

Francesco Clemente

S.F.I. (Società Filosofica Italiana) - sezione di Taranto

*Afferrare il crepuscolo: annotazioni sulla
visione apocalittica di de Martino e il pensiero
della crisi*

*“La corona di spine che stiamo
portando ci ricordi la rosa che
sangue non dà. Il ragazzo selvaggio
di questo Occidente che un mercato
demente sacrificherà ci insegna che
nel buio c'è il senso della luce”.*

(Mario Venuti, *I capolavori di
Beethoven*)

Abstract

*In recalling the tortuosity of the theoretical path that led de Martino to conceive that editorial project - emblematic of his apocalyptic vision - called *The end of the world*, which was followed by an equally troubled drafting that has engaged scholars to reconstruct the clear expository order and thematic, this research intends to dwell on the comparison already identified by the critical literature between de Martino and the German thought of the crisis attributable to Spengler, author of *The decline of the West* to clarify the overlapping as much as possible. Secondly, broadening the initial hermeneutical understanding, an attempt is made to connect Demartin's vision of decline with greater elective affinity with those of Huizinga and Toynbee. Finally, in the light of the investigative results achieved, a balance sheet of de Martino's intellectual contribution is ventured, highlighting some specific controversies and particular points of reflection concerning its possible developments.*

Keywords: *Apocalypse; civilization; culture; ethos of transcendence; decline.*

Il progetto delle apocalissi: una metafora di un'intera testimonianza intellettuale

Affinché ci si possa pronunciare sulla reale configurazione del paragone fra la concezione apocalittica di de Martino - così come è stata editorialmente sistemata nel libro intitolato *La fine del mondo* - e il pensiero filosofico tedesco della crisi risalente del XX secolo, ma anche di quello concepito da Huizinga e da Toynbee, è necessario un succinto riepilogo dei momenti salienti dell'ultima impresa intellettuale dello studioso napoletano. Solo così, si rende giustizia della densità concettuale che la innerva, evitando con cura esiziali forzature o esiti ermeneutici fuorvianti. La mole di scritti intitolata *La fine del mondo* è un'opera ad alto gradiente teorico, un esempio tangibile di come le vicende editoriali che l'hanno segnata (dalla morte di de Martino fino all'ultima edizione di Einaudi curata da Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio nel 2019) ne restituiscano l'intricata stratificazione concettuale, fattore che ha certamente pesato sulla difficoltà di giudizio univoco sull'opera e di riflesso sull'intero operato di de Martino¹.

¹ Per avere un'idea del tenore dell'opera di de Martino è significativo ricordare due elementi, uno più generale, l'altro più specifico. In primo luogo, colpisce il dato in base al quale i più incisivi contributi storiografici su de Martino sono riconducibili ad un numero esteso di settori disciplinari che travalicano il perimetro della demoantropologia per cui gli «studiosi che si sono occupati di de Martino, al di là delle discipline demoantropologiche, sono riconducibili ad ambiti che attengono ad almeno cinque settori disciplinari: 1. Storia; 2. Storia della filosofia; 3. Storia delle religioni; 4. Psicologia e psichiatria; 5. Etnomusicologia» (Enzo Alliegro, *Le dimenticate carte di Ernesto de Martino, etnografia delle fonti documentarie*,

Con uno sguardo forte della consapevolezza della natura variegata del corpus demartiniano, si può e si deve assumere come punto di partenza l'ipotesi che l'interesse ultimo dello studioso napoletano sia stato quello di un esame globale del ciclo vitale di un'intera civiltà. Sintomatico di ciò è il dato per cui - ancora prima degli specifici interessi riferiti alla religione e all'etnografia - de Martino avesse già vergato nel 1929 uno scritto intitolato *La decadenza dell'Occidente*,² mentre *Mito e*

progedit, Bari, 2021, p. 2); in secondo luogo, è rilevante il coinvolgimento di studiosi di matrici culturali, teoriche e filosofiche eterogenee e di consolidata tradizione: «Se la relazione Croce-de Martino ha costruito la direttrice essenziale in questo asse disciplinare, in cui si sono collocati studiosi, tra cui Andrea Binazzi, Giuseppe Cacciatore, Giuseppe Cantillo, Cesare Cases, Domenico Conte, Marcello Mustè, Gennaro Sasso ecc., non meno importante risulta un secondo ambito di interessi, che ha inquadrato la diramazione nel perimetro delle istanze esistenzialistiche. Se, pertanto, è dato tratteggiare i contorni di una sfera di approfondimenti che ruota attorno a Croce, una seconda invece, ha come direttrice portante il confronto con Martin Heidegger e vede come epicentri Milano, quindi Remo Cantimori ed Enzo Paci, e Cagliari, dove si segnala l'attività di Placido e Maria Cherchi»: ivi, p.7.

² In ambito storiografico si è rimarcato l'impatto che questo scritto demartiniano ha sortito nella cultura italiana: «Allo stato attuale della ricerca, infatti, risulta che tale saggio, a firma di un de Martino poco più che ventenne, era stato già citato dallo storico del fascismo Renzo de Felice, che lo riportò nel suo noto volume del 1974 *Mussolini il duce*. Nel primo capitolo, in relazione alle teorie della crisi occidentale, quale esemplificazione della ricezione italiana del pensiero di Spengler, autore del noto *Il tramonto dell'Occidente*, De Felice fece riferimento proprio a de Martino, riportando un breve passo dell'articolo demartiniano *La decadenza dell'Occidente*, di cui venne fornita la seguente indicazione bibliografica: «Rivista, agosto 1929». E. Alliegro, cit., pp.11-12.

*civiltà*³ è la fatica saggistica che avrebbe dovuto concludere definitivamente la sua parabola intellettuale.

Ecco perché nell'opera dedicata alle apocalissi culturali si coglie la peculiare centralità conquistata dalla perdita della presenza rispetto anche a quelle più spiccatamente etnografiche come *La terra del rimorso*, *Morte e pianto rituale* e *Sud e magia*, a causa di un respiro maggiormente universalistico e proprio l'edizione dell'opera del 2019 fornisce ai lettori un ordine sequenziale degli scritti demartiniani sulla macrotematica del declino tale da consentire una spiegazione più agevole e proficua dell'intera questione affrontata dallo studioso napoletano, un compito provvidenziale votato a sbrogliare una matassa coriacea di appunti, che ha impegnato non poco quanti hanno cercato di metterci mano all'indomani della scomparsa del suo autore.

I convegni del 1964: l'interrogativo sulla prossimità della fine del mondo e gli scenari del terzo millennio

Un indizio concreto di ciò è la scelta dei curatori di questa edizione relativa all'ouverture, che consta degli interventi che de Martino ha preparato in occasione dei due convegni di Perugia dell'estate del 1964. Nel primo di questi due convegni intitolato *Il mondo di domani* - organizzato dal filosofo cristiano Pietro Prini - de Martino è impegnato a dibattere con psicologi, psicoanalisti, fisici, cibernetici, scrittori, architetti, finanche compositori, e nel cimentarsi in questo agone dialettico sembra proprio sintetizzare finalità, nodi concettuali, sfere

³ *Mito e civiltà* sarebbe potuto venire alla luce sul volgere del 1961. Di fronte a tale ipotesi i Laterza si dimostrarono estremamente reattivi, dando corso ad alcuni passaggi che mostrano il forte interesse nel riarruolare lo studioso: ivi, p.87.

argomentative che creano quella galassia iridescente che è appunto la mole di scritti di cui si nutre la sua visione apocalittica. Un primo snodo problematico consiste nell'esigenza che de Martino avverte di collocare la sua analisi della perdita dell'ethos del trascendimento - quindi della chiave fondamentale per decifrare il declino della civiltà - nel circuito della grande letteratura e filosofia europee del novecento, sottolineandone l'affinità in termini investigativi e di consapevolezza intellettuale, sciorinando esempi eminenti il cui confronto con la sua opera possono risultare illuminanti.

Pertanto, oltre al riferimento esplicito ad Heidegger e alla sua *Geworfenheit* - riferita all'esserci (*Dasein*) e così al centro di *Essere e Tempo*, al Sartre osservatore in *La nausea* dell'insensatezza del mondo che si affaccia sul nulla, oppure al Lawrence che lamenta il nocivo baratto - che l'umanità avrebbe miseramente accettato - del sole e dei pianeti con l'insulso mondo dominato dalla scienza e dalla tecnica, e infine al Moravia autore de *La noia* in cui si la descrive 'la malattia degli oggetti', spuntano altri riferimenti classici del pensiero della crisi e che proprio per questo dischiudono una possibilità di riflessione in direzione di un rischiarimento della stessa visione demartiniana alla base della sua ricerca sulle apocalissi culturali:

...noi ravvisiamo in queste espressioni culturali pur così diverse una *Stimmung* comune, la segnalazione di uno stesso rischio radicale, e cioè la possibilità di un mondo che crolla in quanto crolla lo stesso ethos culturale che lo condiziona e lo sostiene. D'altra parte espressioni culturali così eterogenee

come l'istinto di morte di Freud o il crollo dell'occidente di Spengler sembrano accennare alla stessa direzione⁴.

La gravità della questione è comprensibile se si tiene sempre ben presente che se per un verso l'intento di fondo di de Martino è stato quello di esorcizzare "solennemente" la dimensione irrazionale, dall'altro è altrettanto plausibile la sua fascinazione nei confronti del pensiero apocalittico, quello che «comincia nel 1919 col primo volume de *Il tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler, e che continua con Ludwig Klages, Ernst Jünger, Alfred Baümler, Alfred Rosenberg...»⁵. A questo punto, sono gli stessi riferimenti effettuati da de Martino che devono essere collocati sotto la lente d'ingrandimento per appurare l'effettiva conformità con la sua prospettiva apocalittica. Circa la comparazione con Klages, senza troppe esitazioni si può notare che de Martino pare raccoglierne la sensibilità verso i fenomeni degenerativi di devastazioni della natura, sia nella sua veste di sterminio delle specie viventi o, addirittura, di intere popolazioni⁶. In buona sostanza, si può parlare di una

⁴ Ernesto de Martino, *Il problema della fine del mondo*, in Ernesto de Martino, *La fine del mondo, contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, nuova edizione a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio, Einaudi, Torino, 2019, p.71.

⁵ Daniel Fabre, *La controversa ricezione de «La fine del mondo»*, in E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., p.49.

⁶ «Ci sono paesi, che hanno completamente perso determinate specie di uccelli che rappresentavano un particolare carattere del loro paesaggio. Perché le penne maestre o il piumino conservino il loro splendore, si possono spennare solo uccelli vivi; si dà perciò la caccia ai poveri animali non con il fucile, ma con la rete. Lo spietato "cacciatore" strappa agli uccelli catturati le piume dal corpo, e le incolpevoli vittime della moda devono sopportare le più crudeli torture, prima di trovare la morte in preda alle convulsioni»: Ludwig

condivisione del piglio diagnostico della cultura, della pericolosità insita nel progresso nella suadente parvenza della logica industriale della produttività illimitata. Pertanto, questa critica feroce al razionalismo e al tecnicismo scienziata impone - per Klages - un ripensamento del rapporto fra l'uomo e la terra, ovvero il passaggio da una visione antropocentrica ad una cosmocentrica, votata a una nuova sensibilità verso la dimensione terrestre di marca ecologista:

Il nostro tempo ritiene così di sentirsi superiore tanto ai popoli che si trovano allo stato di natura quanto alle passate età storiche, e quando si domandi quali siano le ragioni di tale sicurezza ha pronta la risposta: la scienza si trova a livelli mai raggiunti prima; la "tecnica" domina la natura - davanti a cui si è ritratta intimorita tutta l'umanità primitiva - e provvede puntualmente al benessere comune attingendo alle inesauribili provviste della terra⁷.

