carico di ciò alla classe che si muove liberando o alla cultura tradizionale che l'ha lasciata al margine della storia ufficiale?

Il marxismo è la liberazione *reale* dell'uomo: come tale esso presenta culturalmente un corso più aspro e accidentato, e formalmente più scorretto e ingenuo, delle liberazioni utopistiche risplendenti di una purezza solo apparente.

Quando il marxismo dice che la classe operaia è chiamata ad abolire lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo, è vano obiettare che "lo spirito soffia dove vuole", nel borghese come nel proletario. Il fatto obiettivo è che la classe operaia avanza combattendo, e non già col proposito di sostituire privilegio a privilegio, ma appunto per consentire che "lo spirito soffi dove vuole": e questo fatto obiettivo è culturalmente assai più rilevante dell'*idea* dello spirito che soffia dove vuole (salvo poi a lasciarlo soffiare dove e come vuole una umanità circoscritta). Quando il marxismo dice che la classe operaia instaurerà, attraverso la conquista dello Stato, il regno della libertà è vano obiettare che la storia della libertà non conosce termine e che non esiste un regno "definitivo" della libertà. Il fatto obiettivo è che la classe operaia sta preparando nella lotta la realizzazione di un mondo migliore, in cui siano spezzate le servitù materialistiche della "civiltà dello spirito": e questo fatto obiettivo è assai più ricco di prospettiva umanistica dello sterile ripetere, a mo' di ritornello, che il processo di liberazione è eterno, e che si tratta solo di decidere "volta a volta" ciò che serve meglio a promuovere la libertà (salvo poi a non decidere mai che cosa bisogna fare "questa volta", o a decidere che, "questa volta", bisogna appoggiare il governo clericale).

La soppressione della società divisa in classi significa semplicemente questo: che nel regno della libertà verrà meno la forma di servitù culturale di cui siamo oggi storicamente consapevoli, la dipendenza servile (materialistica) della cultura dalla divisione della società in borghesi e proletari. Sopprimere questa divisione non significa sopprimere la storia, la quale continuerà a svolgersi secondo contrasti e minacce servili che non appartengono alla nostra coscienza attuale e che perciò non possiamo prevedere senza cadere subito nell'utopia. Ma a questo punto sor-ge un sospetto: che coloro i quali credono che abolendo la divisione della società in classi si abolisca la storia e si entri nel mito siano in realtà interessati a mantenere la forma attuale della società, e abbiano della storia (ci si permetterà di dirlo?) un "concetto borghese".

XII

Postille ad una polemica. L'ignoranza non si addice ai marxisti* (1949)

Gli intellettuali cosiddetti *progressivi* rendono un pessimo servizio alla classe operaia quando la forniscono di armi teoriche alquanto arrugginite, o comunque inadeguate al livello raggiunto dalla cultura tradizionale. Soprattutto nei paesi dell'Europa occidentale questo livello è relativamente assai alto per l'intensità e la complessità delle esperienze culturali di cui è intessuta la loro storia, onde chi, in questi paesi, intende sostenere la assai difficile parte di intellettuale *progressivo* deve effettivamente andare *oltre* tali esperienze, deve comprenderle e dominarle tutte, da un punto di vista più alto. E da ascrivere a massima colpa di certi intellettuali cosiddetti *progressivi* la leggerezza con la quale essi espongono la classe operaia al fuoco concentrato e massiccio dell'alta cultura tradizionale, la irresponsabilità con la quale essi avallano con i loro sciocchi sillogismi le accuse di volgare materialismo, di mitologismo, di negazione dei valori universali, quotidianamente lanciate contro il patrimonio teorico dei partiti operai.

Perché, per esempio, ci si ostina a dire che l'arte, o la scienza, o la vita morale sono, *nella loro essenza*, un riflesso della struttura economica della società? Perché negare in tal modo l'universalità dell'arte, della scienza, dell'ethos? Perché non rendersi conto che ridurre la ricerca storiografica a smascherare i sottintesi economici dell'orbe culturale, equivale ad abbassare la cultura a mera apparenza, e a innalzare il momento economico a metafisica sostanza del processo storico? Perché non accorgersi che, per questa via, si costruiranno storie del non poetico nella poesia, del non-scientifico nella scienza, del non-morale nell'ethos, ma giammai storie della poesia, del logos, dell'ethos? Perché voler far la fine dei più rozzi e screditati seguaci del freudismo, anch'essi impegnati a lor modo in questa uggiosa e stolido gara di "smascheramenti"?

Quando si dice che la scienza, o l'arte, o la vita morale non patiscono *in se stesse* aggettivi, non sono o feudali o borghesi, ma sempli-

* Pubblicato in due parti l'11 e il 13 agosto 1949 sull'"Avanti!".

cemente umane, prodotti umani, destinati a uomini, quando la cultura tradizionale dice questo, è assurdamamente sciocco sostenere il contrario, e assumere ridicolmente l'aria di Buddi o di risvegliati che hanno finalmente lacerato il velo di Maja, e hanno affisato l'occhio, una volta per sempre, sulla verità. Battendo questa strada non si fa cultura "progressiva", ma preoccupantemente "regressiva", poiché in un mondo culturale quale il nostro, che procede verso un sempre più conseguente storicismo e che è impegnato a dissolvere tutte le concrezioni metafisiche e teologiche, si pretende di impiantare una nuova mitologia, non meno mitologica nella sostanza per il fatto che essa civetta con la dialettica. Oggettivamente parlando, la banalità e la superficialità organizzate di certi "smascheratori" di professione serve soltanto a rendere più duro il travaglio di emancipazione della classe operaia, isolandola sul piano culturale.

La coscienza teorica del movimento operaio potrà diventare un vigoroso fermento del mondo della cultura solo quando essa perverrà al riconoscimento che la lotta per l'emancipazione della classe operaia è un momento della lotta per una più ricca e reale universalità e umanità della cultura stessa. Quali che siano gli obiettivi politici immediati che la situazione storica volta a volta le assegna, la classe operaia lotta, in ultima istanza, per sanare la contraddizione "borghese" fra l'origine e la destinazione universalmente umane dei beni culturali e la limitazione di fatto della loro universale accessibilità, limitazione che non dipende dalle capacità individuali (in ogni forma di società gli individui sono diversamente dotati), ma che risiede in un arbitrio umano, in un ordine (o in un disordine), delle "cose", per cui si nasce ricchi o poveri, proprietari e proletari, nella scia di un destino che costringe tutta la vita a lottare per procacciarsi il cibo, o che gratuitamente dispensa dalla tirannia del bisogno.

Materialistica è certamente una società fondata su tale contraddizione, cioè su tale limitazione di fatto dell'umanesimo. Essa è materialistica perché costringe la grande maggioranza degli uomini a dipendere dai loro interessi materiali, e perché la sua esistenza è condizionata dalla miseria e dallo sfruttamento di questa maggioranza. Ma essa è materialistica anche in altro senso, nel senso cioè che la limitazione di fatto del suo umanesimo, la sua sordità umana, la sua cattiva coscienza, non restano senza conseguenze nello stesso dominio della cultura, la quale, sotto le mentite spoglie di valori universali, di pure formulazioni teoriche, ecc. nasconde in una misura più o meno estesa (spetta all'analisi determinare volta a volta in quale misura) la pratica difesa dei materiali interessi delle minoranze privilegiate.

La denuncia sistematica delle servitù materialistiche della cultura in ogni forma storica della società in cui sussiste la divisione in classi (e quindi nella forma storica della società borghese) può chiamarsi *materialismo storico*. Ma tale denuncia dell'effettiva origine e destinazione

pratico-politica di ciò che pretende invece di avere origine e destinazione "morale", o "religiosa", o "filosofica", o "poetica", non potrebbe condursi senza la guida e il criterio di un momento puro, autentico della cultura e dei suoi valori. Né tale denuncia può colpire *tutta* la cultura tradizionale; poiché l'universale ha sempre operato nella storia, in tutte le epoche, e quindi anche nell'epoca "borghese", e non ha atteso gli odiermi intellettuali di avanguardia per diffondere la sua luce nel mondo. Si tratta dunque soltanto di denunziare le *parti* ideologiche della cultura tradizionale, cioè di determinare volta a volta, con effettivo travaglio storiografico, in che misura sono validi, sinceri, autentici i titoli di universalità esibiti, in quale misura certi determinati prodotti culturali riflettono interessi pratici di conservazione o di espansione di gruppi umani circoscritti.

La denuncia delle parti ideologiche della cultura tradizionale ha il suo limite nel fatto che, nella cultura tradizionale, vi sono prodotti non ideologici, cioè mascherati o travestiti, non autentici, puri, tali quali pretendono di essere (cfr. "Avanti!" del 11.8.49).

Per esempio il recente decreto del Santo Ufficio pretende essere un documento ispirato da ragioni "religiose", il metodo materialistico denuncia invece la sua reale motivazione politica. D'altra parte è da imbecille pretendere di "spiegare" materialisticamente la vicenda dantesca di Paolo e Francesca o la teoria dei distinti di B. Croce (eppure una volta ci è toccato di leggere persino che il crociano nesso dei distinti altro non era se non un riflesso della società divisa in classi!).

La cultura tradizionale, sia quella alta della tradizione laica, sia quella assai più bassa del cattolicesimo e della Chiesa, suole combatterci come materialisti, come spregiatori dello Spirito ecc. Se vogliamo combinare qualche cosa di serio su questo terreno dobbiamo rovesciare il fronte di lotta, dobbiamo cioè mostrare che i veri materialisti - nel senso volgare e inaccettabile di questo termine - sono i nostri accusatori, ancorché parlino di "civiltà dello spirito" di "valori universali", di "dignità della persona umana" ecc. Noi dobbiamo denunziare attraverso analisi accurate il millantato credito idealistico o spiritualistico di determinati prodotti culturali della tradizione. Noi dobbiamo presentarci come "smascheratori" di certi atteggiamenti "mascherati" della cultura tradizionale non già perché crediamo che la cultura sia per sua essenza, "maschera", "travestimento", "soprastruttura", "apparenza" e simili, ma proprio perché la vera cultura non è mai stata, non è, non deve essere tutte queste cose, e perché nella società divisa in borghesi e proletari accade invece frequentemente una indebita contaminazione ideologica dei beni culturali in rapporto ai pratici interessi derivanti da questa *disumana* divisione.

Certi ingenui si ostinano ancora a credere che la lotta per la liberazione della cultura dalle servitù materialistiche connesse con una società divisa in borghesi e proletari costituisca una specie di purga definitiva, di liberazione radicale, onde poi, a riscatto avvenuto, le possibili servitù della cultura sfumerebbero affatto, e si produrrebbe una palingenesi totale. A questi ingenui conviene ricordare che essi, malgrado la loro professione di laicismo e magari di ateismo, sono ancora sotto l'impeto del mito e della escatologia, o adorano ancora il vecchio Dio. A questi ingenui conviene ricordare che così come l'universale ha sempre operato e opererà nella storia, nella storia ha altresì sempre operato, e sempre opererà, l'insidia all'universale, e cioè il male nella vita morale, il brutto nella poesia o nell'arte, il falso nella scienza. Se è legittimo identificare e combattere le servitù storicamente condizionate che travagliano la cultura in una società divisa in borghesi e proletari, è illegittimo teorizzare la fine delle possibili servitù della cultura, che è quanto dire teorizzare la soppressione della storia e ricadere nel mito.

Sul terreno pratico, sul terreno rivoluzionario, si comprende come alle masse in movimento la loro storica servitù si configura quasi come "il peccato del mondo". Sul terreno pratico, sul terreno rivoluzionario, è agevole spiegarsi perché queste masse (che del resto ancora oggi sono più o meno largamente tributarie della religione tradizionale) tendano a rappresentare se stesse come l'agnello di Dio venuto, appunto, a cancellare il peccato del mondo. Sul terreno pratico, sul terreno rivoluzionario, è possibile rendersi conto come il regno della libertà possa atteggiarsi nell'immaginazione del combattente come una sorta di regno di Dio in terra, come la liberazione definitiva dell'uomo, come il mondo in cui «cesserà il dolore» (secondo che dice Sergio Esenin). E la stessa impossibilità di immaginare quali possano essere le servitù future dell'uomo, una volta sopprese quelle storiche connesse a una società divisa in borghesi e proletari, apre la via all'assolutizzazione della liberazione storica in cui il movimento operaio è impegnato da oltre un secolo. *Questo dolore è il dolore per chi soffre in catene, questa servitù diventa la servitù per chi lotta per liberarsene e il mondo migliore si trasforma col migliore dei mondi per chi si dibatte nella menzogna e nella ingiustizia di un mondo cattivo.* Il tratto mitologico ravvisabile nell'impeto liberatore della classe operaia è in sostanza un momento di vigore polemico, fa parte della logica del combattente. Ma gli intellettuali, per quanto possano essere legati alle masse, non sono uomini ingenui. Sulle loro labbra la unzione escatologica suona falso. Il loro compito piuttosto è di aiutare la classe operaia ad affiarsi sempre più e sempre meglio col mondo degli uomini, a enucleare sempre più consapevolmente il suo umanesimo, a entrare decisamente in quel regno della storia che non conosce né il paradiso perduto delle origini né il peccato di Adamo né la redenzione del Dio-Uomo né il termine del Regno di Dio.

