

NOTTE SULL'EUROPA

Crisi del Novecento e crisi della civiltà

a cura di Chiara Cappiello e Antonio Catalano





Università degli Studi di Napoli Federico II
European Philosophical Studies

European Philosophical Studies

FedOA Press

Collana diretta da | Series directed by

Anna Donise, Rosalia Peluso, Anna Pia Ruoppo

Declaratoria | Description

«European Philosophical Studies» è una collana volta a definire l'idea di filosofia europea, partendo dal presupposto che questa idea si declina sempre come pluralità di filosofie.

La collana accoglie studi originali dedicati a temi, problemi, correnti, autori e autrici della tradizione filosofica europea. Propone inoltre edizioni e riedizioni di testi che possano concorrere a definire il concetto di filosofia europea, anche nella dialettica con le filosofie extra-europee.

I contributi sono accettati in italiano, inglese, francese, tedesco e spagnolo e sono sottoposti a una procedura di peer review anonima.

«European Philosophical Studies» is a series aimed at defining the idea of European philosophy, starting from the assumption that this idea is always declined as a plurality of philosophies.

The series welcomes original studies devoted to themes, problems, currents, authors of the European philosophical tradition. It also proposes editions and reissues of texts that may contribute to defining the concept of European philosophy, including in the dialectic with non-European philosophies.

Submissions are accepted in Italian, English, French, German and Spanish and are subject to an anonymous peer review process.

Comitato scientifico | Editorial Board

Stefania Achella (Università di Chieti G. D'Annunzio)

Babette Babich (Forthdam University)

Fiorella Battaglia (Università del Salento)

Jagna Brudzińska (Polish Academy of Sciences, Warsaw)

Daniela Calabrò (Università di Salerno)

Virgilio Cesarone (Università di Chieti G. D'Annunzio)

Evelin Cioflec (Lucian Blaga Universităt, Sibiu)

Ion Copoerou (Babes-Bolyai University of Cluj-Napoca)

Mario De Caro (Università di Roma Tre)

Jérôme Lebre (Université de Strasbourg)

Olivier Feron (Universidade de Évora)

Benedetta Giovanola (Università di Macerata)

Annette Hilt (Pädagogische Hochschule Karlsruhe)

Sophie Loidolt (Technische Universität Darmstadt)

Daniela Manca (Università di Pisa)

Roberto Mordacci (Università Vita-Salute San Raffaele)

Marcello Mustè (Università di Roma Sapienza)

Alice Pugliese (Università di Palermo)

Roberto Rubio (Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile)

Jaroslava Vydrová (Slovak Academy of Science)

Holger Zaborowski (Universität Erfurt)

Notte sull'Europa

Crisi del Novecento e crisi della civiltà

a cura di Chiara Capiello e Antonio Catalano

Federico II University Press



fedOA Press

Notte sull'Europa : crisi del Novecento e crisi della civiltà / a cura di Chiara Cappiello e Antonio Catalano. – Napoli : FedOAPress, 2025. – 226 p. ; 24 cm. – (European Philosophical Studies ; 2).

Accesso alla versione elettronica: <http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-391-2

DOI: 10.6093/978-88-6887-391-2

Iniziativa finanziata nell'ambito del Programma per il Finanziamento della Ricerca di Ateneo (FRA) 2022 dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, con il contributo della Compagnia di San Paolo. Progetto: "Tramonti e albe d'Europa. Una costellazione storico-filosofica_TRA-ALBE". Responsabile scientifico: Prof. Domenico Conte. Codice Unico di Progetto (CUP): E63C22002400005.

In copertina: Paul Klee, *Walpurgisnacht*, 1935.

© 2025 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche "Roberto Pettorino"
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>
Published in Italy
Prima edizione: novembre 2025

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

<i>Prefazione dei curatori</i>	9
Domenico Conte, <i>Inferi e superi: Ernesto De Martino e La fine del mondo</i>	15
Marcello Massenzio, <i>Crisi della presenza e crisi della civiltà</i>	35
Antonio Catalano, <i>Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche: alcune fonti bibliografiche di De Martino nella Fine del mondo</i>	47
Francesca Ferrara, <i>La scrittura della crisi. Ernesto De Martino e la letteratura</i>	71
Rosalia Peluso, <i>Benedetto Croce e la Valpurga d'Europa</i>	85
Chiara Cappiello, <i>Apocalissi estetiche. Crisi dell'Europa e crisi dell'arte</i>	105
Giuseppe Maccauro, <i>La grande malattia dell'Europa: Gustaw Herling e il problema del male tra filosofia e psicologia</i>	121
Bianca Carotenuto, <i>Thomas Mann e Adorno in dialogo sulla crisi: la collaborazione al Doctor Faustus</i>	137
Edoardo Massimilla, <i>In che senso ed entro quali limiti la "sociologia storica" di Max Weber può dirsi eurocentrica?</i>	157
Alfredo Galdi, <i>L'Europa fra crisi e continuità. Guerra, società e politica di potenza nell'opera di Friedrich Meinecke</i>	181
Bianca Melito, <i>¿Que pasa en el mundo? Prospettive su crisi e salvezza d'Europa a partire dalla «Revista de Occidente» e la Biblioteca de las Ideas del Siglo XX</i>	205
Abstract	221
Autori/Authors	225

*«Dev'essere notte là dove
brillano gli astri di Hitler».*

(Th. Mann a René Schickele, 31 ottobre 1935)

Prefazione

1.

«Saluto tutti i miei amici. Che dopo questa lunga notte possano vedere l'alba». Si legge così nel biglietto lasciato da Stefan Zweig nel febbraio del 1942, togliendosi la vita a Petrópolis, in Brasile. L'addio all'Europa si fa, per un umanista e un europeista come Zweig, gesto estremo e tragico. Già nel 1935 un altro grande scrittore di lingua tedesca, Thomas Mann, scriveva in una lettera delle tenebre discese sulla Germania e sull'Europa. Anche Mann era in esilio e di lì a poco dall'Europa (un'«Europa che fa paura», come si legge nei suoi diari) si sarebbe spostato in America, negli Stati Uniti.

A registrare la notte caduta sul cielo di Europa sono negli anni tra le due guerre tanti grandi osservatori del Novecento. Proprio in quella notte la riflessione filosofica e letteraria, storica ed etnologica tentò di tracciare mappe, di individuare segnali, di orientare l'esperienza collettiva della crisi.

Il volume *Notte sull'Europa. Crisi del Novecento e crisi della civiltà* nasce all'interno del progetto di ricerca *TRA-ALBE – Tramonti e albe d'Europa. Una costellazione storico-filosofica*, che in più anni di lavoro seminariale e di confronto interdisciplinare ha interrogato il destino dell'Europa tra le due guerre mondiali.

Tra il 1914 e il 1945 l'Europa vive le sue grandi catastrofi: due guerre mondiali, la crisi economica, l'affermazione dei regimi totalitari, l'olocausto. Un continente che aveva preteso di incarnare la razionalità universale e la promessa di progresso si scopre fragile, abitato da pulsioni distruttive e barbariche. Non sorprende che il dibattito internazionale si sia raccolto attorno al *Tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler (1918-1922): un'opera capace di concentrare consensi e rifiuti, diventata lo specchio e il prisma attraverso cui pensatori, scrittori e filosofi colsero la radicalità della crisi. Nello *Spengler-Streit* si delineano

i confini della nuova condizione europea: per un verso l'idea di un destino ineluttabile di decadenza, per l'altro la fiducia in una creatività storica ancora capace di rigenerazione.