Ciononostante, una volta evinta questa consonanza, rimane che la distanza più palmare fra Klages e de Martino sia costituita dalle matrici culturali di base. Infatti, considerato che in Klages le stelle polari sono Nietzsche e Bachofen, si deve verificare la presenza di questi autori ne *La fine del mondo*. Al netto di questa valutazione, si realizza che la presenza di Nietzsche è quasi del tutto impalpabile e - quando anche si rileva - ha le sembianze di un riferimento occasionale, mentre di Bachofen non vi è traccia. La possibilità, poi, di confrontare de Martino e Jünger, al di là della generica considerazione della portata

Klages, *L'uomo e la terra*, a cura di Sandro Gorgone, Mimesis, Milano, p. 43.

⁷ Ludwig Klages, *L'uomo e la terra*, a cura di Sandro Gorgone, Mimesis, Milano, pp. 35-36.

epocale del fenomeno su larga scala della tecnica riconosciuta da entrambi, è indubbia l'originale e assai peculiare connotazione che questa assume nell'intellettuale e filosofo tedesco⁸, cui si deve aggiungere la suggestione della soluzione individualistica incarnata dalla figura sovvertitrice dell'anarca⁹, elemento che in de Martino cede il posto ad un discorso dal respiro più marcatamente comunitario.

Nel caso di Freud l'allusione lampante è alla sua opera risalente al 1929-30 e dal titolo eloquente, ovvero, *Il disagio della civiltà*, nel cui recinto psicoanalitico si ipotizza che sul lettino dello psicanalista non si sdrai una qualsiasi esistenza singola, bensì un'intera civiltà stretta nella morsa dilaniante della polarità fra eros e thanatos, cioè l'istinto creativo-propulsivo della vita e quello distruttivo-esplosivo della morte, con cui si alimenta la lettura di un futuro per l'umanità giocato sull'equilibrio precario di ineluttabilità confliggenti. Da ciò, scaturisce l'attenzione freudiana verso le dinamiche collettive esposte dai pericoli della distruzione e dell'autodistruzione in un momento della storia in cui le conquiste umane li rendono purtroppo praticabili:

A questo proposito forse proprio l'epoca attuale merita un interesse particolare. Gli uomini hanno ormai raggiunto un tale dominio delle forze della natura che, con il loro aiuto, potrebbero facilmente sterminarsi a vicenda fino all'ultimo uomo. Ne sono consapevoli, e da lì viene buona parte della loro attuale inquietitudine, della loro infelicità, del senso dell'angoscia. E ora c'è da aspettarsi che l'altra delle due "potenze celesti", l'eterno eros, faccia uno sforzo per

⁸ Crf. Ernest Jünger, *L'operaio, dominio e forma*, a cura di Quirino Principe, Guanda, Milano, 1991.

⁹ Crf. Ernst Jünger, *Trattato del ribelle*, Adelphi, Milano, 1990.

affermarsi nella lotta con il suo altrettanto immortale avversario. Ma chi può prevedere se avrà successo e quale sarà l'esito.”¹⁰

Allo stesso modo e sulla stessa frequenza di Freud, la disamina di de Martino sulla decadenza è attraversata dal pathos intenso di chi avverte l'incombenza di eventi cruciali, di snodi irreversibili della storia che mettono in gioco la necessità di perpetuare il mondo, ma nell'assunzione sofferta della tragica eventualità della sua deflagrazione. Tale è agli occhi dell'antropologo napoletano la cifra dell'epoca che si è aperta all'indomani della seconda guerra mondiale, al di là della sensibilità comune che anima lo scritto freudiano e *La fine del mondo* di de Martino, in cui riecheggiano assonanze evidenti:

Se dovessi individuare la nostra epoca nel suo carattere fondamentale, direi che essa vive come forse non è mai accaduto nella storia nella drammatica consapevolezza di questo deve e di questo può nell'alternativa che il mondo deve continuare ma che può finire, che la vita deve avere un senso ma che può anche perderlo per tutti e per sempre¹¹.

Ma, a parte l'enfasi sull'incameramento da parte dell'antropologo napoletano delle istanze psicopatologiche quali strumenti preziosi per le stesse analisi delle apocalissi culturali¹²

¹⁰ Sigmund Freud, *Il disagio della civiltà*, Feltrinelli, Milano, 2021, p. 241,

¹¹ Ernesto de Martino, *Il problema della fine del mondo*, cit. p.70.

¹² La rilevanza della prospettiva dell'apocalisse psicopatologica è testimoniata anche dalla constatazione che de Martino ponga esplicitamente in relazione tale orizzonte investigativo con quello delle apocalissi culturali nel celebre articolo su tale tematica risalente al 1964 e intitolato *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, dove si enfatizza la problematicità

(con cui comunque presenta delle evidenti difformità), è piuttosto percepibile che la distanza fra le due impostazioni sia costituita proprio dalla psicoanalisi quale strumento privilegiato di indagine per questo tipo di questioni, quando in realtà la visione demartiniana appare meno dottrinalmente incanalata e più suscettibile di letture trasversali¹³. Tuttavia, è certamente con Spengler e il suo famigerato quanto affascinante saggio sul declino del mondo occidentale che si impone uno sguardo comparativo più analitico, fosse anche solo per l'eco che ha sortito in tutta Europa.

Grazie all'operazione di accostamento delle due opere, tuttavia, non si può disconoscere la difformità di vedute che le impregna, dunque è questa la pista che contribuisce alla ponderazione delle aspettative di un'ipotesi di piena assimilazione della visione demartiniana a quella spengleriana. A riguardo, non è superfluo osservare che *Il tramonto dell'Occidente* è un'opera preceduta dal saggio intitolato *Eraclito* (1940) nel quale il logos eracliteo è interpretato come la legge del destino che regge il divenire del mondo¹⁴. Per il filosofo tedesco il cuore pulsante del pensiero di Eraclito è la perduranza eterna della legge del conflitto cosmico, della contesa che anima l'intero universo, un elemento caratterizzante che sembra riemergere ne *Il tramonto dell'Occidente* in una

dei rapporti fra questi due tipi di apocalisse, gli intrecci reciproci e le compenetrazioni senza tuttavia dimenticare le differenze esistenti.

¹³ Crf. G.Charuty, «Occorre ridiscendere agli inferi». *Follia e storia tra de Martino e Foucault* in «Aut-aut» n. 366, giugno 2015, pp.15-37; cfr. J.-F. Bett e E.Basso (a cura di) *Foucault à Münsterlingen. A l'origine de l'histoire de la folie*, editions de l'Ehess, Paris, 2015.

¹⁴ Crf. Oswald Spengler, *Eraclito*, a cura di Maurizio Guerri, Mimesis, Milano, 2003.

concezione della storia intesa come crisi, ancorata a sua volta su un'idea della vita nelle sembianze di un incessante, incontrollabile e impetuoso fluire. Incardinata sull'istituzione fondamentale dello iato fra natura e cultura¹⁵, dimensioni costitutivamente non commensurabili, poiché nella natura funge la necessità causale che si esplica nell'uniformità, nelle ripetizioni, nell'esprimibilità delle formule matematiche, nell'indagabilità secondo la logica meccanica, mentre nella storia vige una necessità organica che per funzionare si avvale dell'esperienza vissuta e di una penetrazione intuitiva, ovvero immediata, delle forme assunte dal divenire storico¹⁶, *Il tramonto dell'Occidente* oppone l'immodificabilità del corso organico delle culture al mito del progresso romantico e positivistico, la logica dell'*ante factum* a quella del *post-factum*,

¹⁵ «Anzitutto, è stata scoperta l'antitesi che, sola, permette di cogliere l'essenza della storia: l'antitesi fra storia e natura. Lo ripeto: l'uomo è elemento e rappresentante dell'universo non solo come membro della natura, ma anche della storia, di un *secondo cosmos* di ordine e contenuto diverso, trascurato da tutta la metafisica in favore del primo»: Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, a cura di Rita Calabrese Conte, Margherita Cottone, Furio Jesi, traduzione di Julius Evola, introduzione di Stefano Zecchi, Longanesi, Milano, 2008, p. 85.

¹⁶ «La causalità è qualcosa di razionalistico, di deterministico, di esprimibile, è il segno del nostro essere desto intellettuale. Destino è invece il nome per una certezza interna che non si può descrivere. La natura del causale la si può chiarire mediante un sistema di fisica o di critica del conoscere, mediante numeri, mediante l'analisi concettuale. L'idea di destino la si può invece comunicare solo come artista mediante una pittura, mediante una tragedia, mediante la musica. L'una cosa richiede una separazione quindi una distruzione, l'altra è in tutto e per tutto una creazione. Donde la relazione del destino con la vita, della causalità con la morte»: Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, cit., p.186.

provocando così una tale saldatura fra destino e cultura che nessuna mentalità consente agli uomini una possibilità di scelta sia per quanto riguarda i suoi sviluppi e le sue articolazioni interne, sia il suo ciclo vitale:

Così il destino ci appare come il modo proprio di essere del fenomenico primordiale, ove l'idea vivente del divenire si dispiega direttamente dinanzi all'osservatore. L'idea di destino domina, dunque, l'immagine complessiva della storia, mentre ogni causalità, che il modo d'essere degli oggetti e che riduce il mondo delle sensazioni a cose, proprietà e relazioni ben distinte e circoscritte, domina e compenetra, come forma dell'intelletto, la controparte, o alter ego della storia, il mondo quale natura¹⁷.

La vita di una cultura soggiace ad una necessità imm modificabile per cui anche i cimenti degli uomini di modificarne il corso appaiono destinati al naufragio, perché all'uomo non rimane altro che riconoscere l'ineluttabilità del destino, per cui è in questo perimetro concettuale che matura la convinzione che la cultura (*Kultur*) è il momento creativo-espansivo-vitale di una civiltà, mentre quella della civilizzazione (*Civilization*) coincide con la sua paralisi, quindi con la sua morte:

Così considerato il tramonto dell'occidente significa nulla di meno che il problema stesso della civilizzazione. Qui si presenta una delle questioni fondamentali di ogni storia superiore. Che cosa è la civilizzazione, intesa come conseguenza logica e organica, come compimento e sbocco di una data civiltà? [...]. La civilizzazione è l'inevitabile

¹⁷ Ivi, p.191.

destino di una civiltà. Le civiltà rappresentano una fine, sono il divenuto che succede al divenire, la morte che segue alla vita, la fissità che segue all'evoluzione [...]. Esse rappresentano un termine, irrevocabile ma sempre raggiunto secondo una necessità interna da qualsiasi civiltà¹⁸.

Di conseguenza, due appaiono gli elementi di evidente discrepanza con la prospettiva apocalittica demartiniana. In primo luogo, nonostante si possa accostare la dialettica di “cultura” e “civiltà” alla dinamica espansivo-contrattiva dell'ethos del trascendimento, rimane il fatto che mentre in Spengler si annuncia una sequenza anacastica di momenti storici, che accettano il destino imm modificabile del declino, in de Martino, al contrario, l'analisi apocalittica si sviluppa a partire dalla possibilità della fine del mondo e non della sua inevitabilità:

Per un verso il mondo, cioè, la società degli uomini attraversata da valori umani e operabile secondo questi valori, non *deve* finire...; per un altro verso il mondo *può* finire, e non tanto nel senso naturalistico di una catastrofe cosmica che può distruggere o rendere inabitabile il pianeta terra, ma proprio nel senso che l'umana civiltà può autoannientarsi, perdere il senso dei valori intersoggettivi della vita umana, e impiegare le stesse potenze del dominio tecnico della natura secondo una modalità che è priva di senso per eccellenza, cioè annientare la stessa possibilità della cultura¹⁹.