XIII

Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni* (1957)

Nel precedente fascicolo di questa rivista è apparso uno scritto di A. Brelich che trae pretesto da un volumetto di K. Kerényi per riproporre all'attenzione degli studiosi alcuni fondamentali problemi di metodologia storico-religiosa. Non è senza perplessità che tenterò di chiarire le mie posizioni rispetto alle varie questioni sollevate dal Brelich, e su altre che il Brelich non tocca ma che mi sembrano importanti. La ragione di tale perplessità sta nel fatto che la materia richiederebbe molto più di una nota sia pure lunga, e che l'accettare questi limiti oggettivi di esposizione comporta il pericolo della oscurità e della incompletezza. In particolare ogni tentativo di una sistematica formulazione metodologica nel dominio della storia delle religioni non dovrebbe mai mancare di particolari analisi storiografiche che volta a volta ne illustrino il significato, e ne dimostrino l'esattezza e la fecondità: ora questo non è stato possibile fare nei limiti della presente "nota", e pertanto io sono costretto soltanto a sperare che il lettore voglia per questa parte tener conto di alcuni miei passati lavori (*Il mondo magico*, Torino 1947; *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini*, in SMSR XXIII, 1951-52, pp. 51 ss.; *La ritualità del lamento funebre antico come tecnica di reintegrazione*, in SMSR XXVI, 1955, pp. 15 ss.). Una ulteriore ragione di perplessità è dovuta al fatto che il rispondere alla domanda «Che cosa è la storia delle religioni?» equivale a mettere in opera una determinata *Weltanschauung*: la risposta infatti – se non vuol essere verbale e pedantesca – comporta tutta una serie di scelte di pensiero che impegnano non soltanto nella sfera della storia delle religioni e della sua metodologia, ma anche in quella più vasta di una visione della vita e del mondo. L'annuncio di una implicazione del genere può sembrare qui almeno presuntuoso soprattutto se si pretende di affrontare l'argomento in una nota. La implicazione però sussiste. Anzi in nessun dominio del sapere storico come in quello della storia delle religioni si avverte la va-

* Pubblicato nel 1957 su "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", n. 28.

lità della tesi crociana della identità di storiografia e filosofia e della filosofia come momento metodologico della storiografia; e se in altri domini storiografici il buon senso, o, come si dice, la sicurezza dell'istinto storico possono tenere il luogo di una esplicita e sistematica determinazione metodologica, ciò è praticamente molto più difficile in un dominio come quello storico-religioso in cui l'oggetto della ricerca, cioè la vita religiosa, racchiude per essenza la negazione o almeno la limitazione della storicità dell'umano operare: qui il conflitto insorge con estrema e non eludibile asprezza, come mostra il caso di studiosi (si pensi ad Ernest Troeltsch) che vi sono rimasti drammaticamente impigliati in tutta la loro opera.

Ciò premesso in parte a scusa e in parte a chiarimento, riprendiamo la domanda fondamentale («Che cosa è la storia delle religioni?») e formuliamo subito, per avviare il discorso, una risposta. Conoscenza storica delle religioni significa risolvere senza residuo in ragioni umane ciò che nell'esperienza religiosa in atto apparvero ragioni numinose. La esperienza religiosa in atto vive in una sua propria limitazione, che è il rapporto col nume, quale che sia questo nume e quale che sia questo rapporto: la conoscenza storica della vita religiosa è la ricostruzione del come e del perché umani si generarono nel quadro di una determinata civiltà religiosa proprio *quel* nume e proprio *quel* rapporto. Con ciò la storia delle religioni entra in un non componibile dissidio con la teologia, fondata invece sull'opposta persuasione che all'inizio del processo ierogenetico non sia l'uomo storico, ma Dio. La teologia, o – più esattamente – le diverse teologie storicamente determinate, costituiscono certamente un possibile oggetto della conoscenza storica della vita religiosa. Ma appunto per questo ha luogo in sede metodologica una alternativa perentoria: o la religione di fatto che può mettere capo in determinate circostanze storiche a una plasmazione teologica, o la riconversione mentale di tale fatto nella sua genesi rigorosamente umana. La perentorietà logica di questo *aut-aut* è invece variamente occultata o svalutata o negata dal moderno irrazionalismo storico-religioso, il quale tenta in un modo o nell'altro di eludere la chiara posizione del dilemma. Il più vistoso tentativo di elusione mi sembra il concetto di *numinoso* e di *esperienza del numinoso* che da Rudolf Otto in poi ha avuto tanta fortuna nei nostri studi. Che il punto di partenza della religione sia il rapporto col numinoso è proposizione del tutto trasparente per chi è religiosamente impegnato: che però il rapporto col nume possa essere il punto di partenza *anche* per la storia delle religioni significa semplicemente dar vita a un prodotto ibrido, nel quale si confondono scienza storica della vita religiosa e vita religiosa in atto. Ciò che per l'uomo religiosamente impegnato sta come punto di partenza (il divino o il numinoso che si rende presente, che si manifesta) costituisce per lo storico soltanto una tap-

pa o un momento del reale processo ierogenetico da ricostruire. *Misinterpret verbotten*: così diceva un cartello che si leggeva nelle sale di concerto della Germania; ma vietato è anche per lo storico delle religioni gareggiare a qualunque titolo con i credenti nella immediata testimonianza circa la presenza del nume. La sconvivenza di questa gara, che svolge da tempo una fastidiosa azione di disturbo nei nostri studi, è resa talora meno percepibile – ma non per questo meno effettiva – da una sorta di *escamotage* che viene operato sulla esperienza religiosa come tale. Infatti il moderno irrazionalismo storico-religioso presume di aver individuato un rapporto *in sé* col numinoso, un «nudo contatto col divino», un *Bevor* che sarebbe anche *vor-werkliche*, cioè anteriore a qualsiasi forma storicamente condizionata e umanamente generata di vita religiosa, e quindi un rapporto metastorico al quale si stenta a riconoscere con chiarezza un valore ontologico non saprei bene se per un residuo di pudore scientifico o se per una sorta di mistica allusiva riservatezza. In questo quadro il franco ontologismo di Otto ha almeno il pregio di una felice indiscrezione. In realtà il rapporto *in sé* col numinoso mantiene la sua apparenza di *Bevor* preculturale mediante una oscillazione fra il vuoto di una mera definizione verbale e la falsa pienezza che deriva dalla generalizzazione e dalla assolutizzazione di determinate esperienze religiose storicamente determinate. Così il *numinoso* di R. Otto non appartiene tanto alla metodologia degli studi storico-religiosi quanto piuttosto alla sfera delle dirette testimonianze da utilizzare per una storia religiosa dei nostri tempi: per una storia religiosa che potrebbe dirsi, per esempio, quali filoni di religiosità antico-testamentaria, luterana, proto e neoromantica concorrono a ispirare le pagine di *Das Heilige*.

Tuttavia proprio l'irrazionalismo storico-religioso ci porge senza saperlo uno spunto per immettere la ricerca metodologica in una direzione che mi sembra particolarmente feconda. Il *Bevor* della religione come *vor-werkliche* accenna infatti, pur nella sua ambiguità, ad un'altra possibilità ermeneutica. L'uomo non sta mai «nudo» nel gran mare dell'essere, e anche se la esperienza di una «prima volta» originaria e indivisibile, e di un cominciamento assoluto inaugurale, appartiene alla coscienza mitica e alla festività in atto, spetta allo storico – come si è detto – rigenerare mentalmente quella «prima volta» o quel «cominciamento», in modo da risolverli come risultato di un processo ierogenetico storicamente determinato. Ora proprio per entro l'impegno della ricostruzione ierogenetica il *Bevor* della vita religiosa appare come *rischio di cadere nel "Bevor" dell'opera umana*, cioè in quel nulla della vita culturale che è la natura senza orizzonte di umanità: il «prima» della creazione culturale religiosa è la minaccia di non esserci in nessuna possibile storia umana, è il *perdersi della presenza* per il restringersi o l'annientarsi di qualsiasi orizzonte operativo secondo forme di coerenza cul-

tuale. In virtù di questa risoluzione dialettica il *Bevor* preculturale o preoperativo cambia per così dire di segno, non accenna ad alcunché di "superiore" all'uomo, ma piuttosto al pericolo radicale, interno alla storia, di non potersi sollevare come uomo sulla immediatezza della natura. Il problema però diventa ora questo: come e perché il rischio del *Bevor* diventa religione?

Già ebbi occasione di illustrare nel secondo capitolo de *Il mondo magico* e nella monografia *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa* (in "Aut-Aut", 1956, n. 31) il concetto di una presenza che corre il rischio di perdersi, o di non esserci nella storia umana: qui vorrei soltanto sottolineare alcuni sviluppi nel senso di una metodologia storico-religiosa. Il concetto di "perdita" o di "crisi" della presenza si lega, strettamente a quello di "momenti critici dell'esistenza". Si tratta di momenti decisivi nei quali alla perentorietà del "far passare" una situazione secondo una regola umana si contrappone la potenza disumana (naturale) di ciò che passa da sé, *senza e contro l'uomo*: è in questi punti nodali del divenire che può insorgere il rischio di non poter oggettivare la situazione critica in nessuna forma di coerenza culturale. Ciò significa che la presenza, che "esiste" - cioè "sta fuori" o emerge dalla natura - nella misura che esercita la sua potenza oggettivante, si smarrisce avviandosi a diventare essa stessa un oggetto: sulla linea di questo oggettivarsi della stessa potenza oggettivante noi troviamo un gran numero di inautenticità esistenziali, ed in particolare quella esperienza di una *alienazione radicale*, di un *tutt'altro* (*ganz Anderes*) che schiaccia e paralizzava. Il *tutt'altro* della crisi non è religione, ma crisi in atto che sta senza soluzione e che pertanto appartiene, in quanto rischio trionfante, alla *presenza malata*: la vita religiosa nasce innanzi tutto come ripresa che *arresta* la alienazione della presenza in una configurazione definita (mito) e si arrestata e configurata (rito). In quanto *tutt'altro* il mito è metastoria, ambito separato dal profano, ma in quanto alienazione arrestata e configurata e al tempo stesso trattenuta in un comportamento separato da quello profano, il mito è azione drammatica rituale, e si prolunga necessariamente in essa. Qui è dato già scorgere il carattere *tecnico* della ripresa religiosa, poiché in luogo della alienazione irrelativa e delle diverse inautenticità esistenziali che ne derivano viene ora istituito un modello di rappresentazione e di comportamento che segnala, ferma e riporta a sé l'alienazione stessa. Ma vi è un secondo aspetto tecnico del nesso mitico-rituale che conferisce alla ripresa religiosa una efficacia collettiva prolungata nel tempo, cioè il carattere di tradizione culturale. I momenti critici ricorrenti che in un determinato regime di esistenza debbono essere necessariamente oltrepassati vengono - attraverso la vita religiosa - sollevati dalla trama del divenire e occultati nella loro stori-

cità in quanto sono dati come già oltrepassati in un passaggio esemplare avvenuto nella metastoria del mito e iterabile nell'azione rituale: in tal guisa, attraverso il "come se" tecnico di questa *sacra simulatio* o *pia fraus*, l'effettivo attraversamento storico dei momenti critici è compiuto in un regime di protezione. In altre parole: i punti nodali di un certo regime esistenziale sono, in virtù della ripresa religiosa, cancellati in quanto storici, e il "da fare" suscettibile di crisi è mascherato nel "già fatto" della metastoria mitica iterabile nel rito: ma, intanto, il fare reale è chiuso, e la crisi è controllata. Si profila così il terzo aspetto tecnico del nesso mitico-rituale, che si può chiamare di mediazione dei valori culturali profani. A vari livelli di autonomia e di consapevolezza si enucleano infatti, per entro la protezione tecnica mitico-rituale, vita economica e sociale, diritto e politica, ethos, arte e speculazione, cioè l'orizzonte umanistico propriamente detto di una civiltà. In virtù di tale mediazione il rappresentare mitico e il comportarsi rituale si permeano di senso e di valore, e la storia che fu tecnicamente occultata in un sistema di simboli, riprende il suo cammino verso la coscienza, percorrendolo di un tratto brevissimo o amplissimo, secondo la concreta potenza umanistica e culturale dei singoli mondi storici. Tutto il movimento dialettico della ripresa religiosa è dominato da una tecnica fondamentale che può essere concettualmente formulata come tecnica di destorificazione istituzionale dei rischi di alienazione attuali o possibili, e di reintegrazione culturale della destorificazione: tale tecnica protegge dalla destorificazione irrelativa, senza orizzonte di cultura, che ha luogo nella alienazione radicale, o perdita, della presenza. Il nesso dialettico rischio-ripresa appare ora in tutta la sua necessità: il *tremendum* del "tutt'altro", appunto come segnalazione del rischio di non esserci in nessuna possibile storia umana, attira a sé, esige figura e comportamento e reclama una tradizione mitico-rituale con cui fronteggiare il rinnovarsi di determinati punti nodali dell'esistere: qui ritroviamo il *fascinans* di R. Otto, ma anch'esso esplicito geneticamente, e quindi spogliato del carattere di ultimo dato da rivivere nella sua immediatezza.

Il riferimento più sopra fatto al rapporto fra momenti critici dell'esistenza e maggiore o minore dipendenza dell'uomo dalla natura pone implicitamente il problema del rapporto fra momenti critici a carattere economico-sociale e vita religiosa. Infatti la maggiore o minore dipendenza di una certa società umana dalle condizioni naturali di vita è determinata dal livello raggiunto nella produzione dei beni economici e dal modo di organizzazione sociale delle forze produttive.