In questa cornice si colloca la costellazione di autori che funge da nucleo del volume e del progetto: Benedetto Croce, Thomas Mann ed Ernesto De Martino. Tre figure che, con linguaggi e discipline differenti, si confrontarono direttamente con l'idea di crisi dell'Europa e con il fantasma della sua fine. Croce, interprete originale dello storicismo europeo, rifiutava le profezie di un declino necessario: non una legge naturale ma il fallimento di una responsabilità storica avrebbe potuto condurre l'Europa al tramonto. Mann, intellettuale "esule" e insieme coscienza critica del suo tempo, esplorava nei suoi romanzi le apocalissi della cultura borghese, trasformando la letteratura in uno specchio tragico delle catastrofi del secolo. De Martino, infine, etnologo e filosofo della crisi, articolava il tema della fine del mondo non solo come vicenda storica ma come possibilità antropologica ed esistenziale, inscritta nelle forme stesse dell'esperienza.

Non si tratta di tre voci isolate. Le relazioni che li legano sono fitte e significative. Croce dedica la sua *Storia d'Europa* (1932) proprio a Mann, riconoscendo nello scrittore tedesco una coscienza critica di portata epocale. Mann, dal canto suo, negli anni d'esilio dialoga con le riflessioni del filosofo napoletano, condividendo la convinzione che l'Europa non fosse condannata da un fato inesorabile, ma posta di fronte a una responsabilità storica ineludibile. Ernesto De Martino, attento lettore di Mann, costruisce l'intera sua riflessione in un confronto costante con Croce, del quale fu insieme erede e difficile "allievo", fino all'ultima grande opera, *La fine del mondo*, dove l'eco del maestro e la tensione critica verso di lui si intrecciano con le più alte suggestioni letterarie e filosofiche europee.

Così intrecciati da rapporti biografici e intellettuali, Croce, Mann e De Martino formano un triangolo speculativo che consente di illuminare in modo singolare le ombre della notte europea. Nei loro percorsi si riflettono tensioni comuni e divergenze feconde: lo storicismo e i suoi limiti, l'umanesimo e le sue metamorfosi, l'alterità come specchio critico dell'identità europea. È da questo incrocio di voci, di stili e di discipline che prende forma il disegno del volume, volto non solo a registrare una crisi ma a sondarne le possibilità di rigenerazione.

A partire da questa costellazione, i contributi raccolti nel libro si muovono attorno a tre grandi nodi tematici:

Europa e storicismo: il confronto tra Croce e Spengler, intrecciato alle riflessioni di Meinecke e Troeltsch, mette in gioco l'idea di una storia come creatività e libertà contrapposta a ogni determinismo. È il terreno in cui si misura la possibilità che l'Europa sia ancora capace di dare forma al proprio destino.

Europa e alterità: nelle pagine di De Martino, in Ortega y Gasset e nella riflessione etnologica, l'identità europea si compone nello specchio dell'«Altro». La crisi si manifesta anche come smarrimento nel confronto con civiltà diverse, che impongono la riconsiderazione del ruolo europeo nella storia globale.

Europa e umanesimo: la crisi del Novecento è anche crisi dell'umanesimo europeo. Mann, Adorno, Kerényi e altri autori aprono un dibattito che va dalle nostalgie per un umanesimo perduto fino all'elaborazione di nuove e inattese figure dell'umano, talvolta persino rovesciate in un "umanesimo notturno".

Il quadro entro cui si dispongono i saggi è segnato da un duplice movimento: da un lato, il crollo delle certezze che avevano sorretto l'idea di una civiltà europea egemone, vocata a guidare la storia universale; dall'altro, l'emergere di nuove domande su ciò che di quell'eredità tramontata possa ancora restare o rinascere.

2.

Il volume si apre con alcune letture dedicate a Ernesto De Martino. Domenico Conte riprende la riflessione demartiniana sulla *Fine del mondo*, distinguendo tra apocalissi «con escaton» – quelle reintegratrici e strutturate – e apocalissi «senza escaton», tipiche di una temperie psicopatologica e culturale propria dell'Occidente borghese. La nuova edizione dei materiali postumi dell'etnologo napoletano rende più organico il rapporto tra crisi culturale, follia e arte moderna, ponendo in rilievo l'idea di un «ethos del trascendimento» come tensione fondamentale verso la valorizzazione della vita e la resistenza alla disgregazione. Conte sottolinea altresì l'eredità di Croce, che De Martino rielabora criticamente per interrogare la tenuta dell'umano lungo il tempo storico.

Sempre per De Martino, osserva nel suo contributo Marcello Massenzio, la religione non è mera credenza ma risposta culturale alla fragilità della presenza umana: l'esserci rischia costantemente di «non esserci», di perdere sé e il mondo. Le tecniche mitico-rituali mediavano le crisi individuali e collettive, garantendo continuità all'esserci e traducendo l'angoscia storica in prassi operative. Nell'opera

postuma demartiniana, la crisi investe l'intera storia occidentale, manifestandosi anche nella letteratura e nell'arte contemporanea come spaesamento esistenziale, mentre la memoria culturale diventa ancora fondamentale per preservare la capacità di agire, assicurando continuità alla civiltà e vitalità alla presenza umana.

Antonio Catalano percorre alcune fonti minori ma significative della *Fine del mondo* per mostrare come De Martino costruisca una vera e propria «costellazione di autori della crisi» (Mounier, Altheim, Grassi, Le Van Baumer, Inge, Storch, Wetzel e altri). Catalano mette a fuoco l'analogia demartiniana tra apocalisse individuale e collettiva: i vissuti schizofrenici di «fine del mondo» fungono da simbolo del nesso tra collasso della psiche individuale e disfacimento della civiltà occidentale, offrendo così una chiave originale per leggere la *Stimmung* apocalittica del Novecento.

Ancora sulla grande incompiuta demartiniana si focalizza in ultimo il saggio di Francesca Ferrara, teso a ricostruire il ruolo svolto dalla letteratura per comprendere il fenomeno della crisi. Concentrandosi in particolare sulle pagine dedicate a *La Nausée* di Sartre e alla *Recherche* di Proust, Ferrara analizza l'interesse di De Martino per l'arte da due prospettive: da un lato, la letteratura è un luogo privilegiato per osservare lo stato di salute di una civiltà. Dall'altra parte l'analisi della letteratura di un'epoca permette di verificare quanto questo strumento culturale sia ancora in grado di rappresentare una tecnica e una risorsa culturale.

Con il saggio di Rosalia Peluso sulla *Valpurga d'Europa*, il lettore si sposta da De Martino a Croce, per concentrarsi sul rapporto nodale che lega il filosofo napoletano a Goethe. Peluso riflette sul simbolismo faustiano delle *Notti di Valpurga*, in cui viene individuata l'immagine di una malattia spirituale europea. A partire da essa Croce indica nella poesia – nella sua forza redentrice – una possibile cura, capace di risvegliare quella «religione della libertà» che costituisce il cuore della sua *Storia d'Europa*.

Muovendo dalle diagnosi formulate da Croce e da Spengler negli anni intorno alla Prima Guerra Mondiale, il contributo di Chiara Cappiello esamina il nesso tra la crisi dell'Europa e la crisi dell'arte. Attraverso il confronto tra Croce e Spengler, questo legame viene messo in relazione con un terzo nucleo teorico, dato dalla crisi della figura umana e dell'umanesimo.

Giuseppe Maccauro si concentra su di un altro grande osservatore della crisi dell'Europa legato a Croce, Gustaw Herling. Nel racconto postumo *Il viandante del cimitero*, partendo dalla vicenda del capitano serbo Zdravko Malić, coinvolto

negli eccidi di Srebrenica, lo scrittore “polacco-napoletano” indaga il Male sia in termini storico-politici sia filosofico-psicologici. Malić diventa metafora della «Grande malattia dell’Europa», cioè del declino morale e spirituale del continente, dove la violenza, la crudeltà e l’odio si intrecciano con le strutture culturali e politiche europee.