¹⁸ Ivi, p. 57.

¹⁹ Ernesto de Martino, *Il problema della fine del mondo* in E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p.70.

Con questo assunto demartiniano si para di fronte al lettore attento la potenza dell'impegno, quella riconosciuta all'iniziativa umana quale unica chiave per interpretare sia la necessità di perpetuare la vita sia di scongiurarne l'estinzione, in una fase epocale in cui questa sfida non è più procrastinabile a causa del tratto distintivo della fase epocale di sfondo agli eventi mondiali:

Se dovessi individuare la nostra epoca nel suo carattere fondamentale, direi che essa vive come forse non è mai accaduto nella storia nella drammatica consapevolezza di questo deve e di questo può: nell'alternativa che il mondo deve continuare ma che può finire, che la vita deve avere un senso ma che può anche perderlo per tutti e per sempre, e che l'uomo solo l'uomo, porta intera la responsabilità di questo deve e di questo può, non essendo garantito da nessun piano della storia universale operante indipendentemente dalle decisioni reali dell'uomo in società²⁰.

Al centro dell'attenzione deve essere collocata l'antitesi fra il relativismo culturale spengleriano e l'etnocentrismo critico demartiniano, poiché la convinzione di Spengler, in base al quale i valori sono relativi alle civiltà con le quali nascono, si sviluppa nel solco del relativismo culturale e storicistico: il dato in base al quale i valori sono relativi alle civiltà con le quali nascono, si sviluppano e infine muoiono proietta la visione di Spengler verso il relativismo culturale e storicistico, che è certamente una cifra teorica che distanzia in maniera esplicita *Il tramonto dell'occidente* da *La fine del mondo* di de Martino. Se, infatti, il filosofo della cultura tedesco rinuncia a determinare un punto zero a partire da cui dare avvio alla collocazione precisa

²⁰ Ibidem.

del grado di civiltà delle diverse culture mondiali - proprio perché egli ne sancisce l'incommensurabilità - in de Martino la prospettiva dell'etnocentrismo critico pone sempre l'Occidente in una posizione privilegiata rispetto alle altre culture mondiali.

Ne deriva, così, che alla visione demartiniana di una storia imperniata sul progresso e sulla linearità si contrappone quella spengleriana impostata sulla circolarità, poiché come gli organismi e le stagioni hanno un loro proprio ciclo vitale, allo stesso modo la morfologia delle culture umane ricalca tale ciclicità. Spengler mette in parallelo i percorsi storici, di costume, politici, religiosi, del diritto, dell'economia, dell'arte, della scienza, della lingua, della scrittura, della filosofia e della scienza, di otto civiltà ritenute superiori: babilonese, egizia, indiana, cinese, classica, araba, occidentale, infine quella dei Maya. Una coesistenza di gruppi umani, dove ogni civiltà resta una realtà monadica, poiché si tratta di pianeti che non incrociano le loro orbite, avvicinandosi affannosamente, sorgendo e scomparendo nello sconfinato oceano della storia universale in un ciclo di mille anni, al termine del quale sono sostituite da altre civiltà. Inoltre, mentre in Spengler si può parlare di un'ermeneutica del simbolico, quale prospettiva privilegiata per leggere una civiltà, la stessa cosa non si può certo far valere per *La fine del mondo* di de Martino. Infatti, per Spengler ogni cultura possiede un proprio mondo simbolico, una dimensione identificativa, un sentire comune, un grande mito e un radicamento tellurico proprio, una velleità di studioso che pretende di braccare l'intera anima delle differenti civiltà, di fissarne il nucleo strutturante con un colpo d'occhio onnisciente, in uno slancio ambizioso che non trova corrispondenza in de Martino che appare, invece, proteso a raccogliere pazientemente i singoli indizi del declino della civiltà, i singoli segni - ognuno

indagabile in una specifica area di competenza (dalla psicopatologia fino all'esame semiotico delle arti e della letteratura), orientato –cioè - più alla certosa e prudente ricostruzione di un puzzle che non alla sovrumana intuizione intellettuale nelle vesti di una fissazione simbolica definitiva.

Con altrettanto scrupolo si deve evincere – poi – l'insieme delle riflessioni che sia Spengler che de Martino riservano al fenomeno epocale della tecnica, soprattutto se si pensa a ciò che il filosofo tedesco nella sua opera etichetta come scienza di marca faustiana²¹, ovvero un progetto di dominio incontrollabile, che coincide con il massimo potenziale di distruttività, nonché come ultimo tratto della cultura occidentale prima della sua implosione, un quadro a tinte fosche che trova un riscontro abbastanza sorprendente nelle pagine de *La fine del mondo* dedicate al potere annichilente della tecnica, il terrificante giano bifronte che oltre a mostrare il volto titanico della bomba atomica, possiede anche quello altrettanto truce dell'olocausto perpetrato dai nazisti:

Non è improbabile che una così acuta coscienza culturale del finire del mondo nell'epoca moderna abbia tratto alimento anche dalla possibilità della guerra nucleare o dai terrificanti episodi di genocidio dei campi di morte nazisti. Ma già il fatto che abbiamo avuto bisogno dei 200.000 di Hiroshima o dei 6.000.000 di ebrei periti nei campi di sterminio ci indica

²¹ «...la tecnica faustiana [...] fin dai primissimi giorni del gotico irrompe con tutto il suo pathos della terza dimensione nella natura per dominarla. [...] La macchina è stata sentita come qualcosa di diabolico, e non a torto. Agli occhi del credente essa rappresenta la detronizzazione di Dio. Essa pone la causalità sacra nelle mani dell'uomo e questi la mette silenziosamente, irresistibilmente in moto con una specie di preveggenza onnisapientia»: Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, cit., pp. 1388-1392.

quanto profonde siano le radici della nostra crisi. Dovrebbe infatti bastare l'immagine di un solo volto umano che porta i segni della violenza e dell'offesa subita da un altro uomo, per porre in movimento, in chi guarda quel volto, la drammatica tensione del mondo che "può" ma non "deve" finire²².

Ma, al di là di una comune denuncia, persiste una divaricazione radicale, perché mentre in Spengler si sancisce in modo irrevocabile che «nella sua scesa e nel suo declino, in ognuna delle sue fasi e delle sue epoche interiormente necessarie, ogni civiltà ha una sua determinata durata che è sempre la stessa e che sempre ricorre con l'insistenza di un simbolo»,²³ per cui nessuna iniziativa umana per quanto energica può evitare una fine ineluttabile. Se ne deduce, quindi, che non si può parlare di un progresso razionale da realizzare, ma di una concezione anacastica da assecondare.

Di contro, il discorso demartiniano non solo pone l'enfasi sulla possibilità e non sull'ineluttabilità della fine del mondo, ma si arricchisce dell'auspicio di un'integrazione dell'ethos del trascendimento con i risultati più titanici del progresso, confidando, dunque, in una guida valoriale del processo gestionale della tecnica, denunciando la deriva del feticismo in cui essa può incorrere quando inficia, compromette e neutralizza la stessa possibilità di produrre cultura, con esiti che alludono non tanto appunto a Spengler quanto, piuttosto, ad un pensatore come Jonas e al suo principio di responsabilità²⁴:

²² Ernesto de Martino, *Il problema della fine del mondo*, in *La fine del mondo*, cit. p.71;

²³ Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, cit., p.179.

²⁴ Focalizzandosi sui cambiamenti indotti dalla tecnologia nel rapporto fra l'uomo e il mondo, Jonas mette in discussione l'impostazione antropocentrica dell'etica: «La natura come responsabilità umana è certamente una novità

Senza dubbio la scienza e la tecnica dell'occidente, nate da un ethos culturale particolare che è frutto di una lunga storia, costituiscono valori non soltanto universali, ma universalizzabili: tuttavia sono valori universalizzabili nella misura in cui non restano un al di là rispetto ai mondi umani che entrano con un ritmo crescente nel processo di occidentalizzazione, e nella misura in cui scienza e tecnica svolgano interamente l'ethos adeguato al tipo di umanesimo integrale e di integrale democrazia che certamente scienza e tecnica racchiudono almeno potenzialmente²⁵.

Inoltre, la conquista della consapevolezza del potenziale distruttivo della tecnoscienza nelle vesti truci del militarismo nucleare successivo alla seconda guerra mondiale è un terreno di discussione che de Martino condivide nobilmente con un maestro della filosofia dell'esistenza, quel Karl Jaspers che da scienziato ha avvertito di dedicare un'opera mirata ad additare i rischi connessi allo sviluppo della ricerca a briglie sciolte. *La bomba atomica e il destino dell'uomo* (1957) è, quindi, una meditazione che verte sulla presa d'atto dei nuovi scenari in cui la stessa speculazione filosofica deve avvertire la responsabilità di compiti inderogabili nell'arginare ciò che minaccia di non poter essere arginato:

Il pensiero del nostro tempo si orienta dappertutto al fare, anche dove non c'è più nulla da fare. Vuole trovare la salvezza attraverso un superamento tecnico della tecnica, quasi che l'agire dell'uomo da cui è richiesta la tecnica

sulla quale la teoria etica deve riflettere. Quale genere di obbligo è operante in essa?» Hans Jonas, *Il principio di responsabilità*, Einaudi, Torino, 1993, p. 10.

²⁵ Ernesto de Martino, *Il problema della fine del mondo*, cit., p.75.

potesse ancora esso stesso sottostare a una guida tecnica. [...]. L'uomo deve inserire scienza e tecnica in qualche cosa di più comprensivo. Solo al limite del nostro fare è il compito davvero serio del nostro pensiero. La nostra epoca deve imparare che non tutto è da fare²⁶.

Il momento sintonico fra de Martino e Jaspers - nella fattispecie - lo si percepisce proprio nell'urgenza pienamente manifestata dal filosofo tedesco di rovesciare l'angoscia dell'eventualità della distruzione dell'umanità in un nuovo ethos saldamente ancorato alla ragione umana, all'insegna di una sensibilità comunitaria capace di governare in termini di salvaguardia reale gli indiscutibili traguardi conoscitivi raggiunti, un ammonimento che, fra l'altro, ha scorto una sponda anche nei risvolti etici della biologia molecolare così come è stata esposta da Jaques Monod ne *Il caso e la necessità*, dove si accenna palesemente all'etica della conoscenza, reputata dall'epistemologo francese premio Nobel «la condizione di autenticità di qualsiasi discorso o di qualsiasi azione»²⁷.

Altrettanto gravida di temi problematici è anche la costellazione di pensieri demartiniani che puntellano l'intervento al secondo dei due convegni del luglio 1964. In questa circostanza de Martino affronta nello specifico la configurazione concettuale dell'etnocentrismo critico, nel quadro più ampio di osservazioni riferite ai movimenti profetici africani, auspicando – dunque - l'adozione di una prospettiva comparativa fra movimenti americani, oceanici e asiatici, indicando la «tradizione escatologica giudaico-cristiana, mediata

²⁶ Karl Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano, 1960, p.4.