Senza dubbio in astratto i momenti critici più eterogenei possono essere ricompresi nella tessitura del processo ierogenetico, come per esempio la vita sessuale e il rapporto fra i sessi, la crisi della pubertà, le inci-

denze luttuose e le catastrofi naturali, gli episodi nodali ricorrenti della caccia, della raccolta, della pastorizia, dell'agricoltura, della metallurgia, il rapporto con l'autorità familiare, sociale e politica, e così via enumerando e classificando. Ma se dall'astratto passiamo al concreto e dal possibile al reale, abbandonando la sterile fatica tipologica, ci rendiamo conto che nelle singole concrete civiltà religiose spetta ai momenti critici a carattere economico-sociale una importanza egemonica nella determinazione della qualità, del numero e della rischiosità del sistema dei punti nodali del divenire, e nella strutturazione dei modelli di destoricizzazione e di reintegrazione della stessa vita religiosa. Questa egemonia è del tutto comprensibile se si pensa che il distacco profano della cultura dalla natura si compie inauguralmente proprio nella sfera economico-sociale, dove in rapporto ai modi di produzione dei beni utili e al grado di controllo delle forze naturali si determina la misura di ciò che è "critico" e di ciò che non lo è. Anche su questo punto l'irrazionalismo storico-religioso ha formulato una tesi unilaterale, che preclude ogni possibilità metodologica di ricostruire il reale processo ierogenetico. Già all'inizio del nostro secolo E. Hahn pretese di ricondurre il sorgere dell'allevamento del bestiame alla sacralità dell'animale e la invenzione dell'aratro alla incisione cerimoniale del suolo mediante un membro virile simbolico, stabilendo con ciò la teoria della dipendenza della economia da particolari nessi mitico-rituali. Successivamente Leo Frobenius introdusse nel nostro campo di studi il concetto delle singole visioni religiose del mondo come espressione di una gratuita *Ergriffenheit*, cioè dell'essere "afferrati" da un aspetto della realtà. Nella sua monografia *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart 1948) A. E. Jensen ci ha fornito una immagine statica della vita religiosa degli agricoltori primitivi, immagine che appare nata miracolosamente tutta d'un colpo per una sorta di rivelazione culturale, dalla quale dipenderebbe in ultima istanza lo stesso ordine economico di questo supposto ciclo culturale. Ora la teoria di un assoluto primato della "visione religiosa del mondo" conferisce un carattere miracoloso al sorgere di una determinata civiltà religiosa, ed in sostanza tende a riprodurre nel dominio degli studi storici il punto di vista dello stesso uomo religiosamente impegnato, per il quale la sua visione *non* ha origine storica, ma metastorica e divina. La considerazione storicistica invece rigenera mentalmente la prospettiva religiosa, cerca di assegnare al sacro storicamente determinato la sua reale ierogenesi, e a questo scopo parte dai momenti critici del conflitto fra natura e cultura, conferendo particolarmente rilievo - per le ragioni già dette - ai momenti critici a carattere economico, o comunque condizionati dalla economia e dalla forma della società. Senza dubbio la considerazione storicistica dà rilievo anche al momento opoposto, cioè al dischiudersi dell'ordine economico e sociale (e di tutti gli

altri ordini culturali profani) per entro la protezione religiosa: ma appunto in questi due momenti dialetticamente connessi consiste il reale processo ierogenetico nella sua indivisibile e dinamica unità.

Il concetto del sacro come tecnica mitico-rituale che protegge il passaggio dal rischio di non esserci nella storia al dischiudersi di determinati orizzonti umanistici consente di vedere sotto una nuova luce la *vera* *quaestio* del rapporto fra magia e religione. Senza dubbio ogni forma di vita religiosa, in quanto fondata sulla tecnica mitico-rituale racchiude un elemento di efficacia magica o sacramentale: d'altra parte la operazione magica più elementare, quando sia dotata di vitalità storica e di organicità culturale, non si esaurisce mai nel semplice tecnicismo, ma media e dischiude un determinato orizzonte umanistico, per angusto che sia. In tal modo l'opportunità di designare come magica o religiosa una particolare forma storica del sacro dipende soltanto dal grado di sviluppo e di complessità del processo di mediazione che è stato delineato: quando prevale il momento tecnico della destoricizzazione mitico-rituale e l'orizzonte umanistico è particolarmente angusto (ma non mai inesistente!) il termine di 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: il che del resto è ampiamente confermato dall'uso linguistico corrente, malgrado gli elementi di confusione che vi hanno introdotto alcuni falsi teorizzamenti della scienza e della storia delle religioni. Piuttosto è da mettere in guardia gli storici delle religioni da un altro uso linguistico, che poi racchiude a vari livelli di coscienza e di coerenza una determinata teoria della vita religiosa: alludo all'uso di estendere il nome di religione (o di "religiosità") a qualsiasi impegno etico fortemente sentito anche se accompagnato da un orizzonte esclusivamente umanistico e mondano.

Per ricordare l'esempio più illustre del genere si pensi al capitolo che apre la *Storia d'Europa* del Croce, e che si intitola "La religione della Libertà", dove si ritrova anche la seguente giustificazione teorica della qualifica di "religione" a proposito dell'ideale liberale consustanziale al moderno pensiero dialettico e storico:

«Ora chi raccolga e consideri [i tratti] dell'ideale liberale, non dubita di denominarlo, qual esso era, una "religione": denominarlo così, ben inteso, quando si attenda all'essenziale ed intrinseco di ogni religione, che risiede sempre in una concezione della realtà e in un'etica conforme, e si prescinda dall'elemento mitologico, per quale solo secondariamente le religioni si differenziano dalle filosofie». (p. 23 sg.)

Ora l'essenziale e l'intrinseco di ogni religione sta, come si è detto, proprio nella destoricizzazione 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. Nei nostri studi poi un concetto di religione come quello formulato dal Croce può introdurre soltanto una serie di equivoci dannosi, o quanto meno vale a restringere il compito dello storiografo soltanto a quel settore circoscritto che è l'enunciarsi della "visione del mondo" dal mito, lasciando fuori della considerazione proprio la ierogenesi come tecnica, e decurtando e oscurando in tal modo il processo dialettico della vita religiosa così come è stato qui sommariamente delineato.

Se tuttavia è da respingere la tendenza panlogistica che risolve la religione in una sorta di *philosophia inferior* non è nemmeno da accogliere la esigenza irrazionalistica di una autonomia formale della vita religiosa. La religione, ove sia intesa correttamente come nesso mitico-rituale, non è un *apriori*: il tentativo di R. Otto di completare le tre critiche kantiane con una quarta attinente al "sacro" deve considerarsi fallito. *Apriori* però è certamente 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 che invece si volga ad impedire alla presenza di naufragare in ciò che passa senza e contro l'uomo. Sulla linea di questo secondo impiego della potenza tecnica si trova la religione, che resta definita dal carattere particolare del suo tecnicismo, cioè dalla ripresa e dalla reintegrazione umanistica dei rischi di alienazione mediante la destorificazione mitico-rituale. 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 la morte come un incantesimo per rassicurare il fanciullo che in ciascuno di noi si angoscia davanti alla morte. Tale risoluzione tecnica presenta il vantaggio di orientare lo storico verso ciò che di specificamente mitico è nel mito e di specificamente rituale è nel rito, senza cedere alla tentazione di considerare *soltanto* le valenze etiche o speculative o estetiche della vita religiosa, e senza d'altra parte postulare nel sacro una irrazionalità destinata a sfuggire al pensiero storiografico come tale. Il sacro, in quanto tecnica, è *coerenza umana*, che il pensiero storiografico può ripercorrere senza lasciare proprio nessun residuo all'immediatezza (e all'arbitrio) di un mistico rivivere. Si tratta certamente di una coerenza diversa da quella dell'arte, o dell'*ethos*, o della filosofia: ciò che qui si nega è che non gli sia immanente nessuna forma di razionalità, e che racchiuda un nucleo "irrazionale" irriducibile, tale da indurre il pensiero storico alla contraddittoria fatica di uscire da se stesso e dalla storia umana.

Torniamo ora alla domanda iniziale circa la natura della conoscenza storica della vita religiosa, e vediamo più da vicino quali implicazioni me-

todologiche sono racchiuse nel concetto di "ierogenesi reale". In generale una storia delle religioni che voglia restituire la realtà al processo ierogenetico al di là della immediatezza della esperienza religiosa in atto – e senza cadere nelle banalità del filologismo e del positivismo – richiede la determinazione del rapporto dinamico fra momenti critici, destorificazione protettiva e orizzonte umanistico. Tale determinazione, volta a volta diversa a secondo le concrete civiltà religiose e i particolari nessi mitico-rituali presi in considerazione, si articola corrispondentemente in tre fondamentali momenti di analisi ricostruttiva, e cioè:

- a. La identificazione dei momenti critici esistenziali – che sottendono le civiltà religiose e i nessi mitico-rituali – e dei corrispondenti modi di crisi della presenza;
- b. la individuazione delle tecniche di destorificazione religiosa;
- c. la configurazione dell'orizzonte umanistico che in tal modo viene discusso, sia in quanto il mito e il rito si vanno permeando di valenze culturali determinate, sia in quanto oltre la vita mitico-rituale tali valenze si vanno rendendo autonome, come ordine profano della vita economica, sociale, politica, giuridica, morale, estetica e speculativa.

Il semplice accenno a questo prospetto metodologico basta a far comprendere quanto arduo sia il compito di ricostruire il processo di ierogenesi reale, e come si renda necessario per assolverlo il ricorso a dati e indici euristici che non possono essere ottenuti senza il ricorso a determinate discipline ausiliarie: infatti la identificazione dei momenti critici reali che sottendono le civiltà religiose e i nessi mitico-rituali comporta per esempio conoscenze, talora minuziose, sulla vita economica della civiltà in questione, sulle sue tecniche produttive e sulla dinamica delle sue strutture sociali; la analisi dei rischi psichici connessi alla crisi della presenza nei momenti critici dell'esistenza richiede la utilizzazione o meglio la reinterpretazione dei risultati della psicologia moderna e soprattutto della psicopatologia; la ricostruzione della ripresa mitico-rituale e della reintegrazione culturale che si compie attraverso tale ripresa esige dallo storico delle civiltà religiose una varia sensibilità umanistica per le forme culturali profane che la vita religiosa protegge e dischiude, e che a loro volta reagiscono sulla vicenda mitico-rituale. Tutto ciò viene ad aggiungersi alle interne esigenze di ogni ricerca storico-religiosa, come per esempio la necessità di comparazioni da istituire fra civiltà religiose distinte, ma fondate su regioni esistenziali e su momenti critici analoghi, e su tecniche simili di destorificazione mitico-rituale.

La piattaforma metodologica che qui viene proposta consente a mio avviso di valutare in modo più soddisfacente tutta una serie di impor-

tanti quistioni che il moderno irrazionalismo storico-religioso ha avuto senza dubbio il merito di riproporre agli studiosi. In primo luogo viene in considerazione il posto che spetta al mito e al rito nella vita religiosa e quindi anche nella corrispondente ricostruzione storiografica. La vita religiosa – come si è detto – ha il suo centro nella tecnica mitico-rituale, nel mito agito ritualmente e nel rito che ha nel mito il suo proprio orizzonte operativo: ogni quistione di “priorità” o di primato *in re* è pertanto assolutamente fuori di posto. Sono tuttavia comprensibili le suggestioni documentarie che spingono a conferire ora al mito e ora al rito una importanza predominante. Così per esempio le fonti letterarie delle antiche religioni mediterranee sorprendono per lo più la vita religiosa non già nel suo dinamismo mitico-rituale, ma nel momento in cui – al di là di questo dinamismo – il mito si rende autonomo dai suoi vincoli tecnico-rituali e si dischiude di fatto alle produzioni dell’arte e della poesia, alle riflessioni speculative e alle formulazioni etiche. Quando si tratta di letteratura religiosa che assolve la funzione di racconto mitico e di “libretto” liturgico – come è il caso dei testi drammatici egiziani, cananei, ittiti o mesopotamici e dell’*inno pseudoomerico* a Demetra – il richiamo al rito, anche se allusivo, frammentario e indiretto, è intrinseco alla natura del documento stesso. La situazione è però già molto più sfavorevole quando si tratta di letteratura religiosa povera di riferimenti liturgici, e che svolge il nucleo mitico in senso etico e speculativo, o quando – come nei poemi omerici e nelle tragedie greche – si tratta di documenti in cui il mito si apre all’autonomia della fantasia poetica. Se si tien conto che anche gli indici della linguistica accennano soprattutto al mondo delle immagini mitiche, e che il rito in azione può essere “visto” soltanto, nel caso più favorevole, in raffigurazioni sul tipo della famosa liturgia della Villa dei Misteri, non deve stupire se lo studioso delle religioni del mondo antico è spinto a dare al mito una sorta di primato, e soprattutto al mito che già trapassa nella coscienza etica, estetica e speculativa: in tal modo però il processo ierogenetico come tale resta escluso dalla considerazione, e il mito stesso – nella carenza di una ricostruzione ierogenetica – si atteggia a creazione miracolosa, a rivelazione originaria del numinoso, a inizio assoluto della civiltà; il che spiana la via alle interpretazioni irrazionalistiche. Una suggestione opposta a disarticolare il nesso concreto mitico-rituale deriva dal carattere della documentazione relativa alle religioni dei cosiddetti popoli primitivi: i ragguagli etnografici ci informano infatti largamente sulla religione come rito in azione, per quanto sin troppo spesso tali fonti di informazione lasciano le sequenze rituali senza rapporto comprensibile col mito, ovvero riferiscono i miti senza determinare volta a volta la loro incidenza cerimoniale nella vita religiosa. Una terza suggestione nello stesso senso, cioè a sbilanciare il rapporto a favore del rito, proviene probabilmente

dal folklore religioso, dove vediamo antichi schemi rituali sopravvivere alla disgregazione dei miti che originariamente ne costituivano l’orizzonte operativo: si pensi per esempio ai relitti del lamento funebre antico nel folklore religioso euromediterraneo, connessi in origine al vasto tema religioso del pianto reso – nel rito come nel mito – al nume ucciso o scomparso.

Quali che siano però le suggestioni che inducono lo studioso a teorizzare indebitamente il primato del mito o del rito, la realtà è che nella vita religiosa il riscatto dalla crisi si compie sempre mediante una figurazione mitica e un correlativo comportamento rituale: ed è questo primo momento ierogenetico che lo storico della religione deve innanzitutto ricostruire, avvalendosi dell’opportunità documentarie che stanno a sua disposizione, cioè partendo dai vari livelli culturali in cui il processo ierogenetico ha lasciato tracce di sé. Si può pertanto pienamente concordare col Kerényi quando afferma che

«(...) nulla è più irragionevole del riconoscere nei miti soltanto la validità di quanto i riti ne possano riprodurre e del considerare il mito tutto al più come una idealizzazione dei contenuti, necessariamente scarsi, del rito stesso» (p. 34).

Un indirizzo del genere infatti impoverisce l’orizzonte mitico, e perde il dischiudersi del mito alla pienezza dei suoi sviluppi etici, estetici e speculativi, ben oltre i confini del dramma mitico-rituale (si pensi all’angustia che presenta a questo riguardo il metodo di lavoro del Gaster e soprattutto quello di Liungman). Ma l’indirizzo che assegna al mito una sorta di primato incorre nel pericolo di rinunciare definitivamente ai problemi ierogenetici, confondendoli e annullandoli in un *Bevor* riboccante di mistero.