Il saggio di Bianca Carotenuto, incentrato sulla collaborazione fra Thomas Mann e Theodor W. Adorno nella genesi del grande romanzo apocalittico, il *Doctor Faustus*, ci riporta in Germania. Carotenuto evidenzia come il filosofo e musicologo abbia fornito allo scrittore non soltanto indicazioni tecnico-musicali bensì strumenti critici e concettuali fondamentali per rappresentare la crisi dello spirito europeo.

Dagli intrecci tra filosofia e letteratura, con il contributo di Edoardo Massimilla la riflessione sul problema Europa si sposta su di un terreno diverso, quello della sociologia storica, con particolare attenzione a Max Weber. Soffermendosi nello specifico su di un testo weberiano risalente al 1910, Massimilla si chiede in che senso ed entro quali limiti si possa affermare che le indagini sociologiche di Weber siano caratterizzate da un pregiudizio eurocentrico, come ritengono diverse correnti del pensiero sociologico post-coloniale e de-coloniale.

Segue il lavoro di Alfredo Galdi, dedicato al pensiero storico-politico di Friedrich Meinecke. In *L’idea di ragion di Stato nella storia moderna* (1924), lo storico tedesco descrive le relazioni internazionali come un fragile equilibrio tra interessi nazionali e un patrimonio culturale condiviso, che la Grande Guerra e le trasformazioni della modernità – dal nazionalismo al militarismo, fino al capitalismo – finiscono per incrinare, aprendo a una nuova stagione di crisi europea.

Chiude il volume il saggio di Bianca Melito, che analizza l’attività editoriale e giornalistica di un importante lettore spagnolo di Spengler, José Ortega y Gasset. Sottolineando il ruolo fondamentale della «Revista de Occidente» (1923) e della *Biblioteca de las Ideas del Siglo XX*, Melito segue la traiettoria giornalistica di Ortega – dai primi articoli su «El Faro de Vigo» ed «El Imparcial» fino alla fondazione delle proprie riviste – e mostra come queste esperienze siano state il laboratorio formativo della sua riflessione filosofica, sociologica e politica.

Pur nella pluralità degli approcci, i saggi presentati compongono un mosaico unitario. Il cui tessuto non pretende di offrire una sola risposta alle domande sulla «notte» europea, per restituire piuttosto la polifonia delle diagnosi e la complessità di una crisi che fu politica, storica, culturale e anzitutto spirituale.

Chiara Cappiello, Antonio Catalano

Il volume si propone così come una cartografia critica – non consolatoria né rassicurante – di questioni irrisolte e attualissime: registra il tramonto e insieme si muove alla ricerca dei segni di un possibile nuovo inizio.

Chiara Cappiello e Antonio Catalano

* * *

I curatori desiderano esprimere la propria gratitudine al Responsabile scientifico del progetto, Prof. Domenico Conte, sotto la cui guida si sono mosse le ricerche da cui è nato questo libro.

Un ringraziamento particolare va alle Direttrici di collana, le Prof.sse Anna Donise, Rosalia Peluso, Anna Pia Ruoppo, per aver accolto il lavoro.

Domenico Conte

Inferi e superi:
Ernesto De Martino e La fine del mondo

1.

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

2.

Il riferimento alla *Verwandlung* kafkiana chiude suggestivamente il saggio di Ernesto De Martino su *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche* (1964), che assume un rilievo particolare, nell'itinerario dell'etnologo napoletano, essendo l'unico scritto pubblicato in vita (la morte prematura sarebbe giunta di lì a pochissimo, già l'anno successivo, nel 1965) che renda ampiamente conto dell'impianto della grande opera a cui De Martino stava già lavorando intensamente da alcuni anni e che non sarebbe riuscito a concludere. Questo saggio si legge oggi comodamente in appendice alla nuova edizione della *Fine del mondo*, il vasto *Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* offerto in veste profondamente rivista dai curatori Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio dopo un lungo, attento e appassionato lavoro¹.

Quali sono gli elementi che distinguono la nuova edizione della *Fine del*

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

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

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

Nel complesso, gli obiettivi indicati da Marcello Massenzio nell'importante *Premessa* che inaugura il volume, e cioè quelli di snellirlo (la nuova edizione, pur sempre di 600 fitte pagine, è tuttavia di circa 120 pagine più "leggera" di quella del 1977) e renderlo più agevolmente leggibile, appaiono soddisfacentemente raggiunti. Anche se ciò dipende in non piccola parte da un'importante scelta dei Curatori che vale la pena di discutere brevemente. Ci si riferisce alla decisione di inserire nel volume, che risulta sostanzialmente dall'assemblaggio di centinaia di schede di lavoro, «soltanto i brani annotati» (p. X) da De Martino, e non le numerose schede consistenti in semplici *excerpta* dalle opere lette, pubblicate invece, con non poche ridondanze, nell'edizione Gallini. Semplici *excerpta*, dunque, ma

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

questione tuttavia non semplice, perché nel trascogliere i brani e nel copiarli ci stanno già tante cose, a partire da talune predilezioni e “tentazioni” demartiniane che, evidenti nella scelta dei brani, spesso fortemente drammatici e suggestivi (si pensa qui ad esempio a quelli di carattere psicopatologico), appaiono ormai attutite e in qualche modo disciplinate nei brani commentati dall’Autore, che, essendo più direttamente preliminari alla pubblicazione, evidenziano in primo piano elementi controversistici esplicitanti però anche una sottile funzione autocensoria. E le autocensure e gli autodisciplinamenti non furono infrequenti in un autore come De Martino, che ebbe sempre un rapporto complesso con se stesso e col suo io “diviso”.

3.

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

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

Assai legata al clima culturale degli anni in cui apparve la prima edizione della *Fine del mondo* e, forse, persino già in ritardo rispetto a quella temperie, è la lunghissima *Introduzione* (circa 100 pagine) della curatrice Clara Gallini³. La si rilegge oggi quasi con un senso di sorpresa, chiedendosi: possibile? Possibile, cioè, che un’allieva diretta di Ernesto De Martino, rimasta, dopo varie vicissitudini, unica superstite di un gruppo di curatori previsto in origine ben più ampio, abbia potuto collocare un’opera come *La fine del mondo* nella luce in cui ella

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

effettivamente la collocò? E cioè come una sorta di tradimento di De Martino verso se stesso e i suoi lettori, un tradimento perpetrato abbandonando le ricerche etnografiche di stampo meridionalistico e cedendo per converso alle malsane suggestioni dell'esistenzialismo, della fenomenologia, della psicopatologia, della letteratura del disagio e della crisi? Possibile, sì, possibile.

Nella *Fine del mondo* – questo il succo delle argomentazioni di Gallini – vi sarebbe «un altro De Martino»: non più l'«etnologo progressista» delle opere meridionalistiche, bensì il «filosofo della crisi»⁴. Con questa crisi De Martino «gioca»⁵. Nel lavorare all'opera non conclusa, «il nostro inquietante personaggio» (l'ex allieva poi succeduta al maestro nell'insegnamento cagliaritano lo definisce proprio così)⁶ si affiderebbe a «suggestioni esistenzialistiche e fenomenologiche»⁷, recuperando le «antiche fedeltà husserliane e soprattutto heideggeriane»⁸, il che determinerebbe l'«esito anacronistico della sua costruzione teorica»⁹. Nella *Fine del Mondo* – continua Gallini – De Martino «parla di apocalissi ed assume come interlocutori validi filosofi esistenzialisti e letterati del disagio»¹⁰. A questa sorta di peccato originale si dovrebbe il fatto che le sue proposte risultino «abnormi»¹¹ e «stravaganti»¹². «Credo che un buon numero di lettori di *La fine del mondo* rimarrà deluso nelle sue aspettative, quando si accorgerà di non trovare in tutte queste pur fitte pagine il suo De Martino, quello che è stato riscoperto in questi ultimi anni dalle nuove generazioni: il De Martino meridionalista, che analizza e denuncia le dinamiche di egemonia e subalternità culturale»¹³. Resteranno quindi delusi «i giovani ammiratori di *Sud e magia*»; non resteranno però delusi i «filosofi lettori del *Mondo magico*»¹⁴. «Almeno alla nostra sensibilità politica – che in questi anni di molteplici lotte anticapitaliste ha maturato strumenti di analisi

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

⁵ *Ibid.*

⁶ Ivi, p. LI.