²⁷ Jaques Monod, *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano, 2022, p. 171.

durante l'epoca coloniale dall'attività missionaria soprattutto delle sette e delle Chiese protestanti»²⁸ quale elemento che ha influenzato nella maniera più incisiva questi movimenti²⁹. L'interesse per questo scritto si coagula attorno alla prospettiva dell'etnocentrismo critico quale chiave essenziale per dissolvere le malattie idolatriche tipiche di certa cultura occidentale:

La verità ci sembra un'altra, e cioè che il ricercatore, in quanto cresciuto ed educato nel seno della civiltà occidentale può soltanto essere disposto a mettere deliberatamente in causa i corporativismi e i feticismi che può aver assorbito da questa educazione, e ciò può e deve fare secondo le linee di sviluppo di un etnocentrismo critico, aperto, che trae alimento dall'ethos del confronto della storia culturale dell'occidente con le altre sinora irrelate, divergenti e disperse, in vista...di un compito di unificazione molto umilmente umano e molto storicamente determinato³⁰.

²⁸ Ernesto de Martino, *Apocalisse del terzo millennio e apocalisse europea*, cit., p.77.

²⁹ Nel capitolo intitolato "Apocalisse e decolonizzazione" emergono una serie di questioni che vertono sui debiti intellettuali nei confronti di Vittorio Lanternari, autore di *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi* (1960). Oltre a richiamare in diversi luoghi della sua opera il contributo di Lanternari, spicca la posizione di de Martino in relazione alla questione se davvero tutti i movimenti profetici e millenaristi che annunciano una fine e un rinnovamento del mondo sono nati a contatto con i cristianesimi missionari, dei quali hanno adottato le nozioni di fine del mondo, di escaton e la particolare concezione di "carisma elettivo": Ernesto de Martino, *La fine del mondo*, cit., pp.314-318; cfr. Vittorio Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Feltrinelli, Milano, 1960.

³⁰ Ernesto de Martino, *Apocalisse del terzo millennio e apocalisse europea*, cit., p. 79.

In un contesto nel quale si riannodano temi afferenti alla denuncia dell' idolatria della tecnica, de Martino avanza, altresì, una critica serrata all'indirizzo delle filosofie della storia che si limitano a constatare il declino epocale, quando al contrario un atteggiamento pugnace consisterebbe nel dover auspicare una semiosi artistico-letteraria per decifrare o tentare di decifrare la crisi di civiltà, stabilendo che «attraverso le arti e la letteratura la tematica di un'apocalittica senza escaton si manifesta con tutta l'ampiezza di un fatto di costume, che chiede di essere analizzata». ³¹ Infine, De Martino, pur riconoscendo il contributo intellettuale di certe esperienze intellettuali votate alla disamina delle crisi - tipo quella di Emmanuel Mounier - promuove il superamento dei limiti angusti di una diagnostica culturale limitato al solo Occidente, nell'ottica di una ricerca comparativa delle diverse apocalissi culturali, conscio dell'utilità del documento psicopatologico in termini di analisi culturale ³², ma anche delle difficoltà in termini di concreta messa in pratica di una tale comparazione fra le diverse apocalissi culturali, a causa dell'eterogeneità che segna gli elementi culturali da confrontare, del rischio di diluire la specificità dei contributi etnografici, oltre che di perdere la chiarezza necessaria per regolare le dinamiche di dialogo interdisciplinare fra i saperi coinvolti ³³.

³¹Ivi, p.82.

³² E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 85.

³³ Ivi, p. 88

La promiscuità di de Martino: la revisione critica del marxismo nel discorso delle apocalissi e l'apertura ad altre istanze di pensiero

La fine del mondo è anche un piano discorsivo che sancisce un congedo dall'adesione al marxismo inteso come area culturale militante, per orientarsi verso suggestioni concettuali, bollate come un vituperato e retrivo ritorno al crocianesimo da parte di quanti si facevano interpreti di posizioni ufficiali in termini politico-ideologici. In un perimetro teorico che ha indotto de Martino a maturare alcuni motivi per interpretare i movimenti comunisti in chiave religiosa spiccano le critiche che l'antropologo napoletano ha indirizzato al marxismo circa la sua incapacità ad analizzare adeguatamente il fenomeno religioso, motivo per cui risulta rilevante la preferenza di de Martino per Heidegger e non per Gramsci³⁴.

La questione qui attenzionata è davvero stimolante sul piano degli spunti che sembra suggerire per tracciare un profilo intellegibile dell'etnologo napoletano. Sicché, se per un verso è accertato che fra il 1953 e il 1954 si rilevano significativi tratti emergenti del pensiero di de Martino in concomitanza con la sua iscrizione al P.C.I, con la conseguente presa di distanza dal folklore progressivo, nonché da certa mitologia della civiltà contadina, riconoscendo egli stesso di essere talora caduto nella trappola di questi presupposti; per un altro verso, è altrettanto significativa - all'indomani della pubblicazione postuma delle opere di Rocco Scotellaro - la posizione assunta dal noto intellettuale comunista Mario Alicata in un suo articolo del settembre 1954 intitolato *Il meridionalismo non si può fermare a*

³⁴ Giordana Charuthy, *Antropologia e marxismo*, in Ernesto de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 419.

Eboli, nel quale appunto «egli criticava la concezione autonomistica della civiltà contadina, il relativo irrazionalismo impolitico di questa visione, il rischio di un'esaltazione del primitivo, accusando lo stesso de Martino, fresco di tessera, di esserne stato troppo influenzato, con il risultato di una pericolosa fuoriuscita dal marxismo»³⁵.

Si tratta, non tanto di sottolineare criticamente le distanze maturate da de Martino nei confronti del marxismo, quanto di porre l'accento sulla qualità dell'interesse nutrito da de Martino per una filosofia apocalittica di destra. A proposito, si è dell'avviso che tale attrazione si debba interpretare non come tradimento ideologico-politico, né tanto meno come un'aderenza nei confronti di posizioni reazionarie. In altre parole, il fatto che de Martino abbia avvertito i limiti epistemologici del marxismo non ha comportato la sua adesione alle soluzioni proposte dalle apocalittiche di destra, bensì appare indicativo di un riconoscimento a queste ultime del merito di aver sollevato questioni non risolvibili nella formula del marxismo classico e non solo. Non a caso, infatti, la critica ha rimarcato la distanza fra de Martino e Althusser, quindi con l'antropologia marxista francese, ponendo l'accento sull'eterogeneità della formula antropologica francese centrata sul modo di produzione e il demartiniano «progetto comunitario dell'utilizzabile»³⁶.

Questa inquietudine dello studioso napoletano nei confronti anche dell'area culturale marxista, deve essere letta nell'ambito della particolare visione che egli ha maturato circa l'impegno costante a far dialogare le scienze dell'uomo e la filosofia nei

³⁵ Marco Gatto, *Dall'autonomia alla mediazione. Ernesto de Martino e Rocco Scotellaro nel solco di Antonio Gramsci*, in Aa.Vv. *De Martino e la letteratura. Fonti, confronti e prospettive*, Carocci, Roma, 2021, p. 94.

³⁶ Giordana Charuty, *Antropologia e marxismo*, cit., p. 420.

termini di un evitamento di opposti estremismi epistemologici, lontano quindi dalla velleità della teoretica di svolgere un ruolo di fondamento ultimo, ma anche dalle anguste visioni tese a relegare l'etnologia al ruolo di disciplina esclusivamente documentaria. Si tratta di un aspetto importante, se non addirittura fondamentale, per una precisazione generale della prospettiva di de Martino, sostenuta anche da prospettive ermeneutiche che indagano le modalità con le quali de Martino si è avvalso nel corso del suo cammino intellettuale della letteratura, quindi dei legami anche di amicizia con i principali scrittori italiani fra gli anni trenta e sessanta del novecento e che, pertanto, non mancano di osservare come in de Martino i pur eterogenei universi dell'idealismo, del marxismo, dell'esistenzialismo, fino alla psicoanalisi «[...]concorrano nella formazione di un mondo concettuale unitario, corroborato dalla pratica etnografica e, parallelamente, da una complessa e profonda meditazione sulla dialettica di storia e cultura con l'ordine vitale dell'umano»³⁷.

L'ipotesi del pensiero di de Martino nell'ottica della filosofia di Cassirer: l'ethos del trascendimento e la prospettiva delle forme simboliche

Un nodo cruciale - forse fra i più decisivi - è la necessità di mettere a fuoco la natura intima dell'ethos del trascendimento, per farne emergere la cifra inconfondibile. L'assunto per il quale la cultura la si deve intendere al pari di un'energia creatrice di valori - declinabile sempre in una pluralità di forme - suggerisce fra l'altro l'ipotesi che De Martino abbia incamerato il punto di

³⁷ Paolo Desogus, Riccardo Gasperina Geroni, Gian Luca Picconi, *Introduzione*, in Aa.Vv., *De Martino e la letteratura*, cit., p. 9.

vista inaugurato da Cassirer negli anni venti in virtù di una filosofia delle forme simboliche, per la quale il mondo semiotico non è un territorio immaginario, bensì un qualcosa che si stacca dalla realtà effettuale e concretamente oggettiva, rivendicando una sua autonomia e un suo dinamismo originario³⁸. Seguendo questa impostazione, passaggi salienti delle affinità con de Martino sono quelli enucleabili nello scritto emblematico di Cassirer intitolato *Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito*, il cui nucleo tematico fondamentale è stato, a sua volta, scandagliato nelle sue potenzialità euristiche circa l'indagine sull'emergenza della cultura³⁹. Il fulcro della speculazione di Cassirer è costituito,

³⁸ Cfr. Giordana Charuty, *Antropologia e filosofia*, in Ernesto de Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 478-479.

³⁹Jean Lassegue sostiene che il significativo contributo di Cassirer consiste nell'aver promosso la nozione di "forma simbolica" che rende possibile il concepimento del rapporto fra cultura e cognizione. Ciò si ammette perché la cognizione è assunta come dinamica interattiva nell'emergenza dei valori e non come attività statica, riducibile ad applicazioni di categorie ingessate. Cfr. J. Lassegue, *Note sur l'actualité de la notion de forme symbolique*, in «Methodus», *L'Esprit Mind/Geist*, n.2, pp.1-15, 2002. Allo stesso modo Jean Lassegue dimostra di farsi promotore dell'efficacia delle soluzioni epistemologiche di Cassirer così impregnate di antifeticismo antiscientista. Più specificatamente, Lassegue traccia alcune considerazioni sulla visione cassireriana del linguaggio, nelle quali spiccano i motivi di critica profonda alle teorie di stampo darwiniano e i tentativi di far coesistere la funzione scientificamente denotativa del linguaggio e quella più spiccatamente simbolica e mitica. Cfr. Jean Lassègue, *Formes symboliques et émergence de valeurs; pour une pour une cognition culturalisée* in «Revue d'Intelligence Artificielle», volume 19 – n°1-2/2005 pp. 45-55. Inoltre con l'intento dichiarato di scandagliare in maniera organica il concetto di "forma simbolica", Lassague-propone una lettura delle forme simboliche in base alla quale esse sono principi generatori transcategoriali, di cui linguaggio, mito e

quindi, non semplicemente sugli aspetti fattuali della storia dei miti, delle religioni, dell'arte e del linguaggio, bensì sull'impresa di afferrare in essi lo svilupparsi di una generale creatività formatrice dello spirito, ovvero la *Gestaltung*, ovvero quella precipua attività simbolizzante che permette la complessa mediazione fra l'uomo e il mondo. Per cui, in ultima analisi, l'interesse di Cassirer si concentra appunto sulle forme che innervano i fatti, sui valori spirituali che ne costituiscono le condizioni di possibilità, in base ad un programma speculativo dai connotati assai nitidi, perché esplicitamente ci si prefigge il perseguimento di una «sistematica generale delle forme simboliche»⁴⁰.

conoscenza scientifica sono alcune semplificazioni storico-epistemologiche. In quest'ottica ermeneutica, che mostra il ruolo giocato da Cassirer nell'attuale dibattito che oppone naturalizzazione della cultura e culturalizzazione della cognizione: «La nozione di forma simbolica non trova collocazione in queste divisioni serrate e troppo statiche. Al contrario, essa studia dinamicamente l'istituzione e l'evoluzione delle forme d'oggettivazione, le loro parentele, i loro divorzi e le forme di persistenza nel corso dei loro sviluppi storici. Inoltre, la forma simbolica rende giustizia alla nozione di cultura, facendo poggiare la dinamica che le è propria sulla variabilità e sui dispiegamenti costitutivi delle forme, concepite come schemi generatori dei modi dell'oggettivazione [...]. Il progetto di rinnovamento epistemologico che Cassirer propone, comporta una fedeltà al programma di ricerca kantiano sull'analisi delle condizioni di possibilità del sapere, e al contempo un'originalità, perché ne rimaneggia in profondità le modalità di realizzazione»: Jean Lassegue, *Dal Trascendentale al simbolico, l'epistemologia simbolica di Ernst Cassirer*, Mimesis, Milano, 2019, pp.13-14.