La dinamica mitico-rituale sta dunque al centro della ricostruzione storiografica, sia che si debba stabilire verso il basso il generarsi del mito e del rito dai momenti critici di una certa esistenza storica, sia che – procedendo nel senso di una reintegrazione culturale della crisi – si esplori l’*enuclearsi* di determinati orizzonti umanistici dal nesso mitico-rituale, sia infine che si analizzino i fenomeni ben noti della “proiezione” del rito nel mito e della “plasmazione” mitica del rito (per i quali, sia detta la cosa in modo del tutto incidentale, gli storici delle religioni si contentano troppo spesso di analisi genetiche molto superficiali, limitandosi a constatare il fatto della “proiezione” o della “plasmazione”).

Un’altra importante quistione che si connette all’irrazionalismo storico-religioso è il cosiddetto relativismo culturale. Tramontata l’ingenua fiducia nella possibilità di una storia universale delle religioni capace di farci assistere ad una evoluzione unilineare dalla prima forma di vita religiosa sino ad una religione assoluta o alla scienza, si è ormai profilato

il pericolo per i nostri studi di una irrelata contemplazione delle singole civiltà religiose, tutte rese valide e santificate alla pari dalla inimitabile autonomia e necessità del loro "stile". Non è qui il caso di analizzare le origini storiche di questo singolare umanesimo relativistico, che assegna allo studioso della vita religiosa (non diremmo allo "storico" per non abusare della parola) il compito di sovrastare come un nume i singoli sofferiti impegni religiosi, tutti immediatamente rivivendoli con illimitata disponibilità d'animo, ovvero rompendo la consegna per ideleggiarne uno, secondo un proprio insindacabile capriccio o gusto o inclinazione. Chi volesse cercare queste origini storiche del relativismo culturale dovrà riportarsi alla crisi dell'oggettivismo filologico e positivistico che, tra la fine del secolo XIX e i primi decenni del XX ebbe luogo in Germania nel dominio generale degli studi storici e che prese subito un orientamento irrazionalistico e soggettivistico (*l'Erlebnis* del Dilthey!). In attesa che uno storico della storiografia tedesca della seconda metà del XIX secolo e la prima metà del XX si decida a scrivere il capitolo relativo ai nostri studi (capitolo del tutto trascurato come mostra anche il recente volume di P. Rossi sullo storicismo tedesco contemporaneo, e ciò malgrado la diffusa analisi dell'opera del Troeltsch), sarà qui opportuno delineare brevemente quale potrebbe essere su questo aspetto particolare della questione la posizione di uno storicismo conseguente. La storia delle religioni è – come si è detto – il pensiero razionale dell'enuclearsi del sacro come destorificazione mitico-rituale dai momenti critici dell'esistenza storica, e del costituirsi di determinati orizzonti umanistici per entro la protezione tecnica del sacro: vi è quindi in ogni reale sviluppo religioso una mediazione tecnica che dalla storia ritorna alla storia, e che per questa sua dialettica limita il momento meramente tecnico del mito e del rito, dischiudendo a vari livelli di autonomia e di autoscienza il mondano o il profano. Questo è il senso fondamentale di ciascuna civiltà religiosa e della vita religiosa nel suo complesso, anche se in apparenza (cioè secondo che appare a chi è religiosamente impegnato) il sacro possa assumere di fatto gli aspetti più radicali di negazione del divenire storico, o addirittura di esplicita pretesa di una definitiva evasione dal mondo.

La storia delle religioni comporta dunque una *misurazione* di questo ritmo dialettico inerente a ciascuna civiltà religiosa, cioè una determinazione concreta della dinamica ierogenetica che lega insieme momenti critici, destorificazione e orizzonte umanistico. Senza dubbio resta esclusa con ciò l'idea di uno sviluppo unilineare della vita religiosa e quindi di una storia universale delle religioni nel senso dell'evoluzionismo positivistico, ma si evita anche di cadere nel relativismo culturale senza centro e senza orizzonte: infatti alla storia religiosa viene attribuito un *unico* significato fondamentale, e spetta allo storiografo stabilire

volta a volta in che misura questo senso si è realizzato nell'una o nell'altra civiltà religiosa. Una misurazione del genere non ha ovviamente significato senza l'unità di misura della *Weltanschauung* storicistica, anzi costituisce un momento importante dell'autocoscienza di questa stessa *Weltanschauung*: infatti l'umanesimo storicistico si approfondisce e si rinnova via via che riconverte nel reale processo ierogenetico le singole limitazioni storiche della coscienza mitico-rituale, e via via che per tale mezzo acquista esperienza storiografica concreta del costituirsi dialettico di definiti orizzonti umanistici attraverso l'*incantesimo* della destorificazione religiosa. La storia delle religioni è quindi chiamata per la parte che le spetta a rigenerare nel pensiero la nascita dell'umano: ma non già di quella nascita che avvenne una volta per sempre dal grembo della natura e che nel gergo antropologico si chiama ominazione, ma di quella che continuamente è messa in causa nella vita culturale, e che mantiene tuttavia, al di là delle sue forme storiche, un significato complessivo unitario. Solo attraverso tale intimo legame tra visione storicistica e storiografia delle religioni si allontana l'ombra del relativismo, e si ristaura un saldo criterio metodologico di misurazione delle singole civiltà religiose: è solo per tale legame che la *contemporaneità* che il Croce attribuiva ad ogni vera ricerca storica si costituisce come norma interna anche della storia delle religioni, proteggendola dalla curiosità oziosa, dal vago culto dell'esotico e del remoto, o – peggio – dal tentativo mascherato di evadere dalla civiltà storica che è nostra. Le stesse religioni cosiddette «primitive», con i loro numerosissimi momenti critici esistenziali, con la loro intensissima esperienza del rischio, con le loro minutissime destorificazioni dell'umano operare, e con i loro angustissimi orizzonti umanistici possono essere oggetto di ricerca storiografica solo se in esse riusciremo a scorgere il movimento dialettico che dal rischio di non esserci in nessuna possibile storia umana attraverso la ripresa tecnica di questo rischio, mette capo a un modo di esserci nella storia, il quale, per angusto che sia, non può mancare, se quelle religioni assolvero la loro funzione culturale. Ciò significa però che anche le religioni primitive possono essere storiograficamente rigenerate nella misura in cui il loro dramma sarà reso mediatamente contemporaneo al nostro storicismo, e il nostro storicismo mediatamente contemporaneo a quel dramma. Questa prospettiva metodologica ha anche l'altro vantaggio di detronizzare l'imperio del principio di causalità nel dominio dei nostri studi, ad esso sostituendo le categorie propriamente storiografiche di origine, mediazione e risultato finale. Quando la ricerca delle cause o delle «influenze» storiche da espediente euristico si muta in categoria costitutiva del discorso storiografico, ripigliano subito corpo le ombre di quella ricerca senza prospettiva degli «antecedenti» che già l'Omodeo ebbe occasione di respingere nella storia del cristianesimo pri-

mitivo. La stessa scuola storico-culturale è rimasta impigliata in questo equivoco di una storiografia le cui categorie costitutive sarebbero quelle di spazio, tempo e causalità (mi sia consentito rinviare su questo punto il lettore alle istanze, in buona parte ancora valide, di *Naturalismo e Storicismo nell'etnologia*, e soprattutto alla mia monografia *Religions-ethnologie und Historicismus* pubblicata in "Paideuma" nel fascicolo 4 del settembre 1942).

L'orientamento storicistico pone fine a questo *regressus ad infinitum*, abbassa la causalità a momento euristico della ricerca, e attraverso la fondamentale esigenza della mediata contemporaneità storiografica circoscrive il problema da risolvere, assegna limiti non empirici o occasionali alla ricerca, e attraverso la misurazione che gli è propria comprende l'oggetto e, al tempo stesso, perfeziona la sua stessa unità di misura. In tal modo il "primo" non si perde più nella notte dei tempi, non sfugge lungo la tangente della causalità, vanamente inseguito dalla nostra immaginazione, ma è ricondotto al suo vero centro che siamo noi stessi in quanto "misuratori" di una vicenda che ci è tanto poco estranea da coincidere, sia pure mediatamente, con la rinnovata e mai compiuta *misura di noi stessi*. Né vale opporre a questa prospettiva metodologica che lo storicismo è appena una "corrente" fra le moltissime del mondo contemporaneo, e che può essere almeno segno di provincialismo non "tener conto" delle altre visioni del mondo: la verità è che la ricerca storica include sempre una opzione filosofica, e che il far professione di "umiltà" davanti alla varietà delle correnti comporta il pericolo di affogare nelle acque limacciose di un qualsiasi torrentaccio, senza neanche avere la soddisfazione di prendersela con le stelle - come poteva pur fare il Don Ferrante manzoniano, che almeno credeva nell'astrologia. D'altra parte ogni umanesimo vero non è mai attecchimento da apolidi, ma affonda salde radici nell'*humus* di una determinata civiltà, con molteplici scelte ed esclusioni che corrispondono a più specifiche tradizioni nazionali o addirittura regionali: e solo in virtù di questa sua forte individuazione culturale può farsi aperto sul serio alla comune umanità e mantenersi sempre capace di modificare dall'interno se stesso.

L'irruzione dell'irrazionalismo nel dominio degli studi storico-religiosi valse senza dubbio a rompere le stagnante atmosfera del filologismo e del positivismo, e a far avvertire almeno il problema della comprensione della vita religiosa. Purtroppo però il tema relativistico e la indebita assunzione delle categorie di spazio, tempo e causalità come costitutive della ricerca storica finirono con l'imprimere alla corrente irrazionalista un carattere di limitazione e qualche volta di aperta svalutazione della ricerca storiografica. Non si cercò di contrapporre alla falsa storiografia filologica e positivista la vera storiografia dello

storicismo, ma si pretese affidare la comprensione della materia religiosa a una pluralità di "scienze religiose", di cui la storia era appena una fra le altre. Invece di continuare a svolgere e ad approfondire il conflitto fra storia delle religioni e teologia - un conflitto da cui la storia delle religioni era nata - si cercò di stabilire un accordo fra i vari modi di approcio del sacro, un accordo che abbracciava la stessa teologia come scienza. La storia si trovò così ad avere altre discipline concorrenti che reclamavano alla pari il loro diritto di conoscere il fenomeno religioso, e fra queste la tipologia e la psicologia. Sulla tipologia o fenomenologia religiosa di van der Leeuw già ebbi occasione di dedicare un saggio su questa stessa Rivista (SMSR XXIV-XXV, 1953-54, p. 5 ss.): qui basterà ricordare l'essenziale. Nulla vieta, senza dubbio, ed è anzi utile per i nostri studi, elaborare ricerche tipologiche su determinati fenomeni religiosi: si tratta, in fondo, della incontestabile utilità delle enciclopedie specializzate. Il dissenso comincia, dal punto di vista storicistico, quando la tipologia pretende di assorgere a *metodo del capire*, ed in contrasto con questa pretesa ci dà soltanto una miscela di temi irrazionalistici e di empirismo classificatorio, rinunziando in ogni caso ad affrontare il problema della ierogenesi e quello della mediazione del profano attraverso il sacro. Le strutture di cui parla la fenomenologia religiosa sono "diversi" culturali già divenuti e quindi da contemplare nella loro statica autosufficienza ideale: ora il punto è proprio questo, se il contemplare il già divenuto sia un capire, e se invece il capire non sia piuttosto un sorprendere mentalmente nel nascere, nel farsi e nel risultare.

In modo molto più complesso si pone invece la questione dei rapporti fra storia delle religioni e psicologia. La ricostruzione del processo ierogenetico comporta, come si è detto, una precisa analisi del rischio di non esserci nella storia durante i momenti critici ricorrenti di un determinato regime di esistenza: ora i modi della perdita della presenza, e le diverse inautenticità esistenziali che vi si collegano, possono essere analizzati soltanto mediante l'utilizzazione dei dati della psicopatologia. La dualità o la pluralità delle esistenze psicologiche simultanee o successive, l'esperienza di deflusso della presenza nel mondo o di irruzione del mondo nella presenza, il sentirsi "agiti da", la perdita del possesso delle proprie rappresentazioni e del senso del reale, la mostruosa colpa immotivata della depressione melanconica e il terrore dell'azione, la ebbetudine stuporosa e la scarica incontrollata di impulsi, la risposta speculare agli eventi del mondo nella ecolalia e nella ecoprassia, la eccitazione manica e l'accelerazione incoercibile dei processi vitali, e infine la assenza completa della presenza e la scarica meccanica di energia psichica nel "morbo sacro", costituiscono manifestazioni di crisi in atto che entrano come rischio nella dinamica della ierogenesi, fornendo la materia su cui si modellano le tecniche religiose di destorificazione e di reinte-

grazione. Senza dubbio il fatto che le manifestazioni di crisi si configurano nella vita religiosa come rischi organicamente connessi a un determinato regime di esistenza e avviati verso una effettiva reintegrazione attraverso modelli mitico-rituali di efficacia tradizionale collettiva basta per distinguere la vita religiosa di cui si occupa la storia delle religioni dagli stati morbosi che formano oggetto della psicopatologia. Ma anche se i dati della psicopatologia vanno introdotti nel concreto lavoro storiografico sottoponendoli a una radicale reinterpretazione, la loro efficacia euristica resta saldamente stabilita ai fini della ricostruzione del processo ierogenetico, tanto più se si pensa che la documentazione storico-religiosa di cui disponiamo ci presenta in generale il nesso mitico-rituale in un grado di sviluppo già molto avanzato, ed è molto avara di informazioni dirette sul rapporto fra momenti critici e destoricizzazione religiosa. Da questo punto di vista la lettura di un'opera come quella di Georges Dumas, *Le surnaturel et les dieux d'après les maladies mentales: essai de théogénie pathologique* (Paris 1947) offre copiosi stimoli, a chi, come lo storico delle religioni, è continuamente chiamato a risolvere problemi di "teogenesi fisiologica".