⁷ Ivi, p. XLIX.

⁸ Ivi, p. LII.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Ivi, p. XLII.

¹¹ Ivi, p. LXXIII.

¹² Ivi, p. LIII.

¹³ Ivi, p. LXXVII.

¹⁴ Ivi, p. LXXVIII.

alquanto più corretti – le note a *La fine del mondo* potranno anche sembrare una sorta di grande passo indietro rispetto all'impostazione, decisamente più di classe, delle precedenti opere meridionalistiche di De Martino. Passo indietro, sorta di grande ritorno a *Il mondo magico*¹⁵.

Dopo venticinque anni, nel 2002, arrivava però, sempre presso Einaudi, una significativa ristampa della *Fine del mondo*, invariata nel testo demartiniano, ma con una rilevante novità negli apparati. La lunghissima introduzione del '77 veniva infatti eliminata e sostituita da una molto più agile, a doppia firma (Clara Gallini e Marcello Massenzio) e con indicazione delle parti autonomamente scritte dai due prefatori¹⁶. Tono e argomentazioni della nuova introduzione del 2002 sono ormai completamente mutati: l'orizzonte non è più critico, ma ampiamente elogiativo dell'opera. Chi conosce l'introduzione del 1977 non può non restare stupito, e anche un tantino sconcertato, dal fatto che, nelle parti scritte da Clara Gallini nel 2002, non si faccia il benché minimo riferimento né all'introduzione criticissima del 1977 né ai motivi della sua eliminazione. Ciò che il lettore apprende dalla Gallini è che «la presente ristampa rimette in circolazione un testo quasi introvabile, più che mai desiderato e atteso in un momento come quello attuale»¹⁷.

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

¹⁵ Ivi, p. LXXXVI.

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

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

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

Massenzio osserva «la caduta di paradigmi interpretativi obsoleti»¹⁹, parlando ormai della *Fine del mondo* come di un'opera che, per quanto *in fieri*, «merita di essere annoverata tra i classici del pensiero europeo contemporaneo»²⁰.

4.

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

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

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

²⁰ Ivi, p. IX.

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

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

È soprattutto la sfera dell'arte, largamente intesa, che serve a De Martino per addentrarsi nei territori dell'apocalisse senza *escaton*, territori che stanno a loro volta pericolosamente ai confini, se non già dentro, la collegata sfera della psicopatologia, con relative *patografie* (Jaspers). Sartre, filosofo ma anche letterato e drammaturgo, indaga nella *Nausea*, attraverso la figura di Roquentin, la precarietà di un mondo dove la rovina delle strutture esterne si collega al flettersi dell'energia mentale del protagonista, risucchiato a poco a poco nei meandri della follia. La «malattia degli oggetti» di Moravia, gli oggetti che si deformano perdendo le loro reali caratteristiche di semanticità e significatività, si rivela come «noia», ovvero come la depressione del protagonista. Nella *Morte a Venezia* di Thomas Mann l'esistenza di Gustav von Aschenbach, artista completamente votato alla ricerca della forma e del suo nitore, è solo esteriormente irreprensibile, perché la pulsione omoerotica per il bellissimo adolescente Tazio rivela la spinta irrefrenabile verso l'evasione dalla forma e dal valore, favorita dal contagio epidemico: «che cosa potevano

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

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

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

²² Ivi, p. 377.

²³ Ivi, p. 410.

²⁴ Ivi, p. 411.

²⁵ Ivi, p. 372.

²⁶ Ivi, p. 374.

²⁷ Ivi, p. 375.

²⁸ Ivi, p. 579.

²⁹ Ivi, pp. 496 s.

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

Il brano citato è importante per la compresenza di due motivi fondamentali, che De Martino rintraccia in Proust, ma che il lettore di De Martino rintraccia ovunque in De Martino stesso. Il primo è la «tessera d'ingresso» nella *storicità* del mondo; un mondo che, proprio per il fatto di essere *storico*, getta le proprie radici in una dimensione che è più profonda della storicità evenemenziale (la grande storia fatta di date e di nomi). È la sfera della «domesticità» e dell'«ovvietà», come De Martino non si stanca di ripetere, la regione di ciò che è caldo e familiare, le patrie culturali e l'«appaesamento» di contro alla *Geworfenheit*, ciò che è *heimlich* in contrapposizione a *unheimlich*³¹.

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

³⁰ Ivi, p. 502.

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

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

Per capire il mondo degli alienati mentali, De Martino si volge agli psichiatri e agli psicologi, a partire dal primo Jaspers, quello dell'*Allgemeine Psychopathologie*, che ha studiato i *Weltuntergangserlebnisse*, i «deliri da fine del mondo», su cui De Martino si sofferma anche perché gli appaiono come degli importanti punti di congiunzione fra sfera privata e pubblica, fra singole creature umane spezzate da «vissuti» di fine del mondo e un'intera civiltà, quella borghese d'Occidente, sempre più ossessionata dal sentimento della fine e del finire, del decadere e dell'affondare: *untergehen*.

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

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

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

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

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

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

La difesa che, non più sul piano isolazionistico della psicopatologia, e nemmeno su quello del mondo magico impegnato nella lotta per la «presenza», bensì su quello della *religione*, si ripropone, secondo De Martino, attraverso gli apparati mitico-rituali, anch'essi abbondantemente studiati nei materiali del libro postumo. La funzione della religione come apparato mitico-rituale è *tecnica*: essa aiuta a superare le «sporgenze» della storicità, con i suoi pericoli. La storia quindi «sporge», e questa *sporgenza*, che va interpretata come ostacolo e pericolo, va aggirata e oltrepassata mediante la religione in quanto tecnica adatta al processo di «destorificazione» (un concetto centrale nel De Martino della maturità)³⁴. Que-

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

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

sto invita però lo studioso a riflettere sulla singolarità del fatto che uno “storici-sta” come De Martino arrivi a pensare la possibilità della *storia* solo in funzione della *destorificazione*. Ovvero subordinando il cammino della storia proprio al funzionamento delle tecniche che sarebbero istituzionalmente deputate al suo arresto. Né ciò basta, perché le tecniche mitico-rituali sono sempre considerate dall’etnologo napoletano come «pia fraus» e «maschere», cioè come sostanzialmente inautentiche. Senza queste difese, però, ossia senza destorificazione, l’uomo sarebbe troppo nudo e inerme al cospetto dell’imprevedibilità e dei rischi della storia e non ne reggerebbe le tensioni.