⁴⁰ Ernst Cassirer, *Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito* in Id., *La forma del concetto nel pensiero mitico*, a cura di Riccardo Lazzari, Mimesis, Milano, 2021, p. 109.

L'indagine sul concetto di forma simbolica verte sull'affermazione dell'espressività intesa come esplicazione di qualcosa di "spirituale" mediante "segni" e "immagini" sensibili. Ma ciò non esaurisce il proposito speculativo poiché «si tratta del problema se alla base di questa forma espressiva, in ogni varietà delle sue applicazioni possibili, vi sia un principio che la contraddistingua come un procedimento fondamentale, in sé compiuto e unitario»⁴¹. Si arguisce, così, che la "forma simbolica" sposta il focus sull'attività, su un lavoro energetico dello spirito «mediante il quale un contenuto significativo spirituale è collegato ad un concreto segno sensibile e intimamente annesso a tale segno».⁴² Cassirer nel proseguimento della sua trattazione scandaglia proprio questo punto cruciale della fecondità dello spirito. Il nucleo fondamentale è rappresentato non tanto dal possesso di un contenuto sensibile quanto il fatto che lo riesca a generare da se stesso. In altre parole, la coscienza non svolge solo un ruolo di detenzione di qualcosa di esperibile ma di contribuire a generarlo. Per cui:

È la forza di questa generazione che elabora il semplice contenuto della sensazione e della percezione in contenuto simbolico⁴³.

D'altra parte, all'osservazione sull'ipotesi di evidenziare l'intonazione cassireriana dell'ethos del trascendimento così come è stato concepito dall'antropologo napoletano nella sua particolare posizione etnoantropologica nei termini di attività vitale di produzione simbolica fa eco anche l'interesse

⁴¹ Ivi, p. 110.

⁴² Ivi, p. 111.

⁴³ Ivi, p. 113.

speculativo *sui generis* di Cassirer per la dimensione del simbolico, che lo conduce quasi naturalmente su un territorio d'indagine comune a quello di de Martino, nel quale lo stesso universo umano considerato nella sua interezza e nelle sue molteplici manifestazioni (scienza e diritto inclusi) non può assolutamente trascurare la sfera originaria del mito e della religione:

La coscienza teoretica, quella pratica e quella estetica, dell'arte, del diritto e della morale, le forme fondamentali della comunità e dello stato, tutto è originariamente legato alla coscienza mitico-religiosa⁴⁴.

Dunque, da un lato si conviene che Cassirer rimane un filosofo portatore di una speculazione che allude abbastanza chiaramente ad una filosofia di marca antropologica; dall'altro lato, de Martino ha battuto le strade dell'etnografia e dell'antropologia culturale con un piglio speculativo originale ma con il proposito ufficiale di rimanere nella sfera delle scienze umane, facendo intendere che la sua fosse un'etnografia di marca filosofica. Non solo, ma proprio questo strenuo tentativo di definire la cultura a partire dai suoi meccanismi di formazione di senso, questa sua premura di mettere a fuoco «le forme di valorizzazione che ereditiamo collettivamente e nelle quali siamo immersi», suggerendo l'adesione alla prospettiva di una genesi delle forme simboliche in un periodo in cui l'antropologia francese si sviluppa, al contrario, nel solco di una visione della funzione simbolica, sarebbe un'indicazione di rilievo per stabilire «probabilmente i limiti dello scenario

⁴⁴ Ernest Cassirer, *Linguaggio e mito, un contributo al problema dei nomi degli dei*, SE editore, Milano, 2006.

Afferrare il crepuscolo: annotazioni sulla visione apocalittica di de Martino e il pensiero della crisi

demartiniano di riconciliazione fra tradizione filosofica occidentale e l'«antropologia»⁴⁵.

Fra Huizinga e Toynbee: La fine del mondo e la ricerca storica a cavallo fra la prima e la seconda metà del XX secolo

L'accertamento della qualità della ricezione del pensiero spengleriano, nonché di quella galassia filosofica etichettabile come conservatrice e reazionaria da parte di de Martino suggerisce un'esplorazione ulteriore. Nella fattispecie, si è pensato di posizionare il progetto saggistico demartiniano de *La fine del mondo* in uno sviluppo di ricerche i cui termini apicali sono da un lato lo storico olandese Johan Huizinga, dall'altro lo storico inglese Arnold Toynbee, entrambi impegnati nel corso del loro operato intellettuale a scandagliare i fenomeni di implosione delle civiltà. Reputato una punta di diamante della storiografia del XX secolo, Huizinga ha svolto studi sul Medioevo e la storia moderna, lasciando contributi anche alla linguistica, all'estetica e ad altri ambiti del sapere umano.

Di religione mennonita, studioso della letteratura sanscrita, l'autore di *Homo Ludens* ha approfondito gli elementi estetici presenti nella storiografia e la condizione umana nei periodi di transizione, oltretutto le origini del suo popolo e della cultura olandese ed i legami tra la cultura, l'etica, la morale medioevale e quella del Quattrocento, tutte tematiche che vennero raccolte nell'opera *Autunno del Medioevo* (1919), cui sono seguite ricerche prevalentemente dedicate all'instaurazione delle dittature europee della prima metà del Novecento, focalizzandosi sulle tendenze storiografiche a lui contemporanee, quali la ricerca e l'esaltazione dei miti, oppure

⁴⁵ Giordana Charuty, *Antropologia e filosofia*, cit., p. 479.

sulla modifica del senso etico e morale a causa dell'ascesa dei nazionalismi. Assorbendo l'influsso di Georg Simmel, ha attribuito molta importanza, nell'analisi storica, sia ai movimenti spirituali e filosofici, sia agli elementi antropologici e psicologici, distinguendosi già dalle opere del periodo giovanile per la brillantezza e fluidità dello stile e l'acutezza e sensibilità dei contenuti, difendendo - durante l'occupazione tedesca dei Paesi Bassi, dal 1940 in poi - il valore della libertà soprattutto per la ricerca scientifica, fino all'arresto da parte dei tedeschi nel 1942 e fino alla fine della sua detenzione come prigioniero a De Steeg, (una località nei pressi di Arnhem) terminata con la morte, avvenuta il 1° febbraio 1945. Una testimonianza intellettuale - quella dello storico olandese - che merita di essere rapportata alla prospettiva apocalittica di de Martino e di cui è opportuna una mappa succinta delle questioni cruciali da lui scandagliate. Già nel 1942, Huizinga aveva contribuito alla riflessione sulla crisi della civiltà con l'opera *Autunno del Medioevo*, con la novità intellettuale dell'intuizione e della captazione del senso storico della storia riducendola, se necessario, alla comprensione degli avvenimenti, anche sotto il concetto generale dell'arte, aspetto che gli valse la critica di estetismo e di "moralismo estetizzante" da parte di Delio Cantimori. In questo saggio si prendono in considerazione due opere dello storico olandese, ovvero la più nota *La crisi della civiltà* (1937) e l'ultima *Lo scempio del mondo* (1943).

A questo punto, si tratta di appurare quanto de *La crisi della civiltà* (1935) sia suscettibile di accostamenti rilevanti con *La fine del mondo*, in un'ottica ermeneutica che non disdegna l'ipotesi di un assorbimento più o meno consapevole da parte di de Martino di temi, sensibilità, impostazioni di fondo, finanche alle soluzioni che lo storico olandese ha fissato nella sua opera

della metà degli anni Trenta. Già nel primo capitolo, dedicato alla sensazione del decadimento, Huizinga riconosce il merito della riflessione di Spengler quale scossa inquietante che ha contribuito alla smitizzazione dell'ideale cumulativo ininterrotto di conquiste:

Il tramonto dell'Occidente dello Spengler è stato in tutto il mondo un segnale di allarme. Questo non significa che tutti i lettori del famoso libro si sono convertiti alle sue vedute. Esso però li ha familiarizzati col pensiero della possibilità di un tramonto dell'odierna civiltà, mentre prima erano involti in un'indiscussa fede nel progresso⁴⁶.

Anche nel caso dello studioso olandese è d'obbligo precisare che non siamo di fronte all'assunzione integrale della prospettiva spengleriana, bensì del riconoscimento della portata dei problemi che la celebre opera dell'intellettuale tedesco è stata capace di suscitare. I toni, infatti, cambiano quando Huizinga prende in considerazione altre opere⁴⁷ dello stesso autore de *Il tramonto dell'Occidente*, nelle quali emerge un'idea esecrabile della guerra come esperienza che ha valore in sé, irrimediabilmente bollata come espressione degenerata della credenza più scriteriata, una divagazione fuorviante ed esiziale:

La persistente fiducia nell'utilità della guerra è, nel senso più letterale della parola, una superstizione, un avanzo di periodi di superata civiltà. Com'è possibile che un uomo come

⁴⁶Johan Huizinga, *La crisi della civiltà*, saggio introduttivo di Delio Cantimori, Einaudi, Torino, 1974, pp. 5-6.

⁴⁷*Anni della decisione* del 1933 è un saggio nel quale Spengler inquadra il declino del mondo europeo nel flusso degli spettri socio-economici che lo attraversano prima della seconda guerra mondiale. Oswald Spengler, *Anni della decisione*, a cura di Beniamino Tartarini, Clinamen, Firenze, 2010.

Oswald Spengler nei suoi *Anni della decisione* possa fantasticare attorno ad un simile pregiudizio! Che romantica illusione senza fondamento!⁴⁸

Nel solco di un'impostazione investigativa che deplora la tentazione di un improponibile ritorno al passato, nonché la seduzione di una nostalgica regressione ad un'idealizzata e antica purezza⁴⁹, Huizinga passa in rassegna l'urgenza di ripensare il progresso alla luce dell'irrompere della tecnica⁵⁰, nonché di salvaguardare la cultura continuando a crearla⁵¹, di condurre le analisi delle condizioni che permettono la cultura⁵², sempre convinto che il compito fondamentale consiste in una continua proiezione in avanti, di uno slancio progressivo pur nelle incognite inquietanti che possono insinuarsi:

...questo sappiamo con certezza: un ritorno all'antico in generale non può darsi. Vi è solo un avanzare, anche se talora ci coglie la vertigine davanti a profondità e lontananza sconosciute; anche quando l'immediato avvenire ci si spalanca davanti come un abisso circondato di nebbia⁵³.