Queste considerazioni chiariscono quale può essere - a mio avviso - la posizione dello storicismo storico-religioso di fronte alla psicopatologia e alla psicopatologia. Lo storicismo non soltanto non ha nessuna obiezione per una utilizzazione dei dati di questo tipo, ma ritiene addirittura che senza il loro soccorso la ricostruzione ierogenetica diventa praticamente impossibile. Il dissenso comincia quando in luogo dell'uso critico dei dati psicologici o psicopatologici si trascorre a postulare un limite esplicativo della stessa ricerca storica e della sua propria metodologia, e si accetta che oltre quel limite possano avere valore integrativo i presupposti, i metodi e i risultati di un indirizzo psicologico - come la *Tiefpsychologie* - che racchiude spunti palesemente antistoricistici. Qui non si tratta più di approfittare del valore euristico dei dati psicopatologici per entro una *Weltanschauung* storicistica unitaria e coerente, ma di un compromesso incoerente o addirittura di una abdicazione: e qui sta proprio quello "psicologismo" che lo storicismo non può accettare. Lo storiografo delle singole civiltà religiose non si imbatte mai in immagini archetipe dell'inconscio collettivo, ma piuttosto in *perils of the soul* o rischi di non esserci in una storia umana: ed il suo compito sta nel determinare il carattere delle tecniche mitico-rituali che proteggono da tali "pericoli", e la qualità e i limiti della reintegrazione culturale che in questo modo è resa possibile. Lo storiografo delle civiltà religiose ignora un *dominio autonomo* che starebbe di mezzo fra la natura e la cultura, ma ben conosce la forza eccentrica che travaglia la vita culturale e che minaccia di sommergerla in quel nulla della cultura che è la natura. «*Wir haben ja aufgeklärt! Und dennoch spukts in Tegel!*»: fra i termini

di questa polarità, fra la chiarezza e la serenità dell'umanesimo trionfante e gli spettri che tuttavia continuano ad esserci a Tegel, si inserisce la vita religiosa come maieutica dell'umano, e si caratterizza l'opera dello storico delle religioni come piena coscienza di questa maieutica nei concreti limiti culturali in cui di volta in volta essa si produsse.

XIV

Etnologia e storiografia religiosa nell'opera di Freud* (1963)

L'interesse culturale dell'opera di Freud è, come risulta da quanto hanno detto coloro che mi hanno preceduto, molteplice: a me spetta soltanto sottolineare l'importanza di Freud nella prospettiva della etnologia e della storiografia religiosa. Nella biografia di Jones il lettore potrà trovare numerosi accenni ai contributi di Freud in questi domini della scienza: così nel capitolo del secondo volume intitolato "Applicazioni non mediche della psicoanalisi" e nei capitoli del terzo volume intitolati "Antropologia", "Sociologia", "Religione". Innegabilmente Freud si sentì sempre molto attratto dalla storia antica e primitiva dell'umanità. In una sua lettera si legge:

«Sorgono in me strane brame segrete – forse una mia eredità ancestrale – per l'oriente e il Mediterraneo, e per una vita d'altro genere: desideri di una lontananza infantile destinati a non realizzarsi mai».

Nella sala di aspetto del suo studio viennese figuravano, come ci informa Jones, pezzi etruschi, egizi, greci e altri ancora più arcaici, e un aspetto analogo offriva anche la stanza dove Freud svolgeva le sue consultazioni. Tutto ciò sta come documento del fatto che in Freud la passione per le cifrate profondità dell'anima e quella per le cifrate civiltà del nostro pianeta si componevano non casualmente in una comune *Stimmung*, anche se solo sulle prime egli concentrò prevalentemente il proprio interesse scientifico: d'altra parte questa *Stimmung* freudiana che potremmo chiamare "psicologico-archeologica" ci offre l'immagine di un nesso ricorrente in diverse manifestazioni della cosiddetta "crisi" della cultura occidentale e quasi prefigura l'iter attraverso il quale psicoanalisi ed etnologia, psicoanalisi e storiografia religiosa stabilirono di fatto,

* Apparso sulla rivista di medicina forense "Homo", n. 4, 1963. Riproduce un intervento in occasione di una conferenza tenuta nel 1962 per la pubblicazione, da parte della casa editrice Il Saggiatore, della prima edizione italiana dell'opera di E. Jones, *Vita e opere di Freud*.

oltre a Freud, alleanze o collaborazioni ancora in pieno svolgimento (si pensi al rapporto fra antropologia culturale americana e psicoanalisi e, per quanto riguarda Jung, alla sua collaborazione con il classicista Kerényi e col sinologo Richard Wilhelm).

I contributi diretti di Freud nel campo della etnologia e della storiografia religiosa sono diversi, e si stendono su tutto l'arco della sua attività dal 1907 al 1939. Ricorderemo: *Atti ossessivi e pratiche religiose* (1907); *La storia del diavolo* (1909); *Grande è la Diana di Efeso* (1912); *Totem e Tabù* (1912); *Il futuro di una illusione* (1927); *Mosé e il Mono-teismo* (1939), senza contare i riferimenti sparsi in altri suoi scritti.

Disgraziatamente il tempo a disposizione non mi consente di valutare ciascuno di questi contributi nella prospettiva della etnologia e della storiografia religiosa. Questi contributi sono tutti più o meno contestabili nei risultati, e la dimostrazione di tale contestabilità ci porterebbe ad una discussione tecnica non opportuna in questa sede. Di maggiore interesse mi sembra una valutazione di ordine più generale, tanto più necessaria in quanto sussiste il pericolo che il lettore di Jones faccia propria, anche per questo aspetto dell'opera freudiana, la esaltazione critica che è un po' diffusa in tutte le pagine di questa biografia.

Se nella prospettiva dell'etnologia e dello storico della cultura ci si chiede quale è il grande merito di Freud, la risposta è semplice: Freud ha il merito di aver introdotto l'istanza storiografica nella psichiatria, cercando di guadagnare alla ragione storica anche quelle "malattie dell'anima" che, nella feticizzazione naturalistica, erano da comprendere soltanto in quanto riducibili a "malattie del corpo". Come tutti ormai sanno, il tema centrale freudiano è in sostanza il seguente: i sintomi in cui si manifestano i disordini psichici sono "cifre" decifrabili in una analisi storiografica che, mediante l'esplorazione dell'inconscio, li riconduca ad episodi conflittuali della vita individuale, e soprattutto della infanzia: un decifrare non contemplativo, ma attivo, operativo, drammatico; che equivaleva ad un vissuto cercare e ritrovare e sciogliere, e quindi ad un curare e ad un guarire. La ricerca storiografica tradizionale ha sempre fatto questo, sia in quanto orientata a sciogliere i nodi operativi del presente mediante la scelta del passato "oscuro" da "illuminare", sia in quanto orientata a distinguere nei protagonisti della storia le motivazioni consapevoli e quelle inconsapevoli delle loro azioni, e i risultati sperimentati da quelli effettivamente raggiunti: solo che la storiografia tradizionale ignorava i metodi che la psicoanalisi ha messo in evidenza nella esplorazione delle motivazioni inconscie. Ora con la immissione del tema storicistico nella psichiatria nasceva la possibilità della utilizzazione del metodo psicoanalitico nella storiografia, e in particolare nella etnologia e nella storia delle religioni: si stabiliva cioè fra psichiatria e sto-

riografia un terreno comune di dialogo e di intesa, che acquistava particolare rilievo nel dominio della storiografia religiosa.

Tuttavia detto questo occorre subito sottolineare le difficoltà, i pericoli e i limiti del contributo psicoanalitico alle discipline storiche. Vi è un modo di intendere l'importanza di Freud nel dominio della etnologia e della storiografia religiosa che consiste nella raccomandazione di applicare ai prodotti culturali dell'umanità, vivente o scomparsa, ai suoi istituti, ai suoi simboli mitico-rituali, le interpretazioni psicoanalitiche costruite su un materiale clinico essenzialmente eurocentrico, e per di più anche socialmente circoscritto. Ora i pericoli di questa *applicazione* sono molteplici, soprattutto se accompagnati da alcuni presupposti tacitamente ammessi come ovvi, e che invece ovvi non sono, e lo sono diventati sempre meno con i progressi della ricerca etnologica e della collaborazione fra etnologia e psicoanalisi. Questi presupposti sono:

1. Il modello dei disordini psichici ricavato dal materiale clinico europeo contemporaneo vale a priori per tutte le civiltà possibili viventi e scomparse e per tutte le epoche della civiltà occidentale;
2. le interpretazioni psicoanalitiche ricavate dal materiale clinico europeo contemporaneo possono a priori essere estese a qualunque società umana vivente o scomparsa;
3. gli istituti culturali di tutte le umane società, e in particolare i simboli mitico-rituali e le forme di vita religiosa, possono essere integralmente spiegati nella loro genesi e nella loro funzione con lo stesso metodo e con gli stessi criteri interpretativi di cui si serve la psicoanalisi per spiegare i disordini psichici della umanità europea.

Ora contro questi tre presupposti l'etnologo e lo storico della vita religiosa fanno valere tre corrispondenti istanze critiche, e cioè:

1. Occorre essere preparati a storizzare i modelli eurocentrici dei disordini mentali: occorre cioè essere preparati a valutare il "disordine" e l'"ordine", l'"anormale" e il "normale", nel quadro concreto delle singole società storiche o dei singoli gruppi sociali, e nella concreta dinamica degli istituti culturali funzionanti o che, per varie ragioni, improvvisamente e violentemente, sono impediti nel loro regolare funzionamento. Per questa via si sono messi antropologi americani come la Benedict e la Mead, e psichiatri che partecipano del movimento della cosiddetta etnopsichiatria e psichiatria "transculturale" (segnatamente lo Opler).

2. Nello studio delle società extraeuropee viventi i modelli esplicativi della psicoanalisi, ricavati dal materiale clinico eurocentrico, vanno rimessi in causa e verificati concretamente sul campo: per questa via si

mise già il Malinowski ponendo il problema della validità o meno del complesso edipico in una società matriarcale come quella melanesiana e la polemica che ne seguì è certamente molto istruttiva.

3. Se il metodo psicoanalitico può fornire un aiuto prezioso per individuare i momenti critici e i rischi esistenziali contro i quali si erge il sistema di difese e di reintegrazioni della vita culturale nelle diverse società storiche, occorre non perdere mai di vista che il compito della etnologia e della storiografia religiosa è di intendere proprio il momento delle reintegrazioni della vita culturale, cioè la concreta dinamica che conduce dai momenti critici e dai rischi di crisi al dischiudersi delle solidarietà comunitarie, cioè la concreta dinamica che conduce dall'«incomunicabile, dal privato, dal cifrato, al comunicabile, al pubblico, al culturalmente significativo».

Ora non è certo un diminuire la grande importanza che l'opera di Freud ha per la etnologia e per la storiografia religiosa quando si riconosce che, misurata nella prospettiva di queste tre istanze critiche, l'opera di Freud presenta dei limiti precisi. Quando nella sua monografia del 1907 sui rapporti fra cerimoniale ossessivo e rituali religiosi Freud afferma che la nevrosi ossessiva è la «contropartita» della religione, cioè una «religione individuale», mentre la religione potrebbe essere considerata una nevrosi ossessiva universale, l'etnologo e lo storico della vita religiosa non possono non osservare che in tal modo resta nell'ombra proprio la specifica funzione reintegratrice dei simboli mitico-rituali comunitari: resta cioè nell'ombra la distinzione e al tempo stesso il rapporto – fra questi simboli funzionanti e i cerimoniali ossessivi con le loro difese improprie e irrisolventi. I simboli mitico-rituali funzionanti riprendono la crisi, la ridischiodano ai valori intersoggettivi, inseriscono gli individui nella vita culturale comunitaria, costituiscono degli *itinerari* verso la valorizzazione impiegando orizzonti unitari di rammemorazione e di prospettiva, di configurazione e di prefigurazione, di origine e di destino; i cerimoniali ossessivi si presentano con un movimento di segno opposto, che recede verso la incomunicabilità, verso l'isolamento individuale, verso la perdita di qualsiasi orizzonte mitico, verso la rottura di qualsiasi rapporto storico-culturale, verso la liquidazione della valorizzazione intersoggettiva dello operare. Senza dubbio fra cerimoniale ossessivo e momento liturgico della vita religiosa sussiste un nesso non casuale, ma dialettico: tuttavia proprio questo nesso dialettico, di importanza decisiva per lo etnologo e per lo storico della vita religiosa, resta in Freud senza adeguata tematizzazione. In sostanza il limite di Freud sta nella insufficiente elaborazione del problema dell'orizzonte simbolico come mediatore del passaggio dalla crisi alla valorizzazione: in queste prospettive si spiegano in parte certe critiche di Jung, anche se però

con lo Jung rischia di andar compromesso proprio quell'aspetto storico-stico e razionalistico che costituisce l'istanza più feconda dell'opera dello psichiatra viennese.

Ma l'importanza dell'opera di Freud per l'etnologo e la storiografia religiosa si è recentemente manifestata anche in un'altra direzione della ricerca. Oltre il problema dell'impiego della psicoanalisi nella interpretazione degli istituti culturali, e dei limiti di questo impiego e delle cautele metodologiche di cui occorre circondarlo, si è venuto delineando in questi ultimi tempi un altro problema, e cioè quello della comparazione fra istituto psicoanalitico e istituti religiosi mitico-rituali. Qui non si tratta più di approfittare della istanza storicistica della psicoanalisi per arricchire di un nuovo strumento di analisi la ricerca etnologica e storico-religiosa, ma di sottoporre alla valutazione storico-comparativa il condizionamento culturale, la genesi, la struttura e la funzione dell'istituto psicoanalitico (o di altre tecniche psicoterapeutiche) per entro la civiltà moderna e dell'istituto mitico-rituale per entro le civiltà religiose tradizionali. Psichiatri, antropologi, etnologi, storici delle religioni si sono posti in modo più o meno esplicito e sistematico il problema di queste analogie e di queste differenze fra istituto psicoanalitico e istituto mitico-rituale: e per quanto l'indagine si debba ritenere appena iniziata, senza dubbio essa già appare molto promettente e feconda. Per quanto concerne le analogie basterebbe osservare che sia l'istituto psicoanalitico che quello mitico-rituale si configurano come dispositivi di reintegrazione terapeutica rispetto a crisi in atto e di reintegrazione profilattica rispetto a crisi possibili: ma soprattutto entrambi gli istituti si ispirano al tema della riattualizzazione di un episodio iniziale, delle «origini», e alla efficacia reintegratrice che procede proprio da questa riattualizzazione vissuta. In altre parole entrambi gli istituti culturali si fondano su una tecnica di vissuta rammemorazione di un certo passato e di vissuta riattivazione del processo di valorizzazione intersoggettiva. A queste analogie strutturali e funzionali, a cui se ne potrebbero aggiungere molte altre soprattutto se si tien conto di certi indirizzi psicoterapeutici più o meno connessi con il movimento psicoanalitico (si pensi allo psicodramma di Moreno), si contrappongono differenze molto nette: e soprattutto questa, che mentre nel simbolismo mitico-rituale l'episodio iniziale da riattualizzare nel rito appartiene alle origini mitiche comunitarie, ad un *illud tempus* di fondazione di un certo ordine culturale paradigmatico inaugurato da numi, la psicoanalisi – in conformità della sua già accennata istanza storicistica e razionalistica – non esce dalla biografia individuale, e la «origine» che cerca non è un episodio mitico di fondazione dell'ordine da parte di numi, ma un episodio di disordine conflittuale integralmente umano, un episodio «rimosso» da recuperare nella coscienza attuale, e in tal modo da dissolvere come «sintomo», cioè come «ritorno cifrato e irrelato» del rimosso.