Dentro questo complesso scenario ciò che colpisce maggiormente è proprio, come già accennato, il tentativo demartiniano di fissare il collegamento fra le apocalissi psicopatologiche e l’apocalisse culturale d’Occidente (l’unica senza *escaton*): da un lato i pazzi (la terminologia è demartiniana), dall’altro una civiltà – la nostra – che impazzisce. È del massimo interesse che in questo tentativo di collegamento De Martino attribuisca un valore decisivo all’arte moderna e avanguardistica, considerata come l’anello di giunzione fra crisi dell’Occidente e malattia mentale. Come guida in questo tragitto l’etnologo napoletano adotta – potrà per certi aspetti sorprendere – il Sedlmayr della «perdita del centro». «L’impulso verso ciò che è incosciente e primordiale» – si legge nel *Verlust der Mitte*, attentamente studiato da De Martino – «promuove la massima fioritura della psicologia dell’inconscio, degli studi sui primitivi, sulla preistoria dell’uomo, della vita e della terra, producendo grandi scoperte»³⁵. «Per le medesime ragioni» – continua Sedlmayr – «si tende all’arte dei primitivi, dei pazzi, degli ignoranti, cioè verso sfere nelle quali l’essenza dell’uomo, divenuta estranea e problematica, si trasfigura nel preumano e nel preterumano»³⁶. E Paul Klee, ripreso da Sedlmayr, scriveva che «il nostro cuore pulsante ci spinge verso il basso, sempre più in basso, verso il fondo originario»³⁷. È un tuffo nel «pozzo del passato», nel

Id., *La storia velata. Crisi e riscatto della presenza*, a cura di M. Massenzio, Einaudi, Milano 2025.

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

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

³⁷ Ivi, p. 255. Come si è accennato, nella nuova edizione della *Fine del mondo* la parte su Sedlmayr risulta fortemente ridotta (pp. 367-369) a fronte della maggiore estensione a essa attribuita

«sotterraneo», nel «giù», una vera e propria *Höllenfahrt*, una «discesa agli inferi», per riprendere un'espressione spesso utilizzata anche da De Martino, e in contesti di particolare importanza (ci torneremo fra un momento).

Per quanto inquietante e «perturbante», questo è tuttavia l'aspetto nobile della questione. L'esibizione e l'ostentazione della primitività, della follia, dell'ignoranza stanno – a voler seguire Sedlmayr, come De Martino lo seguì – in alte produzioni artistiche. Ma v'è anche l'altra faccia della medaglia, che ha un aspetto molto meno nobile. È ciò che avviene quando la regressività viene massificata. Si tratta di dinamiche sempre più evidenti oggi, nel mondo odierno, all'incirca sessant'anni dopo le ricerche demartiniane sulla fine del mondo. Sono i processi di infantilizzazione e di imbecillimento collettivo che circolano capillarmente dentro la nostra società globalizzata e massificata, diffondendosi come *epidemia*. Basta accendere la televisione per averne talune prove schiaccianti, a partire dall'imposizione di un atroce regime pubblicitario, dalla volgarità delle trasmissioni, dalla violenza verbale portata sistematicamente sul limite dell'insulto e oltre, dal protagonismo e dall'esibizionismo senza freni, canalizzati anche attraverso la pratica obbrobriosa e ipocrita dell'*outing*. Sono anche questi segnali «demartiniani», da fine del mondo.

5.

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

nell'edizione 1977. Sul rapporto fra De Martino e Sedlmayr va vista la monografia di Chiara Cappiello, *«Perdita del centro». Arte e Novecento in Benedetto Croce*, con una Prefazione di D. Conte, Liguori, Napoli 2019, in particolare la parte conclusiva intitolata *«Perdita del centro» Croce, Sedlmayr, De Martino* (pp. 188-222), i cui risultati sono anticipati in Id., *Perdita del centro: De Martino e Sedlmayr*, in «Archivio di storia della cultura», XXVII (2014), pp. 271-295.

La polemica del Croce contro il morboso, contro la disgregazione della vita “spirituale”, contro il crollo dell’ethos che sostiene l’esistenza umana fu continua in tutta la sua opera: decadentismo, attivismo, esistenzialismo furono il bersaglio della sua critica proprio perché, in un modo o nell’altro, testimoniavano di ciò in varia guisa. La sua “filosofia dello spirito” è in fondo un progetto di vita umana armonica, sana, equilibrata, in cui predominano i temi della chiarezza, della serenità, della tenace fedeltà a ciò che “vale”. Ma ora, dopo di lui, occorre ridiscendere agli inferi, non certo per farne la nostra dimora, ma per comprendere meglio di quanto a lui non fu possibile i rischi e le tentazioni che minacciano l’umano e per rendere più efficace quel progetto di “vita sana” che gli stette tanto a cuore³⁸.

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

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

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

³⁹ Ivi, pp. 421 s. Il riferimento demartiniano agli inferi sta evidenziato nel titolo del saggio di

Non deve essere facile discendere agli inferi. De Martino se ne riserva tuttavia la possibilità, come una sorta di doloroso e nello stesso tempo eccezionale privilegio. Anche qui una «tessera d'ingresso», molto esclusiva, il cui possesso egli sottolinea con enfasi e orgoglio. E l'interprete pensa a tante cose, a partire dal vaso di Pandora delle malattie di cui De Martino soffrì, fisiche e psichiche, da lui messe in rapporto con la propria storia culturale e con la crisi della cultura e della società in cui egli visse, il tutto a formare l'*humus* adatto per il *fiorire* «di uomini atipici, che violano tutte le norme», fra i quali De Martino non esitava a inserire sé stesso: «io credo di essere uno di questi uomini»⁴⁰. *Les fleurs du mal...*

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

Il Croce osservava che l'inquietudine per una fine che si verrebbe preparando della civiltà o della civiltà europea, dopo aver già dato segno di sé nel primo dopoguerra ora, nel secondo, si è convertita in un «sentimento largamente diffuso». E segnalava che, «in questa forma e in questa estensione» era sentimento «nuovo nei secoli della storia europea», perché l'apocalittica medievale era avvivata dalla speranza cristiana, e le età successive, l'Umanesimo e il Rinascimento, l'Illuminismo, l'età liberale ebbero ciascu-

G. Charuty, «Occorre ridiscendere agli inferi». *Follia e storia in De Martino e Foucault*, in «aut aut», 366 (2015), pp. 15-37.

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

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

na la confidente certezza nella vita della cultura; «ma ora – dice Croce – gli animi sono pervasi dalla tristezza, le menti dalla previsione del peggio, e l'impeto fidente, che il buon lavoro richiede, manca»⁴².

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

Non v'è però solo il «giù», perché c'è anche l'«oltre». E l'«oltre» vale addirittura più del «giù», nella prospettiva del De Martino della *Fine del mondo*. Il proble-

⁴² *Ibid.*

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

⁴⁴ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 423 ss., dove De Martino rimanda a B. Croce, *Filosofia e storiografia* (1949), adesso a cura di S. Maschietti, Bibliopolis, Napoli 2005. Nella sezione su cui De Martino si sofferma si legge anche il contributo su *Il ricorso ai «competenti» nelle crisi storiche*, culminante in un delizioso ricordo di Croce dal tono sottilmente ironico: «Mi sta nel ricordo un mio incontro, nei giorni dell'agosto del '14, quando si scatenò inattesa la prima grande guerra, con un collega senatore, che era un insigne chimico e aveva dolcissimi occhi azzurri, il quale, smarrito, atterrito, indignato per quel che vedeva accadere, mi disse: – Ma a guerra terminata sarà necessario che un congresso mondiale di scienziati prenda la direzione del mondo e impedisca che si cada più mai in siffatte dolorosissime follie!» (p. 315). Spero di non abusare della pazienza del lettore ricordando che queste parole e la loro ironia nei confronti dei «competenti» che ambiscono a sostituire i politici (e coi politici talvolta ben lieti di affidare deleghe ai competenti) mi sono tornate continuamente alla mente in epoca pandemica. Ho discusso i saggi crociani sulle «previsioni pessimistiche» nel mio *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, Il Mulino, Bologna 2005, dove, in un paragrafo su *Storia e preistoria*, si leggono anche alcune osservazioni sul rapporto fra De Martino e Croce (pp. 132 ss.).

ma diventa allora quello dell'«ethos del trascendimento», categoria centralissima, e quasi ossessivamente tale, nell'ultimo De Martino. È interessante notare come uno dei punti di partenza della riflessione che porta De Martino a teorizzare l'«ethos del trascendimento» stia proprio nel suo ricco confronto critico con Croce e, in questo caso, nella polemica verso il concetto crociano di «vitalità»:

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

Il quadro concettuale è chiaro, ed è anche chiaro, per chi conosce Croce, quanto questo quadro sia debitore dell'impianto crociano, pur nella polemica contro la crociana «vitalità». Nel brano citato non compare tuttavia materialmente l'espressione «ethos del trascendimento». Manca però solo l'espressione, perché il nocciolo di ciò che De Martino intende con «ethos del trascendimento» è molto evidente. L'espressione – lo si è già accennato – percorre fittamente la *Fine del mondo*. Una delle sue manifestazioni più pregnanti sta in pagine riunite proprio sotto la titolatura *Occorre partire dall'ethos del trascendimento*. In questo caso l'autore con cui ci si confronta non è però più Croce bensì Janet e, di qui, Bergson:

Questa tensione, questo psichismo che oltrepassa l'organico, questo movimento che dalla vitalità va all'umanità, questa forza che può venir meno (*la force et la faiblesse psychologiques* di Janet) non è *la vita*, *l'élan vital*, come parrebbe dedursi da alcuni passi dell'autore (tra il fisico e il morale c'è la vita, ecc.), ma l'ethos del trascendimento, il

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

compito primordiale e inderivabile che appunto fa passare dall'ordine della vitalità a quello dell'umanità cioè della valorizzazione intersoggettiva della vita. La vita come tale è incapace di prender distanza da se stessa oltrepassandosi nella cultura: l'energia oltrepassante che fonda l'umanità è quindi in un *élan moral* primordiale, senza la quale la stessa base vitale, i singoli corpi in quanto corpi, non potrebbero sussistere indenni come singoli corpi umani. La caduta di questo slancio – quali che siano gli eventi somatici ereditari o acquisiti che possono entrare nel condizionamento quando si consideri tale caduta in una prospettiva medico-operativa – è quella patologia della libertà di cui parla Ey, cioè il recedere della potenza del trascendimento su tutto il fronte del valorizzabile, la catastrofe dello slancio valorizzatore⁴⁶.

Verrebbe da chiedere: ma questo benedetto «ethos del trascendimento» *da dove viene?* De Martino risponderebbe senza dubbio opponendo l'illegittimità e forse anche l'ingenuità di una domanda di questo tipo, poiché l'ethos del trascendimento è per definizione – lo abbiamo, del resto, appena visto – «primordiale e inderivabile». Ed è per questo che nel libro postumo si incontra anche la definizione di «ethos *trascendentale* del trascendimento», kantiana e apriorica (*aprioristica?*). Il che salverebbe l'impianto dal pericolo della «storicizzazione delle categorie», l'aspra accusa lanciata da Croce al De Martino del *Mondo magico* e da De Martino alla fine sostanzialmente accettata, anche se al prezzo di una difficile abiura. Ma chi avesse posto l'illecita domanda potrebbe restare non soddisfatto dall'assertività della risposta e dal suo carattere dogmatico.

Resta da osservare che l'ethos del trascendimento non opera nel *vuoto*, ma nel *pieno* della storia. Il che riporta allo *storicismo* di De Martino. Lo si è già accennato: nella *Fine del mondo* questo storicismo si dilata; dal piano della storia in quanto evenemenzialità storica, in cui la storia «sporge» e deve essere smussata e fatta «rientrare» attraverso l'operatività degli apparati mitico-rituali, esso trascorre al piano collegato ma non identico della «domesticità» del mondo, del suo «appaesamento», della *Heimlichkeit* contrapposta alla *Unheimlichkeit* e alla *Geworfenheit* che De Martino ascrive all'esistenzialismo per lui «negativo» di Heidegger e di Jaspers. Il tema della «domesticità» del mondo è assolutamente ubiquitario⁴⁷: quasi

⁴⁶ Ivi, p. 183.

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

da ogni pagina del libro postumo emerge l'esigenza fortemente sentita di inserire l'operato del singolo nella «multanime» (il termine è ricorrente) attività umana, in una corrente comunitaria dove le ansie e le paure delle singole creature umane, esasperate dall'esistenzialismo e dalla sensibilità esistenzialistica, trovino rifugio e ristoro, in fin dei conti salvezza.

6.

E tuttavia la *fine del mondo* rimane... Essa rimane nel senso che il libro postumo di De Martino è davvero pervasivamente percorso dell'idea della *fine*, dal suo sentimento, dalla sua immagine, con tutto quanto vi gira intorno. Certo, non solo la fine, perché alla fine si accompagnano le apocalissi, che non sono necessariamente nientificazione perché hanno un *escaton*, una "promessa", che mobilita e dinamicizza il tempo. Ma vi sono anche le apocalissi senza *escaton*, bloccate. Ed è a queste, come sappiamo, che De Martino rivolge la massima attenzione, perché è da queste che egli è massimamente attratto. C'è dentro il suo animo una linea, come una tensione e un gusto, che va in questa direzione. Chi non comprende questo non ha compreso De Martino.

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

L'epoca moderna – così scrive De Martino pensando al suo mondo – appare caratterizzata da una «acuta coscienza culturale del finire del mondo»⁴⁸. Non possiamo dire così anche noi, oggi, pensando al nostro mondo? Non è anche la *nostra* epoca, l'epoca contemporanea, a essere caratterizzata dal senso acuto

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

della fine di *un* mondo, se non *del* mondo? La sovrappopolazione, lo sfruttamento indiscriminato del pianeta, la sostenibilità o insostenibilità dello sviluppo, i cambiamenti climatici e la crisi ecologica, le migrazioni, la pandemia con i suoi incubi: tutti questi fenomeni epocali mettono l'uomo del XXI secolo, l'uomo di un'epoca ancora senza nome, dinanzi a sfide *schianti*, dalle quali risulta un senso di oppressione. Il mondo globalizzato e massificato toglie il respiro. Bastano le meraviglie della scienza e della tecnica, accecanti come lampi, per ridare fiato? Ragionando su problemi non dissimili Karl Jaspers ha parlato una volta di «ristrettezza del mondo», *Weltenge*. Un mondo che ai nostri progenitori dovette apparire sconfinato sembra oggi piccolo, ristretto, e non esclusivamente in senso geografico. La *Weltenge* prelude forse alla *Weltende*, la demartiniana «fine del mondo»? O dagli equilibri precari del mondo contemporaneo sortirà la *Weltwende*, la «svolta del mondo»? «Equipaggiamento per il futuro»...

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

Marcello Massenzio

Crisi della presenza e crisi della civiltà

1. *Angoscia della storia e destorificazione*

«Nei suoi dèmoni e nei suoi dèi, come nei suoi comportamenti rituali, l'umanità narra allo storico la vicenda della sua crisi esistenziale, delle sue tecniche protettive, della sua reintegrazione nella società e nella storia».

(Ernesto De Martino, *frammento di uno scritto inedito*)

Il mio primo intento è d'illustrare e, contestualmente, sottoporre a verifica critica i risultati delle indagini volte a proiettare un fascio di luce sulla funzione e sulla portata del fenomeno religioso, oggetto peculiare della riflessione teorica di Ernesto De Martino: in questa prospettiva ho assunto come punto di riferimento il recente volume intitolato *La storia velata*¹. I saggi e i testi demartiniani, editi e inediti, sono stati da me raccolti e tra loro intrecciati in modo da far emergere da essi un sistema di pensiero intimamente coeso: essi risalgono alla fase creativa compresa tra *Il mondo magico* (1948) e *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria* (1958). Il titolo del primo paragrafo è stato scelto in modo mirato: come si vedrà, l'angoscia della storia e la destorificazione istituzionale sono i due poli che definiscono, nella loro interrelazione dialettica, il campo semantico della religione (e, occorrerebbe aggiungere, della magia, posta tra parentesi in questa sede al solo scopo di non appesantire troppo l'esposizione).