Ancora più suggestiva in termini di raffronto appare la considerazione che lo studioso olandese compie circa un tratto fondamentale della cultura, ovvero che essa è sempre segnata da un orientamento, da una direzione che ne conferisce il senso, la ragione profonda, la pietra angolare:

⁴⁸ Johan Huizinga, *La crisi della civiltà*, cit., p.122.

⁴⁹ Ivi, p.10.

⁵⁰ Ivi, cit p.17.

⁵¹ «Noi conosciamo un'irrefragabile verità. Se vogliamo conservare la cultura dobbiamo continuare a creare cultura», ivi. p. 19.

⁵² Ivi, pp.20-28.

⁵³ Ivi, p. 11.

...ogni cultura presuppone il tendere verso una meta. Cultura vuol dire orientamento, e questo orientamento è sempre teso ad un ideale, il quale è più che l'ideale di un individuo: è un ideale di comunità⁵⁴.

Un passaggio in linea con il monito demartiniano degli scenari epocali delle minacce incombenti di una fine senza escaton o con toni ancora più incisivi di una «catabasi senza anabasi»⁵⁵ circa gli orizzonti di sviluppo in avanti della cultura. Ne *La crisi della civiltà* sembrano convergere le più devastanti tensioni culturali e politiche che hanno attraversato l'Europa degli anni trenta, sospesa fra l'incalzante iniziativa ideologica del nazismo tedesco e la crisi delle democrazie europee, entrambi fenomeni forieri della deflagrazione del secondo conflitto mondiale. Un serbatoio di preoccupazioni che ha alla base la piena consapevolezza dell'intrinseca problematicità del concetto di progresso e delle insidiose contraddittorietà che esso presenterebbe, nonostante la fascinazione esercitata dall'idea di un miglioramento continuo.⁵⁶

Questo è lo sfondo su cui si stagliano tutte le espressioni di decadimento della civiltà - con linguaggio demartiniano di impoverimento dell'ethos del trascendimento - evinte da Huizinga nel suo celebre saggio, con un'attenzione che va dalla constatazione del generale indebolimento del raziocinio, al fenomeno della mancanza di concentrazione, all'apocalisse

⁵⁴ Ivi, p. 22.

⁵⁵ Ernesto de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 358.

⁵⁶ «Non è affatto paradossale affermare che una civiltà, con un "progresso" realissimo e innegabile, potrebbe arrivare alla sua rovina. Progresso è cosa delicatissima e concetto ambiguo. Può essere che un po' più avanti, lungo la strada, sia rovinato un ponte o si sia scavato un abisso»: Johan Huizinga, *La crisi della civiltà*, cit., p. 31.

linguistica e del declino del pensiero in relazione al linguaggio, al tramonto dello spirito critico, alla dismissione dell'ideale intellettuale, alla decadenza delle norme morali, alla decadenza delle arti, fino alla crisi della lettura e della lentezza della comprensione. Ne *Lo scempio del mondo* (1943), poi, dopo aver ripercorso lo sviluppo filologico delle espressioni "cultura" e "civilizzazione" all'interno della mentalità tedesca e inglese⁵⁷, e dopo aver ribadito la problematicità di concetti quali "ascensione" e "discesa" della civiltà⁵⁸, Huizinga non manca di sondare le relazioni reciproche e antitetiche di natura storico-culturale fra Oriente e Occidente, sciorinando le trame di un discorso accostabile alla concezione demartiniana dell'etnocentrismo critico:

Le civiltà sono sempre proprie di determinati regni o Stati o popoli o, quando si pensino nel tempo, sono legate a determinate epoche storiche; un punto cardinale, una zona terrestre o un continente non hanno mai costituito la cornice di una data civiltà. Tuttavia è molto difficile staccarsi da questa contrapposizione concettuale di Oriente e Occidente. Essa si impone continuamente e, cosa strana, ci impressiona assai più che l'antitesi Nord e Sud⁵⁹.

⁵⁷ Ivi, pp. 9-24.

⁵⁸ Partendo dalla constatazione che l'ovvietà di questa coppia di concetti è garantita su un piano astratto e che, in realtà, al momento della loro verificabilità empirica tale evidenza si complica, Huizinga conclude che per la «comprensione del fenomeno culturale» è più razionalmente fondata un'impostazione meno manichea e più sfumata, per cui è più redditizia e feconda l'antitesi basata su "acquisti e perdite. Johan Huizinga, *Lo scempio del mondo*, Bruno Mondadori, Milano, 2004, p. 68.

⁵⁹ Ivi, p. 26.

Dello stesso tenore, poi, risultano le precisazioni che lo storico olandese effettua su cosa significhi il guadagno in termini di civiltà e di perdita della stessa in generale⁶⁰, in un discorso nel quale erompe il paradosso del progresso scientifico, ovvero le sue indubbie implicazioni autodistruttive⁶¹, oltre a riprendere il tema dei segni del declino della civiltà (già affrontato ne *La crisi della civiltà*) indentificati nell'indebolimento generale della facoltà di giudizio, nella decadenza del bisogno critico, nella rinuncia all'ideale della conoscenza, nonché nel tramonto delle norme morale⁶². Una congerie di temi cui si deve aggiungere l'analisi dell'antisemitismo europeo⁶³ e la premura per la compenetrazione fra le dinamiche collettive della civiltà e quelle individuali della personalità⁶⁴, tutti frangenti intellettuali sfocianti in una valutazione di carattere politico⁶⁵ e che non solo sembrano trovare una significativa e corrispondente ripresa nell'ottica apocalittica di de Martino, ma addirittura guadagnare una maggiore categorizzazione formale proprio nell'ethos del trascendimento.

Toynbee e de Martino

Con Arnold Joseph Toynbee siamo nell'ambito della storiografia inglese segnata dalla corrente britannica dello

⁶⁰ Ivi, pp. 69-72.

⁶¹ «La scienza col suo potente sviluppo e la sua sorella minore, la tecnologia, hanno avanzato dal secolo XIX in qua la pretesa di essere esse la civiltà. Purtroppo però l'esperienza insegna che le più alte forme di evoluzione scientifica possono abbinarsi alla peggiore barbarie»: ivi, p. 70.

⁶² Ibidem.

⁶³ Ivi, pp. 95-98.

⁶⁴ Ivi, pp. 160-162.

⁶⁵ Ivi, pp. 191-198.

storicismo diffusasi nella seconda metà dell'Ottocento. Anche Toynbee si è collegato a Oswald Spengler, prendendone polemicamente le distanze su vari punti fondamentali e formulando teorie e approcci alla storia che sono quelli della storia comparata. Più specificatamente, come Oswald Spengler sonda e postula la crescita e il declino delle civiltà, che mette al centro del suo interesse al posto delle nazioni e dei gruppi etnici, respingendone il determinismo dei cicli di crescita e declino come retti da una legge naturale. All'interno di una visione generale per la quale la definizione di civiltà si basa su criteri religiosi e culturali, anziché su divisioni in gruppi nazionali o etnici e per la quale la civiltà occidentale è un'unità che include le nazioni formatesi dalla caduta dell'Impero romano d'Occidente, come contrapposta alla civiltà ortodossa della Russia e dei Balcani, nonché distinta dalla civiltà greco-romana che la precede; Toynbee sostiene che la storia di una civiltà si presenta nei termini di sfide e risposte, per cui la sopravvivenza di una civiltà dipende per Toynbee dalla sua risposta ai mutamenti del contesto. Un ruolo fondamentale è riconosciuto alle élites, perché le civiltà si formano in risposta a una serie di sfide difficili, nelle quali appunto certe "minoranze creative" escogitano soluzioni che riorientano l'intera società. Le sfide e le risposte possono essere di natura fisica⁶⁶ (come la civiltà polinesiana, quella eschimese e quella nomade), oppure di natura sociale⁶⁷ (come Sparta).

Sicché, quando le civiltà rispondono alle sfide, esse si sviluppano, al contrario declinano quando i loro leader smettono di rispondere creativamente, sprofondando in una crisi profonda, approdando, così, alla conclusione che le civiltà sono soggette

⁶⁶ Arnold Toynbee, *Le civiltà nella storia*, Einaudi, Torino, 1950, pp.223-232

⁶⁷ Arnold Toynbee, *Le civiltà nella storia*, Einaudi, Torino, 1950, pp.240-244

ad autoeliminazione, a processi implosivi che ne sanciscono la fine, perché esse non sono meccanismi inalterabili e intangibili, bensì reti di relazioni sociali dove decisiva è la qualità delle decisioni assunte. Una volta fissati questi punti, si può tentare una comparazione fra de Martino e Toynbee in relazione ad aspetti specifici poiché ci sono singoli aspetti che meritano di essere evidenziati. In primo luogo anche lo storico inglese rifiuta il determinismo di Spengler, quindi la visione ciclica della storia, ma - elemento altrettanto importante - non «avalla in maniera acritica la moderna visione di un processo di sviluppo ininterrotto e interminabile»⁶⁸ così come è stata espressa dal progressismo illuminista e dall'ottimismo ottocentesco.

La dinamica della storia di Toynbee - scandita dal binomio cruciale sfida-risposta - funzionante all'interno di un'intera civiltà sembra riprendere in una chiave di più ampio respiro quella inconfondibile di de Martino caratterizzata dalla polarità crisi-riscatto, arricchendola di una distinzione fondamentale che innerva i primi sei volumi dei dodici complessivi dell'opera monumentale intitolata *A Study of History*, ovvero «nascita, sviluppo, crollo e disintegrazione»⁶⁹. In *Civiltà a paragone* si possono rinvenire alcuni aspetti specifici suscettibili di confronto con il pensiero di de Martino. Un primo punto interessante è proprio il giudizio che Toynbee esprime sulla celebre opera di Spengler, volta a evidenziare i limiti dell'impostazione del filosofo tedesco:

⁶⁸Luca G.Castellin, *Ascesa e declino delle civiltà, la teoria delle macrotrasformazioni politiche di A.J. Toynbee*, Vita e pensiero, Milano, 2010, p.169;

⁶⁹ Luca G. Castellin, *Ascesa e declino delle civiltà, la teoria delle macrotrasformazioni politiche di A.J. Toynbee*, cit., p. 170.

quando cercai nel libro di Spengler una risposta alla mia domanda sulle origini della civiltà vidi che vi era ancora del lavoro per me, perché su questo punto Spengler era, così mi sembrava, dogmatico e determinista nel modo più assoluto e meno convincente. Secondo lui le civiltà sorgevano, si sviluppavano, declinavano e andavano sommerse, con invariabile conformità a una successione di tempi stabiliti: e di questa legge egli non offriva alcuna spiegazione⁷⁰.

La polemica di Toynbee col determinismo di Spengler consiste nel rifiuto del suo carattere destinale, piuttosto aggredibile alla luce della necessità metodologica e argomentativa di spiegare ciò che in realtà ci si limita soltanto a presupporre. In altre parole, lo storico intende confidare nella possibilità di superare vittoriosamente le sfide di civiltà, convinto che non sia operante un destino ineluttabile bensì la costruttiva possibilità che la civiltà occidentale prenda coscienza dei suoi limiti per poter efficacemente rispondere ai colpi catastrofici che l'eventualità della storia può riservarle. Si delinea, così, una consonanza fra il rifiuto di questo determinismo spengleriano da parte dello storico inglese e il monito demartiniano della fine possibile - ma non inevitabile - del mondo.