Comunque sia analogie e differenze fra istituto psicoanalitico e istituto mitico-rituale non sono del resto casuali, ma si giustificano storicamente, nel senso che l'istituto psicoanalitico è nato dalla disarticolazione dell'istituto mitico-rituale per entro il formarsi della civiltà moderna. Si dice e si ripete che la psichiatria moderna è nata in Francia, dopo la rivoluzione francese, quando Pinel liberò i pazzi dalle catene, e quando la scuola della Salpêtrière dette così vigoroso impulso a questo ramo del sapere medico. Ora se si indagano le ragioni storico-culturali di questa preminenza francese, occorre risalire al '600, quando cioè, nella stessa epoca in cui Cartesio poneva come criterio di certezza il pensiero vigile e desto, divampava in Europa l'insurrezione satanica, si moltiplicavano i processi contro le "streghe" ed episodi come quello della possessione diabolica delle Orsoline di Loudun diventarono il centro di aspre polemiche; l'epoca in cui un protagonista della vicenda di Loudun, il gesuita Padre Surin, si adoperò in un certo modo a far valere un criterio che potremmo chiamare antitetico a quello cartesiano, e cioè «sono dominati, dunque i demoni ci sono». L'eco di quelle lotte che accompagnano il sorgere del razionalismo cartesiano e che si protrassero nella stessa epoca illuministica, si ripropose in epoca positivista in una nuova forma, cioè con la fondazione della psichiatria da parte della scuola della Salpêtrière. Se in questa scuola gli studi sull'isteria ebbero tanta voga, e se Charcot vi dette l'impulso che tutti sanno, ciò avvenne per un rapporto storico ben preciso: le estremamente polemiche "isteriche di Charcot" continuavano in una nuova forma le più antiche polemiche contro l'istituto della possessione e dell'esorcismo nel secolo che fu di Cartesio. Infine non va dimenticato che quella Bertha Pappenheim (la famosa Anna O. di Breuer), cui in parte spetta il merito di aver suggerito la elaborazione del metodo catartico, presentava disturbi che – se l'ambiente culturale lo avesse consentito – sarebbero elettivamente rientrati nell'orizzonte mitico-rituale della possessione e dell'esorcismo. Tutto ciò mostra l'esigenza storico-culturale di ricollegare l'istituto della psicoanalisi alle fondamentali alternative che furono esperite nell'epoca del razionalismo cartesiano, dei processi contro le streghe, dei clamorosi episodi di possessione e delle guerre di religione. Ma tutto ciò significa anche, per l'etnologo e per lo storico della vita religiosa, la necessità di analizzare la genesi e la efficacia dei simbolismi mitico-rituali, e in particolare dell'istituto della possessione e dell'esorcismo, in civiltà impartecipati alle alternative e alle scelte che così drammaticamente impegnarono il sorgere della civiltà moderna. Ricorderò a questo proposito come le ricerche di Shirokogoroff per lo sciamanesimo asiatico, e di Herskovits, Bastide e Métraux per i culti afro-americani, hanno messo in evidenza la reale efficacia reintegratrice che, in determinati condizionamenti culturali, assumono i simbolismi mitico-rituali e le stesse forme

di possessione e di esorcismo. Quali siano questi condizionamenti, e in che modo operino tali efficacie reintegratrici costituisce un campo di ricerca che appena ora comincia ad esser esplorato, ma che certamente si presenta particolarmente ricco di prospettive. E anche per questo campo di ricerche l'opera di Freud ha grande importanza per l'etnologia, per la antropologia, per la etnopsichiatria, per la storiografia religiosa: infatti noi dobbiamo al fondatore dell'istituto psicoanalitico la possibilità di istituire un confronto fra questo istituto e l'istituto mitico-rituale delle civiltà religiose tradizionali, e di approfondire anche in questa direzione quel confronto fra la nostra civiltà e le altre civiltà che oggi si impongono all'Europa con tutta la forza di un esame di coscienza.

Ma torniamo ora alla biografia di Jones. Questa biografia viene pubblicata in Italia in un momento in cui da noi si avverte con particolare urgenza la necessità di colmare le lacune o i vuoti lasciati da precedenti congiunture della nostra cultura nazionale. Finalmente si annunzia la pubblicazione quasi integrale delle opere di Freud presso un editore italiano, e per quanto tale pubblicazione proceda molto lentamente, non possiamo non compiacerci di tale iniziativa. Come etnologo e come storico voglio augurarmi che tutto ciò gioverà ad aprire nuove prospettive alla tradizione storicistica e umanistica della nostra cultura, contribuendo a rimetterla in causa e a riproporre in nuovi termini sia il problema delle origini della civiltà moderna e delle scelte culturali che la inducano fra tutte le altre, sia il problema di queste "altre" civiltà, con le quali dobbiamo sempre di nuovo confrontarci se non vogliamo ridurre la nostra a un feticcio e se, per questa riduzione, non la vogliamo risolvere nel nulla. Mi si consenta tuttavia di osservare che la biografia di Jones, in quanto scritta da un fedele discepolo e da un entusiasta, potrebbe incoraggiare una parte dei lettori ad acritiche adesioni, e un'altra parte di essi a non meno acritiche avversioni. Alle prime possono preporre oltre che certe angustie di seguaci e di discepoli del freudismo, gli interessi meramente letterari con i quali è oggi di moda affrontare più o meno superficialmente tutto ciò che tocca la psicoanalisi; mentre le seconde possono essere favorite per un verso da quel che avanza delle tradizionali preclusioni della cultura idealistica e per un altro verso dai più pigri dogmatismi positivisticici cui è ancora largamente tributaria la psichiatria italiana. Voglio augurarmi che al libro di Jones non tocchi in Italia questo spiacevole destino e che anche i non lievi difetti che esso presenta servano di stimolo per un fecondo dibattito di idee.

Nota bibliografica

di *Patrizia Ferretti*

Ernesto De Martino¹ nasce a Napoli il 1° dicembre 1908. Suo padre è un ingegnere delle Ferrovie, e la famiglia è soggetta a vari trasferimenti: a Firenze, dove il ragazzo frequenta il Liceo; a Torino, dove si iscrive al Politecnico, presso la Facoltà di Ingegneria, nel 1928. Questo tipo di studi, però, non gli è congeniale: si trasferisce a Napoli e si iscrive nel 1930 alla Facoltà di Lettere, dove conosce Adolfo Omodeo², che insegna, dal 1923, Storia delle Religioni.

Intanto per De Martino nasce uno dei legami più importanti della sua vita: quello con Vittorio Macchioro, studioso delle religioni ed alla ricerca, egli stesso, di una sua convinta fede religiosa. Macchioro, ebreo sefardita, si converte, nel 1920, al protestantesimo (fede, tra l'altro, cui appartiene anche la famiglia di De Martino) ed è accolto nella comunità valdese di Napoli dal pastore Attilio Arias. Nello stesso anno Macchioro pubblica la prima versione di *Zagreus*, un saggio sull'orfismo, presso la casa editrice Laterza e fonda, nel 1921, la rivista "Gnosis", cui collabora anche Omodeo.

Probabilmente Ernesto De Martino lo ha incontrato per la prima volta presso la Federazione degli studenti per la Cultura Religiosa, di cui Macchioro è l'animatore, promuovendo conferenze cui partecipa anche Anna Macchioro, la figlia prediletta. Una lettera di Vittorio Macchioro a Ernesto De Martino (del 27 agosto 1930) è la prima di una lunga e travagliata corrispondenza³.

Ha inizio, in questo periodo, anche l'«ininterrotto discepolato» di De Martino con Raffaele Pettazzoni, fondatore della "Scuola Romana" di Storia delle Religioni⁴.

1 Per la biografia di E. De Martino cfr. G. Galasso, *Croce, Gramsci ed altri storici*, Il Saggiatore, Milano 1969, pp. 222-335; M. Gandini, *Nota bio-bibliografica di Ernesto De Martino*, in "Uomo e cultura", 10, 1972, pp. 223-368; R. Di Donato, *Preistoria di E. De Martino*, in "Studi storici", 30, 1989 ed anche R. Di Donato (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, ETS Editrice, Pisa 1990, pp. 41-67.

2 R. Di Donato, *Preistoria*, cit., p. 226.

3 Per queste notizie su Macchioro cfr. *op. cit.*, p. 223, n. 43 e n. 44.

4 M. Gandini, *op. cit.*, p. 247.

Nel 1932 De Martino si laurea discutendo una tesi originale: l'argomento scelto riguarda i "gephyrismi eleusini"⁵, scritte oscure sul ponte del fiume Cefiso di Atene.

Ha inizio, con l'individuazione di «una violenza contro stranieri» che appartiene al «fondo primitivo del rito»⁶, il lungo percorso demartiniano nel campo della ricerca sulla religione.

Il 1935 è un anno importante per lui: sposa Anna Macchioro e si trasferisce a Bari, dove ha un incarico di insegnamento di Storia e Filosofia presso il Liceo Scientifico; vi arriva su posizioni politiche di "fascista di sinistra" e conosce un gruppo di intellettuali antifascisti.

Mentre il suocero, Macchioro, è in India, il contrasto fra i due, come risulta dalla corrispondenza, diviene sempre più profondo: Macchioro rimprovera al genero un rinascendo storicismo. Non a caso: un biglietto di Tommaso Fiore testimonia la conoscenza, avvenuta a Villa Laterza, di De Martino con Benedetto Croce, nel 1937. Macchioro, da parte sua, ha contatti sempre più frequenti con Mircea Eliade⁷. Tra il 1937 ed il 1939 De Martino è intento alla stesura della sua prima opera importante, *Naturalismo e Storicismo nell'etnologia*, che dedica ad Adolfo Omodeo, uno dei suoi maestri⁸.

Nel dicembre del 1939 una lettera sancisce la definitiva rottura con Macchioro⁹, sulla base, forse, come scrive Di Donato, delle loro diverse posizioni nei confronti dell'idealismo crociano.

A Bari, fin dal 1937, è attivissimo il movimento liberalsocialista di Guido Calogero, i cui scritti teorici compaiono tra il 1939 ed il 1941 e trovano, in De Martino, un lettore sempre più sensibile e attento. Nell'ottobre del 1942, a Villa Laterza, vengono consegnati a Croce i documenti programmatici del Primo Comitato Antifascista¹⁰ e il 18 novembre sorregge il Partito Liberalsocialista. Viene prestato un giuramento il cui testo è di De Martino¹¹.

Nei primi mesi del 1942 Guido Calogero è arrestato a Bari¹²; nel luglio De Martino è esponente "di sinistra" dei liberalsocialisti confluiti nel Partito d'Azione¹³, tanto è vero che, con una lettera datata 22 luglio 1942, è fra i "professori diffidati"¹⁴ dal regime fascista.

5 E. De Martino, *I Gephyrismi*, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", 10, 1934, p. 5 e ante p. 55.

6 *Op. cit.*, p. 15 e ante p. 64.

7 R. Di Donato, *op. cit.*, p. 235.

8 E. De Martino, *Naturalismo e Storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari 1941. Cfr. M. Gandini, *op. cit.*, p. 247.

9 R. Di Donato, *op. cit.*, p. 244.

10 Su quanto sopra cfr. C.L. Ragghianti, *Disegno storico della Liberazione italiana*, Nistri-Lischi, Firenze 1954, p. 288, 296 e 320.

11 D. Loizzi, *Bari antifascista*, in *Studi storici in onore di G. Pepe*, De Donato, Bari 1969, pp. 820-822.

12 *Op. cit.*, p. 825.

13 M. Gandini, *op. cit.*, p. 224.

14 P. Spriano, *Storia del Partito Comunista Italiano*, Einaudi, Torino 1969, vol. IV, p. 81.

Per quanto Croce apprezzi il suo lavoro *Religionsethnologie und Historizismus*, apparso sulla rivista tedesca "Paideuma"¹⁵, De Martino comincia a sentire i limiti e le insufficienze dell'indirizzo idealistico italiano da cui proviene¹⁶.

Con la caduta del fascismo, sia De Martino che Omodeo entrano a far parte del Partito d'Azione¹⁷.

A Bari, il primo frequenta il gruppo di intellettuali detto "di Villa Laterza": Michele Abbate, Fabrizio Canfora, i fratelli Fiore, i fratelli Laterza, Domenico Loizzi, Nicola Sansone ed altri.

De Martino, nel 1943¹⁸, si rifugia, con la famiglia, in Romagna: più precisamente, nella casa paterna di Rosita Parra, moglie di Vittorio Macchioro, a Cotignola, in provincia di Ravenna¹⁹, dove vive anche Aurelio Macchioro, suo cognato, molto vicino al Partito d'Azione²⁰.