Al centro del volume succitato si trova l'importante *corpus* degli inediti che, già presenti nel volume *Storia e metastoria*², sono stati profondamente rimeditati e inseriti in una struttura diversa rispetto al passato: questa operazione ha favorito

¹ E. De Martino, *La storia velata. Crisi e riscatto della presenza*, a cura di M. Massenzio, Einaudi, Torino 2025.

² M. Massenzio (a cura di), *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Argo, Lecce 1995.

una migliore comprensione della loro portata. Mi è sembrato che da essi affiorino i lineamenti di una teoria generale della religione che si distacca nettamente dalle impostazioni di tipo tradizionale e che si presta ad essere discussa e ridiscussa in modo proficuo, in considerazione dell'ampiezza e del rilievo del dibattito odierno sul modo d'intendere la religione in quanto fenomeno culturale, senza cedimenti ai pregiudizi di opposta natura. Quale che sia il giudizio critico sull'ermeneutica demartiniana, non si può non riconoscere allo studioso napoletano il merito di aver colmato un vuoto teorico nel proporre un approccio laico alla religione: l'efficacia di una linea interpretativa che non si limiti al "già detto" si misura in rapporto alla sua capacità di rimettere in moto la macchina del pensiero, di dare nuova linfa alla riflessione su un tema così delicato e coinvolgente.

Accenno brevemente alla struttura della *Storia velata*, il cui perno risiede nell'interazione sistematica tra gli inediti e i grandi saggi di storia delle religioni degli anni '50³: tra questi ultimi *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, che anticipa i contenuti e la metodologia di *Morte e pianto rituale*, segna un punto d'arrivo nel processo di revisione critica e di ampliamento delle prospettive di ricerca al quale De Martino ha sottoposto il proprio pensiero dopo *Il Mondo magico*: si tratta del saggio che forse più degli altri contribuisce all'intelligenza degli inediti i quali, a loro volta, ne rischiarano gli intenti.

Quali sono, in estrema sintesi, i temi toccati nel saggio del '56? Giunto al punto di svolta del proprio percorso intellettuale, De Martino guarda al passato e, rispondendo alla critica mossagli da Croce, prende atto della contraddizione implicita nella formulazione originaria del concetto di presenza e di crisi della presenza⁴. In parallelo, lo studioso guarda al proprio futuro, precisando i contorni del tema che d'ora in poi costituirà il centro di gravitazione delle ricerche in

³ E. De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXIV-XXV (1953-54), pp. 1-25; Id., *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, in «Aut-Aut», XXXI (1956), pp. 17-38; Id., *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXVIII (1957), pp. 89-107.

⁴ «La tesi fondamentale del *Mondo magico* [...] è la *crisi della presenza* di cui gli istituti magici costituirebbero il riscatto culturale. Ma nella formulazione di quasi dieci anni or sono lo stesso concetto di presenza restava impigliato in una grave contraddizione, almeno nella misura in cui pretese di farsi valere come concetto di un'unità *precategoriale* della persona, un'unità la cui conquista avrebbe costituito il problema dominante dell'«epoca» magica», E. De Martino, *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, cit., p. 17.

divenire: il rischio della crisi incombente sulla presenza umana e le relative tecniche di difesa istituzionale. Nella *pars construens*, che occupa la quasi totalità del saggio, De Martino prende le mosse dall'individuazione di un significativo piano di convergenza fra il proprio concetto di presenza umana e l'hegeliano «sentimento di sé» teorizzato nei §§ 407-408 dell'*Enciclopedia*⁵; il confronto è esteso anche alla nozione freudiana di «libido», ma è su Hegel, eletto, per così dire, a “nume tutelare” del nuovo corso di pensieri, che si appunta l'interesse del Nostro:

Il soggetto come sentimento di sé può essere suscettibile di malattia, cioè «può restar fermo in una particolarità del suo sentimento la quale egli non può elaborare ed oltrepassare». Qui è posto con la più grande chiarezza il rischio della presenza come impossibilità a oltrepassare un suo determinato contenuto, cioè a deciderlo secondo forme distinte di coerenza culturale. Per Hegel il soggetto fisiologico è il se stesso come coscienza coerente o intellettiva, il soggetto patologico è il se stesso reso prigioniero di un contenuto particolare⁶.

In questa prospettiva il *corpus* degli inediti assume un rilievo pregnante.

La consapevolezza del carattere ontologico del rischio di non poterci essere nella storia umana emerge nitidamente nei grandi saggi teorici menzionati. È noto che nel *Mondo magico* De Martino contrappone alla presenza a rischio di dissoluzione, propria dell'«alterità» magica, la presenza strutturata e consolidata del nostro mondo; nella sofferta elaborazione teorica che si dispiega negli anni successivi, a partire da *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, questa certezza s'incrina. La precarietà della presenza umana finisce per configurarsi come una costante antropologica, della quale l'Occidente si è dovuto – e si deve – far carico appellandosi al simbolismo religioso cristiano e, nell'orizzonte dell'umanesimo integrale, al nascente simbolismo laico. Essa si rende manifesta nei momenti in cui la “storicità sporge”: momenti critici varianti per numero, qualità e intensità con il mutare dei contesti storici, dai quali nessuna civiltà può dirsi esente. Riguardo al persistere della crisi della presenza umana “sotto qualunque cielo”, risulta illuminante il brano tratto da *Morte e pianto rituale* riportato qui di seguito:

⁵ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad., pref. e note di B. Croce, Laterza, Bari 2002 (§§ 407-408).

⁶ E. De Martino, *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, cit., p. 23.

Restano per noi in comune con le civiltà primitive e con il mondo antico l'esperienza critica della morte della persona cara e delle fasi dell'evoluzione sessuale (sulle quali è merito della psicanalisi aver richiamato l'attenzione) o l'insorgenza delle grandi catastrofi naturali o delle malattie mortali; senza contare i momenti critici che sono connaturati alla civiltà capitalistica come tale (le crisi economiche e le forme spietate di sfruttamento) o all'atrocità delle guerre moderne, o al *crudo dispotismo degli stati dittatoriali capitalistici o socialistici che siano*⁷.

Anche noi occidentali – conclude De Martino – patiamo «senza dubbio il rischio di non esserci ma non più nei modi così estremi che nelle civiltà primitive minacciano di continuo la vita dei singoli e quella della comunità»⁸: si tratta, pertanto, di una differenza di grado e non di qualità. Se il rischio di non esserci è costitutivo dell'esserci, le modalità del suo superamento – qualora sia possibile – appartengono alla dimensione delle variabili storiche. La religione, nei contesti in cui riveste un ruolo culturale primario, assolve al fondamentale compito di dare orizzonte alla crisi e di promuovere il suo riscatto mediante la creazione di istituti culturali, incentrati sul nesso mito/rito. In questa prospettiva il *corpus* degli inediti, valutato alla luce dei saggi citati, assume un rilievo pregnante; è verosimile pensare che esso contenga i materiali preparatori di un saggio che, malgrado la sua incompiutezza, consente al lettore di afferrare il nucleo del pensiero dell'Autore sulla religione e sul modo d'intendere la disciplina che l'ha assunta come specifico oggetto di analisi. Gli inediti sono ancorati a *Morte e pianto rituale* e, al tempo stesso, vanno oltre, anticipando in qualche misura la temperie culturale della *Fine del mondo*; quanto allo stile, esso è caratterizzato dall'alternanza di ampi brani espositivi e di sintesi folgoranti (del tipo: «il mito è la parola della crisi») che condensano in poche battute un complicato percorso di pensiero.