A ciò si deve aggiungere un'altra osservazione, ovvero la constatazione di Toynbee per cui le civiltà muoiono o si suicidano a causa della loro incapacità a rispondere alle sfide lanciate loro dalla storia potrebbe trovare riscontro nell'inaridimento della spinta valorizzatrice in cui può incappare l'ethos del trascendimento al centro delle analisi di de Martino ne *La fine del mondo*. Le civiltà muoiono - per Toynbee -

⁷⁰ Arnold Toynbee, *Civiltà al paragone*, Bompiani, Milano, 1983, p. 15.

quando ristagnano, quando perdono di vitalità energetica, ovvero di quella capacità propulsiva che non è riducibile ad una semplice risposta reattiva ad una situazione di crisi, ma appunto di spingersi al di là delle situazioni di partenza in termini di creatività culturale. Così come appare conveniente sostenere che l'etnocentrismo critico concepito da Ernesto de Martino sia confrontabile con la prospettiva di Toynbee, anch'egli dell'avviso di uscire da un'ottica esclusivamente eurocentrica:

Uno è quello di studiare gli incontri fra le civiltà, incontri dei quali ho già menzionato quattro eminenti esempi. Tali incontri fra le civiltà sono storicamente chiarificatori, non soltanto perché mettono a fuoco contemporaneamente, sotto un unico obiettivo, un certo numero di civiltà, ma anche perché appunto da questi incontri fra civiltà sono nate le più alte religioni [...]. Un secondo modo di studiare la storia di tutte le civiltà conosciute come un complesso unico, è quello di fare uno studio comparato delle loro storie singole, considerandole come tanti esemplari di una specie particolare appartenente al genere società umana⁷¹.

Forte della convinzione che lo studio comparativo degli incontri fra le civiltà e delle loro relative conseguenze costituisce «una delle chiavi che aprono alla nostra comprensione la storia dell'umanità»⁷², Toynbee promuove il superamento di un'angusta visione etnocentrica quando fa precedere l'analisi del tramonto della supremazia europea (cui dedica un intero capitolo di *Civiltà a paragone*) dalla denuncia di un anacronistico eurocentrismo soggetto ad un fatale contrappasso:

⁷¹ Ivi, pp. 227-228.

⁷² Id., *Il mondo e l'Occidente*, Sellerio, Palermo, 1993, p. 9.

l'occidente continua ancora oggi a considerare la storia entro gli invecchiati e particolaristici limiti dai quali le altre società viventi sono state da ultimo costrette a uscire: se nessuna di queste si considera più il "centro del mondo", tale, invece, è ancora la presunzione dell'Occidente. Pure, presto o tardi, l'Occidente dovrà a sua volta subire quella rieducazione che alle altre civiltà è stata impartita dall'unificazione del mondo, appunto dagli occidentali effettuata⁷³.

L'esautoramento dell'inveterata convinzione che la civiltà occidentale possa vantare una superiorità indiscussa nel pensiero di Toynbee si affianca, poi, ad una relativizzazione del valore del progresso e della tecnica, ad un atteggiamento anche questo suscettibile di un accostamento con la denuncia demartiniana della degenerazione occasionata dall'idolatria della tecnica, dalla sua corruzione feticistica. Non solo il progresso tecnico, infatti, per lo storico inglese non è garanzia sufficiente per spiegare lo sviluppo della civiltà, pur riconoscendone la portata sulla storia umana, ma addirittura esso è solo una delle espressioni - quindi non la principale - «della capacità creativa degli esseri umani»⁷⁴. Ma, aspetto forse più interessante, è l'idea di Toynbee che la decadenza della tecnica non sia la causa, bensì l'effetto, il sintomo del crollo di una civiltà, un ulteriore indizio che la decadenza «non è di origine tecnica ma spirituale»⁷⁵. Una notazione - quest'ultima - che sembra suggerire l'urgenza già raccolta da de Martino di guidare il processo tecnico in termini di norma, di criterio, di riferimento valoriale, tutti fattori che

⁷³ Id., *Civiltà al paragone*, cit. pp. 118-119.

⁷⁴ Id., *Le civiltà nella storia*, cit., pp. 259-264.

⁷⁵ Ivi, pp. 336-340.

Afferrare il crepuscolo: annotazioni sulla visione apocalittica di de Martino e il pensiero della crisi

sono il frutto della capacità di creare cultura, in via definitiva, prerogative dell'ethos del trascendimento.

La fine del mondo: il valore dell'opera nel contesto in un'ipotesi di bilancio del pensiero di de Martino

Volgendo al termine di questa indagine, si pone l'accento sull'eventualità di avanzare una valutazione sull'operato complessivo di de Martino proprio alla luce della caratura intellettuale de *La fine del mondo*. Nel perseguire questo intendimento, che per onestà intellettuale non pretende di esaurirsi in poche righe, è opportuno dare uno sguardo ad alcune critiche di cui de Martino è stato bersaglio, per poi prendere in considerazione l'ipotesi qualitativamente opposta, ovvero quella di una sua vigorosa rivalutazione in virtù di alcuni spunti emergenti dalla sua concezione apocalittica. Si tratta, in altre parole, di imbastire una disamina di tipo dialettico, contrastivo, che si divincoli di pareri troppo frettolosamente concepiti sia in un senso detrattivo, che in uno eccessivamente celebrativo, certi della gravità incombente di problematiche ermeneutiche tutte da dipanare. Fra i pareri espressi sull'opera di de Martino quello dell'insigne storico e meridionalista Giuseppe Giarrizzo - riconosciuto specialista di cultura illuminista, nonché autore di incisivi saggi di storia contemporanea - certamente spicca per la severità che è destinata alle teorie dello studioso napoletano, pertanto è opportuno soffermarvisi.

Una prima notazione piuttosto caustica è quella che si dedica all'impostazione di fondo della ricerca demartiniana poiché ad esempio secondo lo storico siciliano nella dinamica scandita dei momenti di crisi e quelli di riscatto de Martino avrebbe presto abbandonato questa articolata indicazione dei 'momenti critici', cui avrebbe dedicato in ogni caso un'attenzione distratta, per

concentrarsi sul secondo momento, quello «tecnico della destorificazione che rende possibile la reintegrazione religiosa»⁷⁶. Al centro delle premure di Giuseppe Giarrizzo è proprio la visione globale che de Martino avrebbe colpevolmente concepito sul mezzogiorno italiano e sul suo tipico universo contadino:

La polemica che condussi con de Martino pochi anni dopo dalle pagine de «Lo spettatore italiano»,... muoveva da dissenso culturale e politico dalla sua interpretazione del sud e della «misericordia psicologica» di quei contadini e del folklore meridionale. I testi di questa schermaglia sono stati ripubblicati, io stesso provai nel 1980 a ricostruire il contesto culturale e storico-politico in cui lo scontro si svolse⁷⁷.

Al netto di un'analisi scrupolosa, agli occhi dello storico siciliano quella di de Martino è una sorta di drammatizzazione romanizzata, erroneamente votata a divagazioni fantasiose, impernata sull'irriducibilità di una crisi della civiltà occidentale da cui si tenterebbe di uscire attraverso un complicato scenario di «umanesimo etnografico»⁷⁸. Le vulnerabilità scientifiche imputabili all'autore di *Sud e magia* affondano le loro ragioni nella mancanza di rigore metodologico delle ricerche condotte sul campo per scandagliare il tarantismo e il pianto rituale, con esiti letterari, sommari e rapsodici che sarebbero funzionali a trarre «conforto per le sue singolari tesi sul Sud profondo e sulla sua capacità della tecnica rituale di ricomporre le angosce nel

⁷⁶ Giuseppe Giarrizzo, *Note su Ernesto de Martino (1908-1965)*, in «Archivio di storia della cultura», anno VIII, 1995, p. 169.

⁷⁷ Id., *Ernesto de Martino "pensatore religioso"*, in «Nuova antologia», n.2226, aprile-giugno 2003, Le Monnier, Firenze, p. 130.

⁷⁸ Ivi, p. 131.

mito, fondando su quel che resta del paganesimo meridionale un progetto attuale di religione laica»⁷⁹. In altre parole, secondo Giarrizzo il massimo riconoscimento che si potrebbe accordare a de Martino consiste nel prendere atto che la sua parossistica sopravvalutazione delle questioni attinenti al magismo «possono tuttavia essere importanti per l'influenza che hanno avuto sulla storiografia meridionalistica e, in particolare, per quanto attiene alla storia sociale del mezzogiorno moderno»⁸⁰.

Di contro, una meditazione sulla precarietà di tutte le costruzioni intellettuali troppo fiduciose nella capacità di padroneggiare la comprensione del corso degli eventi si presta ad essere la piattaforma concettuale su cui il pensiero di de Martino può riscattarsi anche agli occhi dei suoi più irriducibili detrattori. Sotto questo aspetto, il punto di partenza è un interrogativo che assuma l'eventualità dello scompaginamento degli scenari che appaiono precostituiti. Si impone, così, il peso del pensiero di de Martino espresso nella sua concezione apocalittica intesa nella sua globalità, la sua plausibilità, proprio nella salvaguardia di un problematicismo che non sfocia in forme di catastrofismo estetizzante, di apologia panegiristica, tipica di certa mentalità reazionaria. In questo senso, si coglie l'estensione del monito di quanti hanno messo in guardia proprio da suddetti pericoli, ovvero dalle derive reazionarie dedite all'idealizzazione del passato e al contempo di una paura irrazionale per un cupo avvenire, senza con questo cadere nell'eccesso di onnicomprensività:

Tutte le narrazioni di progresso, regresso e ciclicità presuppongono un meccanismo attraverso il quale si

⁷⁹ Ivi, p. 135.

⁸⁰ Id., *Limiti e validità delle tesi di Ernesto de Martino*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», n.11, gennaio-giugno 1977, p. 151.

verificano i cambiamenti storici. Possono essere le leggi naturali del cosmo, la volontà di Dio, lo sviluppo dialettico della mente umana o delle forze economiche. Una volta compreso tale meccanismo abbiamo la certezza di capire che cosa è successo davvero che cosa sta per succedere. E se invece tale meccanismo non esistesse? E se la storia fosse soggetta a eruzioni improvvise che nessuna scienza della tettonica temporale sarebbe mai in grado di spiegare? Sono queste le domande che sorgono di fronte ai cataclismi per i quali non sembra esserci un'adeguata razionalizzazione e nessun confronto sembra possibile⁸¹.

Il nodo principale è materiato delle fitte trame di un dibattito certo dell'esistenza di complessi fenomeni di ibridazione, di sconvolgimenti anche e non solo climatici, ma che implicano temi di riflessione su alcuni miti della modernità. Più specificatamente, densi ed incisivi appaiono i riferimenti a contributi scientifici non solo incardinati sulla messa in discussione dei grandi paradigmi storico-evolutivi, ma anche a quelli che hanno gettato una luce presenza della devianza sociale. Con una certa assertività, si conviene con Arjun Appadurai che «l'idea di un percorso lineare di tipo progressivo che riguarderebbe l'umanità intera, ma soprattutto la sua porzione europea e occidentale, che ha saputo accelerare i tempi, fa a pugni con l'apertura verso il futuro che, a dispetto delle previsioni ottimistiche, o distopiche, messianiche o rivoluzionarie, risulta piuttosto governato da un ethos dell'incertezza [...]»⁸². Grazie a questa adozione di complessità si coglie la ragione profonda della diffidenza nei confronti di certi

⁸¹Mark Lilla, *Il naufragio della ragione*, Marsilio, Venezia, 2019, p. 133.