La situazione in Romagna, in quegli anni, è caratterizzata dalla presenza di diversi gruppi clandestini della Resistenza. Pietro Spada ha fondato, nel 1938, l'Unione dei Lavoratori Italiani, di ispirazione liberalsocialista²¹. Nel 1941, il maggiore Giusto Tolloy, reduce dalla campagna di Russia e «vagamente leninista»²², ha dato vita al movimento "Popolo e Libertà"²³. Entrambi i movimenti pubblicano dei periodici: l'ULI "La Voce del Popolo", il cui primo numero esce il 1° maggio 1943²⁴, mentre dal giugno dello stesso anno Tolloy pubblica il bollettino mensile "Popolo e Libertà"²⁵. I due gruppi sono orientati, nella loro militanza, verso un antifascismo democratico, riconducibile al pensiero liberale di Croce, non senza una tensione ideale dovuta all'eredità risorgimentale e ai non sopiti fermenti mazziniani. In particolare, nel periodico dell'ULI «echeggiano assonanze marxisteggianti (...). Ma a dominare restano sostanzialmente gli schemi crociani nel campo ideologico e social-liberali in quello economico (...)»²⁶.

15 E. De Martino, *Religionsethnologie und Historizismus*, in "Paideuma", 2, 1942, pp. 178-196.

16 G. Galasso, *op. cit.*, p. 263 n. 102 e 326 n. 54.

17 *Op. cit.*, p. 227.

18 G. Imbruglia, *Tra Croce e Cassirer*, in R. Di Donato, *La contraddizione felice?*, cit., p. 98 n. 8: cita una lettera di De Martino a Croce del 1.8.1943 da Cotignola.

19 R. Di Donato, *Preistoria*, cit., p. 229 n. 16.

20 S. Contini Bonacossi-L. Ragghianti Collobi, *Una lotta nel suo corso*, Neri Pozza, Venezia 1954, p. 45 n. 11 (lettera di Ragghianti a Valiani) e p. 105 (lettera di Ragghianti a Macchioro).

21 E. Bonelli-D. Mengozzi (a cura di), *La Romagna e i generali inglesi (1943-1944)*, Angeli, Milano 1982, p. 41 n. 24.

22 S. Contini-Bonacossi-L. Ragghianti Collobi, *op. cit.*, p. 278 n. 1.

23 E. Bonelli-D. Mengozzi, *op. cit.*, p. 42 n. 25.

24 *Op. cit.*, p. 41 n. 24 e in *Giornali dell'antifascismo forlivese. 1 maggio 1943-9 novembre 1944*, Forlì 1975.

25 E. Bonelli-D. Mengozzi, *op. cit.*, p. 42 n. 25.

26 *Op. cit.*, p. 123; per le notizie su l'ULI e Popolo e Libertà cfr. ancora *op. cit.*, p. 10, 121 e 173.

La matrice culturale che orienta i dirigenti dei due movimenti, con i suoi riferimenti agli ideali mazziniani della "libertà liberatrice" ed al neoliberismo crociano, rappresenta il terreno ideale per De Martino, che vi ritrova gli insegnamenti dei suoi maestri, Croce e Omodeo. Così, quando il 16 gennaio 1944 i due movimenti si fondono nel "Partito Italiano del Lavoro", insieme con Pietro Spada, che si occupa prevalentemente di economia politica e delle strutture giuridico-istituzionali, ed al maggiore Tolloy, nominato segretario del nuovo partito²⁷, De Martino ne diviene uno dei maggiori dirigenti ed ideologi e pubblica numerosi interventi sulla stampa del Partito²⁸ nei quali teorizza la "Religione della Libertà".

Il periodo di clandestinità a Cotignola, durante la Resistenza, è molto intenso per lui, che, pur vivendo una impegnatissima fase di attività politica con il Partito Italiano del Lavoro²⁹, tuttavia continua tenacemente a portare avanti i suoi studi filosofici³⁰.

Immediatamente dopo, De Martino ritorna al suo incarico di professore a Bari. Partecipa, il 4 agosto 1944, al Congresso di Cosenza del Partito d'Azione, entrando in polemica con Omodeo (mazziniano) in favore di una visione socialisteggiante³¹, ponendo "la questione della disciplina" del Partito.

Il Partito Italiano del Lavoro confluisce, nel 1945, nel P.S.I.U.P.³² La componente azionista subisce una scissione: coloro che hanno accettato il Partito Italiano del Lavoro, passano nel P.S.I.U.P. alla fine della guerra, mentre gli altri si riuniscono, dal febbraio 1944, nel Partito Repubblicano Italiano.

In questo periodo, il movimento rivoluzionario comunista comincia ad apparirgli come «epifania ed anticipazione di un mondo nuovo»³³, tanto che, impegnandosi nella militanza marxista, entra a far parte, nel 1945 (o 1946), del Partito Socialista di Unità Proletaria (sigla con cui si designava, in quel periodo, il Partito Socialista), fungendo fino al 1947 da segretario della Federazione Socialista a Bari e a Molfetta³⁴.

²⁷ *Op. cit.*, p. 122 e 173.

²⁸ In parte ristampati a cura del Centro studi del partito nell'opuscolo: Partito Italiano del Lavoro, *Raccolta di scritti apparsi in periodo clandestino sulla stampa del partito fino al settembre 1944, Cultura politica e morale. Religione. Economia*, s.n.t. (ma Roma 1945).

²⁹ È suo il proclama pronunciato il giorno della liberazione di Cotignola, cfr. *Comunisti di Cotignola* (a cura di), *XXV anniversario della Liberazione. Documenti, scritti e testimonianze*, Lugo 1980.

³⁰ Mentre infatti prepara *Il mondo magico*, pubblicato nel 1948, pubblica nel 1945 una *Guida per lo studio della storia della filosofia ad uso dei Licei classici e scientifici*, Laterza, Bari.

³¹ G. Galasso, *op. cit.*, p. 227 n. 14; C.L. Raggianti, *op. cit.*, p. 340 e 351; *Storia del Socialismo*, Il Poligono, Roma 1980-81, p. 527.

³² E. Bonelli-D. Mengozzi, *op. cit.*, p. 136 n. 69.

³³ G. Galasso, *op. cit.*, p. 228.

³⁴ M. Gandini, *op. cit.*, p. 224.

Anche dopo la scissione del Partito Socialista Democratico Italiano dal Partito Socialista Italiano, avvenuta a Palazzo Barberini, resta fedele al Partito Socialista Italiano³⁵ e partecipa, nell'inverno di quello stesso anno, ad una inchiesta della rivista "Quarto Stato" (30 gennaio, 15 febbraio 1947, n. 25 e 26, n. 32-36) sulla Terra di Bari³⁶.

Nel 1948 inizia a dirigere la "Collezione di Studi Religiosi, Etnologici e Psicologici" (la famosa "Collana Viola") dell'editore Einaudi, insieme a Cesare Pavese³⁷, con il quale ha inizio una corrispondenza che dura, anche se con aspetti di aperta polemica, fino al 1950³⁸.

Il 1948 è anche l'anno della pubblicazione, nella stessa collana, de *Il mondo magico*. In appendice, viene pubblicata la *Risposta all'amico Cantoni*, che, anche se con ritardo, chiude una discussione protrattasi per anni (dal 1941, quando è uscito, di Cantoni, *Il pensiero dei primitivi*, basato soprattutto sulle ricerche della scuola sociologica francese e su una "antropologia filosofica")³⁹.

Con analoghe argomentazioni sono scritte sia la "Prefazione" a *L'animia primitiva* di Levy-Bruhl che la "Recensione" a G. Cocchiara, *Il mito del buon selvaggio*.

Una serie di articoli di De Martino⁴⁰ (alcuni dei quali vengono riproposti in questa raccolta) è ospitata, dal '48 al '49, sull'"Avanti!", diretto, in quegli anni, da Riccardo Lombardi.

Nel 1949, De Martino è Commissario del Partito Socialista Italiano nella Federazione di Lecce⁴¹.

Ormai vuol fare i conti, fino in fondo, con i problemi etno-antropologici delle desolate terre del Sud Italia, tant'è che organizza la sua prima spedizione in Lucania⁴², ed è ospite, a Tricarico, durante il mese di novembre, in casa dello "scrittore-contadino" Rocco Scotellaro, allora in carcere⁴³.

³⁵ *Storia del P.S.I.*, cit., pp. 528-529.

³⁶ G. Barbalace, *Economia e P.S.I. in Puglia*, in *Meridionalismo democratico e Socialismo: la vicenda politica e intellettuale di T. Fiore*, De Donato, Bari 1979, p. 435.

³⁷ Per i rapporti tra C. Pavese e E. De Martino cfr. C. Pavese, *Lettere 1945-1950*, Einaudi, Torino 1966; C. Ginzburg, *Monigiano e De Martino*, in "Rivista Storica Italiana", vol. c, fasc. II, agosto 1988, p. 400; P. Angelini (a cura di), *C. Pavese ed Ernesto De Martino, La collana viola*, Bollati-Boringhieri, Torino 1991.

³⁸ M. Gandini, *op. cit.*, p. 225.

³⁹ *Op. cit.*, p. 249.

⁴⁰ *Cultura e classe operaia*: 1. *Guerra ideologica*; 2. *La civiltà dello spirito*; 3. *Il "mito" marxista*, su "Avanti!", 8, 18 e 29 agosto 1948. *Amore cristiano e collera operaia*, su "Avanti!", 12 dicembre 1948. *La cultura cattolica*, su "Avanti!", 10 febbraio 1949. *Libertas*, su "Avanti!", 25 febbraio 1949. *C'era una volta un cattolico*, su "Avanti!", 15 aprile 1949. *Allora Croce era con noi*, su "Avanti!", 17 giugno 1949. *La scelta concreta*, su "Avanti!", 6 luglio 1949. *Postille ad una polemica. L'ignoranza non si addice ai marxisti*, su "Avanti!", 11 e 13 agosto 1949.

⁴¹ M. Gandini, *op. cit.*, p. 224.

⁴² C. Galini, *Mezzogiorno e impegno civile nell'opera di E. De Martino*, in "Politica e Mezzogiorno", 2, 1956.

⁴³ G. Barbalace, *op. cit.*, p. 438 n. 17.

La rivista "Società" pubblica il saggio demartiniano *Intorno ad una storia del mondo popolare subalterno*: la redazione stessa lo presenta affermando di non poter condividere alcune tesi ed interpretazioni in esso contenute. Si apre così una discussione cui partecipano, fino a tutto il 1950, numerosi intellettuali (Ragionieri, Franchini, Fortini, Bianchini-Bandinelli), ma che vede nel ruolo di antagonista L. Anderlini, (con articoli sull'"Avantit"), seguito da C. Luporini che, proprio su "Società", riapre il dibattito, in cui De Martino interviene (*Ancora sulla storia del mondo popolare subalterno*) rispondendo a Bizzarri, a Franchini, a Luporini stesso⁴⁴.

Il ritorno a Bari, l'iscrizione al P.S.I., la militanza politica coinvolgono notevolmente De Martino, estremamente sensibile al desiderio di riunire "teoria e prassi", sin dall'inizio della sua vita d'intellettuale.

Il nuovo decennio segna una svolta importante nella vita di De Martino⁴⁵. Nel 1949 si iscrive al Partito Comunista Italiano⁴⁶ e nel 1950 si trasferisce a Roma dove insegna al Liceo "Virgilio". Ha inizio il suo teggio, non ancora pubblicato⁴⁷, con Pietro Secchia.

Continua ad effettuare ricerche in Lucania, che si susseguiranno fino al 1959⁴⁸; conduce una inchiesta nella Rabata, quartiere di Tricarico, in corrispondenza del periodo in cui il sindaco socialista, Rocco Scotellaro, si dimette dall'incarico e si trasferisce a Napoli⁴⁹. Pubblica l'articolo *Note lucane* su "Società"⁵⁰. Nella primavera continua la polemica sul "Mondo popolare subalterno" con Anderlini.

Nel 1951 consegue la libera docenza in Etnologia. A giugno dello stesso anno, nel Teatro delle Arti di Roma, in occasione di tre dibattiti promossi dalla "Fondazione Gramsci" intorno al volume *Letteratura e vita nazionale* (Torino, 1950) tiene una ampia ed organica relazione⁵¹ mai edita.

Nel 1952 pubblica l'importante saggio *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini*⁵².

Nell'anno successivo, il 1953, lo studioso tiene corsi di Etnologia presso l'Università di Roma e pubblica *Etnologia e cultura nazionale negli ul-*

44 M. Gandini, *op. cit.*, p. 250.

45 *Op. cit.*, p. 224; C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale*, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 23.

46 R. Di Donato, *op. cit.*, p. 226 e 245, n. 68.

47 G. Galasso, *Croce, Gramsci e altri storici*, cit., p. 232.

48 N. Ajello, *Intellettuali e P.C.I.*, Laterza, Bari 1979, p. 333.

49 G. Galasso, *op. cit.*, p. 250 e C. Pasquinelli, *op. cit.*, p. 19; M. Gandini, *op. cit.*, pp. 250-251.

50 E. De Martino, *Note lucane*, in "Società" 6, 1950, ristampato in *Furore, simbolo, valore*, Il Saggiatore, Milano 1962.

51 C. Pasquinelli, *op. cit.*, p. 17.

52 E. De Martino, *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini. Contributo allo studio della mitologia degli Aranda*, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni" 23, 1951-1952.

timi 50 anni. In questi studi viene aperta sull'Etnologia sovietica una polemica che durerà fino al 1961⁵³. Ha inizio anche un'altra polemica sul folklore e il crocianesimo, che dura fino al 1954⁵⁴. In questo stesso anno, oltre ad essere assegnata ad Ernesto De Martino la libera docenza in Storia delle Religioni, ha luogo la grande discussione sugli studi meridionalistici, come risulta dalla lettura di *Etnografia e Mezzogiorno*⁵⁵. Viene fondata la rivista "Cronache Meridionali", su cui intervengono i maggiori dirigenti del P.C.I.: Alicata, Amendola, Di Vittorio, Chiaromonte, Napolitano, Reichlin, ed altri. Tra i socialisti, è presente Francesco De Martino, che, con Amendola ed Alicata, ne diviene il direttore. È da tener presente che è comparso *Contadini del Sud* di Rocco Scotellaro⁵⁶. Da queste premesse sulla tematica meridionalistica prende corpo una nuova polemica: mentre De Martino si schiera dalla parte dell'ex-sindaco di Tricarico, Alicata, allineato obbedientemente alla linea togliattiana del partito, scrive su "Cronache Meridionali" un articolo polemico nei suoi confronti⁵⁷.