⁸²Eugenio Imbriani, *Poco prima del futuro. La cultura fra ibridi e attese*, Progedit, Bari, 2021, p. 44.

trionfalistici modelli teorici che promettono la conquista futura di fantasmagorici lidi ancora non conquistati:

Il traettorismo funziona se è rivolto al passato meglio di quanto cerchi di volgersi a tempo a venire, sebbene il meccanismo cumulativo sembri rispondere a un modello produttivo ben chiaro. Un esempio di eccezionale quanto di incauto ottimismo è quello professato dallo storico Yuval Noah Harari le cui opere conoscono un grande successo⁸³.

Si delinea, così, una prospettiva di pensiero che si nutre - oltre che dello scetticismo (legittimo) nei confronti dei paradigmi di filosofia della storia di tipo progressivo e/o dogmaticamente evolutivi - anche della tesaurizzazione di una filosofia come quella di Vladimir Jankelevitch, il quale ricordava che per definizione il futuro è avvenire, cioè proiezione verso ciò che non è ancora accaduto e che come tale squarcia uno «spazio» dell'avventura, di ciò che implica un impegno serio, responsabile, ben diverso dall'avventurismo incauto⁸⁴. Ma a queste considerazioni se ne devono aggiungere altre che invitano ad un approccio multifocale. Una notazione stimolante, a proposito, è quella che esalta un contributo di rilievo che de Martino avrebbe suggerito nel campo dell'antropologia della letteratura. Partendo dalla constatazione che l'esistenza di un campo di intersezione fra letteratura e antropologia, in particolare fra antropologia strutturalista e lo strutturalismo letterario, testimoniato dalla collaborazione fra Claude Lévi-Strauss e Roman Jakobson, nonché dai contributi specifici di Italo Calvino o Vladimir Propp, è stato notato che la tangibilità del contributo demartiniano, in questo senso, si coglie nella sua

⁸³ Ivi, p. 42.

⁸⁴ Ivi, p. 41.

proposta etnoantropologica concentrata sullo smarrimento della presenza e sulle dinamiche destorificanti per ripristinarla. Dunque, nella constatazione generale che è ragguardevole il dato che accomuna l'analisi apocalittica demartiniana ad una nutrita schiera di studiosi che hanno posto l'accento sulla dimensione apocalittica delle arti e della letteratura, è doveroso rimarcare allora «come nelle opere letterarie venga ritualmente riprodotta la crisi e la reintegrazione della presenza umana nel mondo, che per secoli sono state il fondamento della cultura magica»⁸⁵.

Se da un lato è bene rievocare le critiche che l'opera di de Martino hanno suscitato nell'alveo dello stesso meridionalismo, è altrettanto importante far emergere che la peculiarità de *La fine del mondo* è quella di apparire al pari di un bacino di potenziali riflessioni sul presente e sul futuro delle vicende umane collettive, con alle spalle la metabolizzazione e la definitiva sublimazione concettuale della non-storia del meridione italiano così come l'antropologo napoletano l'ha impietosamente descritta nella sua trilogia meridionalistica, la cui denuncia dello smarrimento della presenza tipica di alcuni, particolari gruppi umani, assume un afflato universalistico ne *La fine del mondo*. Giunti a questo punto, la questione sembra essere quella di rovesciare l'immagine cristallizzata del mezzogiorno italiano, abbandonando la sterile invettiva contro i suoi ritardi sempiterni, ma reputando quell'inferno una sorta di osservatorio privilegiato per mettere a fuoco cause e fattori principali di rischio a cui tutto il pianeta può essere esposto.

⁸⁵ Renato Nisticò, *Apocalisse e presenza. L'apporto di Ernesto de Martino alla teoria antropologica della letteratura*, in Aa.Vv, *De Martino e la letteratura*, cit., p. 250.

Una chiave interpretativa che almeno idealmente segue le tracce di un filo rosso grazie al quale sarebbe possibile, ad esempio, connettere l'idea di Leonardo Sciascia della Sicilia come metafora del mondo⁸⁶ per afferrarne a pieno i destini, a quella sviluppata da de Martino dello smarrimento della presenza - così come si è configurata del sud italiano - quale allegoria valevole per inquadrare il pericolo della distruzione totale cui sono esposte tutte le altre aree del pianeta. Con buona pace dei suoi detrattori e non solo di quelli che ne hanno rigettato il modus operandi nei protocolli dell'etnografia, ma anche e soprattutto di quelli che si sono accodati alla «silenziosa damnatio memoriae...che seguì la morte di de Martino», è proprio *La fine del mondo* che sembra chiudere questo discorso, perché è diventata oggetto di «approfondite letture e discussioni, che non soltanto rivelano la complessità e l'ampiezza intellettuale dell'autore», ma che contribuiscono «a sottrarre lo stesso de Martino» dalle secche del «riduzionismo 'meridionalista'»⁸⁷ di cui è per lungo tempo rimasta prigioniera la sua opera. Probabilmente si deve ammettere che il banco di prova degli interpreti è il riconoscimento della natura prismatica del suo pensiero, perennemente sospeso fra interrogazione teorica e ricerca sul campo, teso ad esprimere un coriaceo ibridismo epistemologico nel quale si azzarda l'ipotesi di una fusione felice fra etnografia e filosofia⁸⁸. Si arguisce, quindi, il

⁸⁶ Leonardo Sciascia, *La Sicilia come metafora*, intervista di Marcelle Padovani, Mondadori, Milano, 1989.

⁸⁷ Antonio Maria Pusceddu, "Rileggere" *La fine del mondo*, in «Anuac», vol.10, n.2, dicembre, 2021, p. 52.

⁸⁸ Cfr. il dossier a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre, Carlo Severi, *Ernesto de Martino. Un intellectuel de transition*, contenu dans le numéro 26 de la revue «Gradhiva», 1999, pp. 50-107.

motivo principale per cui questa ricerca ha inteso gettare una luce chiarificatrice sui rapporti instaurabili fra de Martino e Spengler (e non solo) per appurare fino a che punto la prospettiva dell'umanesimo etnografico sia sovrapponibile al pensiero della crisi di marca tedesca elaborato a partire dall'autore de *Il tramonto dell'occidente*, giungendo alla convinzione ermeneutica che una maggiore affinità di impostazione e di pensiero la si può riscontrare in autori come Huizinga e Toynbee. Inoltre, la sedimentazione concettuale delle apocalissi culturali appare davvero come il correlato teorico di un'esistenza spesa titanicamente a storicizzare l'irrazionale, a raccogliere la sfida di conferire un senso a quel lato oscuro della dimensione umana che, per paura o pigrizia intellettuale, rimaneva quasi sempre relegato nell'esilio del territorio innominabile e indecifrabile della magia. Una vita intellettuale - quella di de Martino - che non poteva che estrometterlo dall'etichettatura approssimativa, dall'intruppamento ideologico, dall'appartenenza ai ranghi tranquillizzanti dell'accademia, dove gli stessi interessi parapsicologici sembrano ad un primo sguardo - piuttosto distratto - ricoprire un ruolo reputabile come una stramba curiosità intellettuale o come un obsoleto dovere d'ufficio dell'antropologo votato al primitivo, ma che in realtà denotano qualcosa di più, come alcuni contributi storiografici hanno fatto venire a galla con una certa dovizia di fonti documentarie⁸⁹.

⁸⁹ Ricostruendo il coinvolgimento di fondazioni straniere dedite allo studio della parapsicologia nel finanziamento delle spedizioni di Ernesto de Martino, Biancamaria Puma indica nella figura di Emilio Servadio uno studioso e collaboratore importante per l'antropologo napoletano per l'approfondimento di questioni metapsichiche: «Servadio e de Martino volevano studiare razionalmente l'irrazionale magico nelle credenze popolari

Per queste ragioni, al di fuori dalle insidie di una retorica inopportuna, si può concludere che le pagine di quell'intricato e affascinante laboratorio di idee intitolato *La fine del mondo*, schiudono un inopinabile terreno di approfondimento di tematiche ancora vive nelle menti di quanti sono affetti dal tarlo della diagnosi culturale delle civiltà e dalle controversie che si addensano in temi quali l'omologazione culturale, il primato di una civiltà sulle altre, la fascinazione perversa della supremazia della tecnoscienza unita alle ambizioni più bislacche del parossismo capitalistico⁹⁰.

Addirittura, in una situazione storica di aspre tensioni internazionali come quella inaugurata dal conflitto russo-ucraino, questo enigmatico libro rievoca inevitabilmente le asperità colossali di quel nodo di Gordio⁹¹ che è il sempiterno e travagliato rapporto fra Oriente e Occidente⁹², consci che il

lucane e le sue manifestazioni, ciascuno attraverso il suo personale angolo visuale e gli strumenti culturali che gli erano propri. Entrambi non si prefissarono di appurare la "realtà" dei poteri magici di un tale o di un talaltro maciaro ma di osservare, descrivere e interpretare il fenomeno». Biancamaria Puma, premessa a Emilio Servadio, *In viaggio con de Martino nella Lucania rurale tra magia e medicina popolare*, Alpes, Roma, 2019, p. 6.

⁹⁰ Cfr. Marcello Spagnulo, *Capitalismo stellare, come la nuova corsa allo spazio cambia la terra*, prefazione di Alessandro Aresu, Rubbettino, Catanzaro, 2022.

⁹¹ «I confini tra la concezione occidentale e quella orientale non devono essere considerati rigidi; hanno qualcosa di fluido. Ai loro margini si ha un continuo scambio di idee e di forme che attraversa le epoche. Le grandi questioni della storia chiariscono senza essere chiarite. Muovono senza essere mosse. Resistono come rocce nella tempesta»: Ernst Jünger, Carl Smith, *Il nodo di Gordio*, Adelphi, Milano, 2023, p. 48.

⁹² Per un avanzamento di una lettura di de Martino quale suggeritore di strategie di contatto costruttivo fra la civiltà occidentale e le altre da essa

compito che Ernesto de Martino ha lasciato all'umanità, ovvero il perseguimento dell'analisi delle apocalissi culturali in tutte le loro forme, deve essere sempre associato ad un'altra missione intellettuale: la fondazione di quell'umanesimo etnografico che rifugge certamente dal fatalismo spengleriano, proprio perché riconosce coraggiosamente all'uomo la capacità - quindi la concreta possibilità - di redimersi attraverso la propria laica iniziativa, lontano dalle suggestioni messianiche e soteriologiche, bensì saldamente ancorata alla continua e mai doma revisione di se stessi, in un dialogo mai sopito che interpella le identità ma anche le diversità⁹³ secondo la peculiare dinamica di ciò che è proprio e di ciò che è alieno⁹⁴, lontano – anche – dalla faciloneria delle assimilazioni acritiche.

differenti si può tematizzare l'assunzione delle difficoltà di questo dialogo, cfr. V. Petrarca, *La crisi del comprendere. Ernesto de Martino e la collana viola*, in «Società e Storia», vol 16, 1994.

⁹³ Cfr. A. Donise, *Ernesto de Martino fenomenologo dell'alterità*, in G. Cantillo, D. Conte, A. Donise, *Ernesto de Martino fra fondamento e "insecuritas"*, Liguori, Napoli, 2014., pp. 29-53.

⁹⁴ Cfr. E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 21.