L'anno successivo esce, sulla rivista letteraria "Nuovi Argomenti", l'articolo demartiniano *Il pianto di Francesca Armento*.

Nel 1956, «l'indimenticabile '56», un'intensa attività politica coinvolge lo studioso, che partecipa alla vita interna del Partito Comunista. Si svolgono il XX Congresso del P.C.U.S. e l'VIII Congresso del P.C.I., che vedono il dissenso di molti intellettuali e di gruppi di comunisti italiani. De Martino ha intenzione di presentare un proprio documento politico, distinto dalle tesi congressuali ufficiali del partito⁵⁸ in cui operare un richiamo profondo all'asprezza della moralità rivoluzionaria e porre il problema della libertà della cultura, in favore di un «marxismo creativo» che tenda ad eliminare il progressivo isolamento culturale della classe operaia⁵⁹.

È appena uscito *Il caffè all'inferno* di Tommaso Fiore: quest'ultimo dialoga con De Martino sulla proposta, condivisa, «di un partito comunista allargato per l'inevitabile confluenza dei socialisti».

Dal punto di vista, invece, dalla sua carriera di studioso, ricordiamo il corso di Storia delle Religioni, tenuto presso l'Università di Roma; l'articolo *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, pubblicato su "Aut-Aut" nel 1958; ed una comunicazione, il cui testo non è mai stato consegnato, al Convegno di Studi Etnografici, svoltosi in occasione dell'inaugurazione del Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari⁶⁰.

53 M. Gandini, *op. cit.*, p. 225 e 254.

54 *Op. cit.*, p. 252.

55 *Op. cit.*, p. 253.

56 C. Pasquinelli, *op. cit.*, p. 2.

57 M. Alicata, *Il Meridionalismo non si può fermare ad Eboli*, in "Cronache meridionali" 1, 1954, p. 58.

58 G. Galasso, *op. cit.*, p. 233 n. 25.

59 *Op. cit.*, p. 324 nn. 29, 30 e 35.

60 M. Gandini, *op. cit.*, p. 245.

Mentre continua a insegnare a Roma, lo studioso è sempre più preso dal suo ruolo di intellettuale impegnato.

Fra l'altro, ha avuto l'idea di fondare una rivista di sinistra, autonoma dai partiti, portata avanti da comunisti, socialisti ed anche socialdemocratici, allo scopo di promuovere l'unificazione delle forze socialiste in Italia⁶¹.

Intanto De Martino è impegnato, sul fronte politico, nel dibattito relativo alle conseguenze del XX Congresso del P.C.U.S. e successivi "fat-ti di Ungheria". Espone le sue opinioni in merito, sulla rivista "Nuovi Argomenti" con l'articolo *Stato socialista e libertà della cultura*⁶². Non rinnova l'iscrizione al P.C.I.

Sul piano delle sue specifiche ricerche, sta preparando *Morte e pian-to rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, (1958), per cui vince, nello stesso anno, il "Premio Viareggio".

La carriera di De Martino subisce una svolta: è incluso nella terna del concorso per la cattedra romana di Storia delle Religioni (già appartenuta a Raffaele Pettazzoni) insieme a Brelich.

Nel mese di gennaio 1959 De Martino traccia, sul "Piccolo" di Trieste, un profilo di Vittorio Macchioro, morto l'anno precedente. Pubblica *Sud e Magia*.

Nella primavera cura, con grande passione, un seminario di preparazione per la ricerca sul "Tarantismo" nel Salento, cui partecipa un'équipe formata, fra gli altri, da Giovanni Jervis⁶³ e Vittoria De Palma; su questo periodo di preparazione avrà modo di scrivere annotazioni estremamente interessanti in cui esprime la consapevolezza e lo sforzo di superare il punto di arresto del dialogo tra scienze umanistiche e scienze della natura, determinato dal predominio, in Italia, della cultura idealistica crociana.

A dicembre, De Martino è chiamato presso la Facoltà di Magistero della città di Cagliari, dove, avendo vinto il concorso, inizia ad insegnare Storia delle Religioni.

Nel 1961 esce *La terra del rimorso*. In questo stesso anno sorgono altre due grandi polemiche⁶⁴: la prima, sulla "Prefazione" ad una raccolta di articoli di argomento religioso di autori sovietici, cui De Martino contesta un grave livello di arretratezza metodologica⁶⁵.

⁶¹ G. Galasso, *op. cit.*, p. 233.

⁶² E. De Martino, *Stato socialista e libertà della cultura*, in "Nuovi Argomenti" 27, 1957.

⁶³ G. Jervis, *Il buon rieducatore*, Feltrinelli, Milano 1977.

⁶⁴ M. Gandini, *op. cit.*, p. 246.

⁶⁵ A. Bausani (a cura di), *La religione nell'URSS*, Feltrinelli, Milano 1961. La polemica coinvolge da un lato De Martino e Lanternari, dall'altro Illuminati e Scarcia, cfr. M. Gandini, *op. cit.*, p. 254.

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 255.

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 246.

La seconda polemica riguarda, invece, «i concetti di storia, di mito, di rito, di religione, di magia e di simbolo» e si svolge con Camillo Pellizi⁶⁶.

Nel 1962 pubblica *Furore, simbolo, valore*. Nei giorni 22 e 23 febbraio 1963 partecipa alla seduta dedicata al Mito dalla Società Italiana di Storia delle Religioni, a Roma; nei giorni 25-27 maggio dello stesso anno tiene forse l'ultimo dei suoi interventi pubblici in occasione del 2° Convegno Nazionale di Antropologia Culturale, sempre a Roma⁶⁷. Muore per cancro, all'età di 57 anni, a Roma, il 6 maggio 1965.

107. UNIVERSITÀ DI ROMA
LA SAPIENZA

IV. N. 20830

Dipartimento di Filosofia e Politica

*Indice dei nomi**

- | | |
|----------------------------------|---|
| Abbate M. 157 | Brelich A. 127, 162 |
| Ajello N. 160 | Breuer J. 150 |
| Alecidimante 73 | Butts R. 38 |
| Alicata M. 161, 161 | Calogero G. 156 |
| Aliotta A. 69 | Canfora F. 157 |
| Allacci L. 58 | Cantoni R. 159 |
| Altamura R. 34, 36 | Cartesio 39, 150 |
| Amendola G. 161 | Cernignani B. 42 |
| Ammonio 55, 65 | Charcot J.M. 150 |
| Anderlini L. 160 | Cherchi M. 10, 19, 22 |
| Angelini P. 159 | Cherchi P. 10, 18, 19, 40, 40, 42 |
| Antistene 73 | Chiaromonte N. 161 |
| Arias A. 155 | Clemente 59, 60, 66 |
| Aristofane 62 | Cocchia E. 68 |
| Aristotele 68, 80, 81 | Cocchiara G. 159 |
| Armando L.A. 32, 32, 33, 35 | Contini-Bonacossi S. 157 |
| Arnobio 59 | Creutzer G.F. 56 |
| Aversa L. 36 | Croce B. 103, 106, 108, 109, 125, 133, 134, 139, 156, 157, 157, 158 |
| Barbalace G. 159 | Crossman R. 18 |
| Basaglia F. 42 | De Martino E. passim |
| Bastide R. 150 | De Martino F. 161 |
| Battistrada F. 26, 26, 31 | De Palma V. 162 |
| Bausani A. 22, 162 | Di Donato R. 16, 16, 17, 155, 156, 156, 157, 160 |
| Benedict R. 147 | Diels H. 60 |
| Bergson H. 54 | Dilthey W. 138 |
| Bianchi Bandinelli R. 160 | Diogene Cinico 73 |
| Binswanger L. 40, 41, 42, 42, 43 | Diogene Laerzio 73, 81 |
| Bizzarri A. 160 | |
| Bonelli E. 157, 158 | |
| Bozano E. 16 | |

* In tondo i numeri citati nel testo, in corsivo quelli citati nelle note.

- Di Vittorio G. 161
Dumas G. 142
- Eliade M. 26, 156
Empedocle 67
Ercleone 55, 56, 63, 65, 65
Erodoto 63
Eserin S. 126
Esichio 55, 58, 62, 65, 67, 68
Euripide 73
- Fagioli M. 31, 32, 32, 33, 34, 34, 35, 42, 43, 43
Fiore T. 156, 157, 161
Fischer L. 18
Fortini F. 160
Foucart P.F. 56, 65, 66, 67
Franchini F. 160
Frazer J.G. 59
Freud S. 33, 37, 38, 39, 43, 145-151
Frobenius L. 132
- Galasso G. 16, 155, 157, 158, 160, 161, 162
Gallini C. 20, 28, 36, 36, 159
Gandini M. 10, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163
Gaster M. 137
Gide A. 18
Ginzburg C. 159
Gramsci A. 20, 108, 109, 109, 113, 119
Gregorio Di Nazario 62
Guarini R. 18
- Hahn E. 132
Heidegger M. 27
Herskovits 150
- Imbruglia G. 157
Illuminati A. 162
Ippia 73
- Jaspers K. 27, 31, 31
Jensen A.E. 132
Jervis G. 37, 37, 162, 162
Jones E. 37, 37, 145, 146, 151
Jung C.G. 26, 36, 36, 146, 148, 149
- Kant I. 35, 51
Kerenyi K. 26, 127, 137, 146
Kern O. 65, 66, 67
Koestler A. 18, 18
- Koppers W. 109
Kruscirov N. 18
- Labriola A. 103, 107
Lanternari V. 162
Laterza V. 157
Lenin V. I. 98, 99, 100
Lenormant C. 56, 65, 66
Leone XIII (Gioacchino Pecci) 106
Levi C. 109
Levy-Bruhl L. 159
Liungman W. 137
Livorsi F. 36
Loizzi D. 156, 157
Lombardi R. 159
Luporini C. 160
- Macchioro An. 155, 156
Macchioro Au. 157, 157
Macchioro V. 66, 155, 156, 157, 162
Malinowski B. 148
Mannhardt W. 58, 66
Marx K. 17, 19, 20
Mead M. 147
Meineke A. 65
Mengozzi D. 157, 158
Metraux A. 150
Mommensen T. 65
Moreno (pseud. di Jacob Levy) 149
- Napolitano G. 161
Nietzsche F. 17, 17
- Oldenburg H. 58
Omideo A. 139, 155, 156, 157, 158
Opler M. K. 147
Orwell G. 18, 78
Otto R. 14, 24, 24, 25, 26, 48, 86, 87, 88, 128, 129, 131, 134
Ovidio 60
- Papenheim B. 150
Parra R. 157
Pasquinelli C. 160, 161
Pasquino 65
Pausania 62, 63, 64, 68
Pavese C. 159, 159
Pavolini A. 47
Pellizzi C. 163
Pestalozza U. 66, 67
- Pettazzoni R. 55, 67, 155, 162
Picard C. 61, 65, 66, 67
Pinel A. 150
Pio XI (Achille Ratti) 112
Platone 15, 53, 66, 69-83, 134
Porfirio 58
Preller L. 64, 68
Preve C. 17
Proclo 66
Psello 58, 59
- Ragghianti C. L. 156, 157, 158
Ragghianti-Collobi L. 157
Ragionieri E. 160
Reichlin A. 161
Reinach T. 61, 65, 66, 67
Roheim G. 37
Rossi P. 138
- Saltini G. 18
Sansone N. 157
Sauppe H. 65
Scarcia G. R. 162
Schmidt W. 109
Schuster card. A. I. 106
Scotellaro R. 159, 160, 161
- Secchia P. 160
Shirokogoroff S. M. 150
Silone I. 18, 18
Socrate 16, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 82, 83
Spada P. 157, 158
Spenders S. 18
Spriano P. 156
Strabone 55, 56
Sulloway F. J. 37
Surin J. J. 150
- Tirteo 82
Tolloy G. 157, 158
Trevi M. 36
Troeltsch E. 128, 138
Trotskij L. 18
Tullio-Altan C. 36
- Valiani L. 157
Van Der Leeuw G. 141
Vetter P. A. 109
- Wilamowitz U. 64, 68
Wilhelm R. 146
Wright R. 18

7	INTRODUZIONE: La difficile coerenza
	1. Un protagonista del pensiero occidentale 2. Religione, politica, psiche e scienze umane 3. Lo storicismo "trasgressivamente" ibidato 4. Confronto con il marxismo e suo superamento 5. Le "ragioni umane" del "numinoso" 6. Il <i>conflitto fondamentale</i>: «... in questo dramma sta l'umano» 7. La vitalità umana come ethos del trascendimento 8. Il mancato approdo alla scoperta 9. La scienza della realtà psichica 10. Il "confronto-separazione" con le psicoanalisi tradizionali 11. Dall'ormai lontano 1963... oltre Freud ed «il pensiero vigile e desto»
45	TESTI: Religione, marxismo, psicoanalisi
47	I Il concetto di religione (1933)
55	II <i>I Gephyrismi</i> (1934) Fonti, data e luogo dei <i>gephyrismi</i> Il mito di Iambe Il mito di Baubò Il ponte sul Cefisso Ateniese
69	III Il dramma tra individuo e Stato nella politica platonica (1934) 1. Individuo e Legge 2. La polemica antilegalistica 3. La svalutazione della politica 4. La rivalutazione della politica 5. La rivalutazione della Legge 6. Limiti dell'efficacia del νόμος 7. La Religione di Stato

85	IV	Tre interventi (1937-1938) <i>Amore e libertà</i> <i>"Alter" e "ater"</i> <i>Ira deorum</i>
89	V	Noi e la religione (1944)
95	VI	Politica, morale e religione (1944)
97	VII	Marxismo e religione (1945)
103	VIII	Cultura e classe operaia (1948)
111	IX	Guerra ideologica (1948)
115	X	La civiltà dello spirito (1948)
119	XI	Il mito marxista (1948)
123	XII	Postille ad una polemica. L'ignoranza non si addice ai marxisti (1949)
127	XIII	Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni (1957)
145	XIV	Etnologia e storiografia religiosa nell'opera di Freud (1963)
153		<i>Nota bibliografica</i>
165		<i>Indice dei nomi</i>