Per De Martino la religione trae senso dal rapporto che lega intimamente le sue tecniche operative alla crisi della presenza umana nel mondo; riflettere sulla religione significa meditare innanzi tutto sulla presenza, prendere coscienza tanto del suo carattere dinamico («Presenza significa “farsi presente alla situazione” [...] staccarsi da essa valorizzandola»), quanto della sua intrinseca precarietà, do-

⁷ E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, a cura di M. Massenzio, Einaudi, Torino 2021, p. 38 (corsivo mio).

⁸ *Ibid.*

vuta al rischio costante dell'arresto del movimento che la connota: da qui il suo perdersi; da qui la tensione a risollevarsi dalla caduta. A questo riguardo risulta particolarmente istruttivo l'inedito seguente:

La presenza è ethos primordiale umano, *volontà di storia che ininterrottamente si dispiega, custodita dalla memoria e stimolata dalla ininterrotta esigenza di decidere il divenire via via che esso diviene*: e in quanto ethos primordiale la presenza è anche esposta al rischio di una primordiale colpa, cioè di venir meno al suo compito di farsi sempre presente, di rinnovare continuamente il ci dell'esserci, di non emergere dalla situazione decidendola, ma di ripeterla restandone prigioniera. Il rischio di non esserci è il rischio di perdere sé e il mondo. [...] Qui trova il luogo il *Weltuntergangserlebnis*, che è l'esperire non già "un" mondo che crolla, ma il crollare della stessa energia di mondanizzazione (di farsi presente al mondo), onde il mondo storico si viene smondanizzando, destorificando, e acquista il segno del correre alla fine, al caos, invece di cominciare sempre di nuovo attraverso l'iniziativa umana⁹.

Questo passo rende manifesto, grazie al potere del linguaggio di non comune raffinatezza formale e concettuale, il nodo tragico in cui è involupata la presenza: il suo essere bene supremo, fonte primaria di cultura e il suo essere, al contempo, responsabile del collasso dell'ordine culturale, allorché viene meno la «volontà di storia» che esige, come condizione irrinunciabile, la decisione di emergere dalla situazione data, valorizzandola. In questa riflessione affiora, evocato dal tema del *Weltuntergangserlebnis*, l'asse portante dell'opera postuma dedicata all'analisi della problematica apocalittica¹⁰.

Il dinamismo costitutivo dell'esserci rischia d'interrompersi allorché si profilano all'orizzonte eventi che spezzano la *routine* quotidiana, prospettando cambiamenti che richiedono un rapido sforzo di controllo e di adeguamento. In circostanze simili, in cui il divenire assume ritmi incalzanti, si palesa la fragilità della presenza che, cedendo alla sensazione della propria inadeguatezza a fronteggiare il processo di trasformazione in atto, tende a ritrarsi in sé stessa: qui si annida l'angoscia della storia – l'angoscia di non poter più essere nella storia –

⁹ E. De Martino, *La storia velata*, cit., pp. 47-8. Il corsivo è mio.

¹⁰ E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di G. Charuty, D. Fabre e M. Massenzio, Einaudi, Torino 2019.

che segnala il rischio del dissolversi della presenza e, contestualmente, sollecita il ricorso alle tecniche protettive socialmente convalidate.

Nello spazio-tempo mediano sospeso tra l'esserci e il pericolo di non esserci più s'insinuano i dispositivi mitico-rituali: essi vanno a colmare il vuoto d'opera umana per mezzo di una diversa modalità dell'operare, che prende forma nella prassi rituale; quest'ultima tende a trasferire nella dimensione del tempo il paradigma a-temporale di risoluzione della crisi: per ogni crisi contingente esiste, infatti, un "antecedente mitico" al quale conformare il comportante umano iterandolo ritualmente. In questa prospettiva l'accadimento generatore di crisi (si pensi alla morte di una persona cara) è vissuto non nella sua rischiosa concretezza, ma attraverso il filtro della trasfigurazione mitico-rituale, che non solo ne stempera il potere perturbante, ma garantisce la certezza del riscatto.

In questo procedimento, che si propone di occultare alla coscienza l'effettiva realtà dei fenomeni portatori di crisi, è racchiuso il nucleo della destorificazione istituzionale alla quale gli inediti danno il più ampio risalto: «l'esigenza di questa protezione tecnica costituisce l'origine della vita religiosa come ordine mitico-rituale»¹¹. La prassi destorificata assicura la continuità dell'esserci, sia pure nella modalità della ripetizione del "già fatto" piuttosto che del fare orientato da decisioni autonome: ripetizione che induce uno stato crepuscolare della coscienza che, una volta esaurito il tempo della crisi, si tramuta in "risveglio". Questa complessa dinamica culturale è illustrata nelle parole di un inedito, che possiede la trasparenza di un cristallo mentale: «Tutte le religioni nascono dalla esperienza della presenza che non si mantiene davanti alla storia (che si angoschia della storia) e costituiscono un modo culturale di permettersi la storia attraverso la mediazione della destorificazione: le religioni sono sistemi di destorificazione dei momenti critici dell'esistenza, affinché la presenza li attraversi indenne»¹².

De Martino riconduce la religione nel novero delle creazioni culturali, ponendosi nella scia di Raffaele Pettazzoni e a fianco di Angelo Brelich; l'originalità della sua proposta risiede nella decisione di spostare l'attenzione dal piano dell'astrazione concettuale alla dimensione operativa: da questo punto di vista si comprende il significato predominante conferito alle tecniche mitico-rituali.

¹¹ E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, cit., p. 38.

¹² E. De Martino, *La storia velata*, cit., p. 71.

Queste ultime sono valutate in relazione al ruolo che svolgono in funzione del mantenimento del dualismo presenza-mondo: la religione, nelle civiltà e nelle fasi storiche di ciascuna civiltà in cui figura nel novero delle istituzioni culturali d'importanza primaria, svolge il delicato compito di recuperare e di mantenere «la base esistenziale della vita umana, cioè la presenza che sceglie secondo distinte potenze operative oltre il mero vitale corporeo o animale»¹³. In questo modo lo studioso napoletano scardina la religione dall'impostazione teologico-fideistica e, al tempo stesso, prende nettamente le distanze dal dibattito stantio sul suo essere realtà o illusione di realtà.

2. *La nuda crisi*

«Il mondo è familiare perché la famiglia culturale umana vi ha lasciato traccia di sé, vi documenta la sua storia».
(E. De Martino, *La fine del mondo*)

De Martino potrebbe essere definito come lo storico e l'antropologo della crisi del rapporto io-mondo¹⁴; nell'opera postuma egli focalizza lo sguardo su una forma di crisi che, non più connessa a particolari momenti del divenire generatori di angoscia, si estende alla totalità del divenire storico, fonte di disagio esistenziale. Se il fulcro delle opere precedenti consisteva nella dinamica del passaggio dalla nuda crisi alla crisi configurata culturalmente, il carattere dominante della crisi analizzata nell'«Incompiuta» è costituito dall'assenza di un orizzonte formale, sia esso di natura religiosa o laica, in grado di assicurarne il deflusso. Utilizzando questa chiave interpretativa De Martino ci consegna un vivido affresco dello stato odierno della civiltà occidentale, interrogando la letteratura, la filosofia, le arti figurative. La crisi non operabile culturalmente sfocia nell'apocalisse senza *eschaton*, polarmente opposta alle formazioni apocalittiche che valorizzano il finire come preludio di una rigenerazione del mondo, di un totale ribaltamento dell'esistente, proiettato nel futuro prossimo o remoto: in questa categoria rientrano, a vario titolo, fenomeni di natura assai diversa, quali l'apocalittica cristiana, i

¹³ E. De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, cit., p. 18.

¹⁴ Nell'opera postuma De Martino vede in Marcel Proust «l'esperto letterato, talora, il poeta della crisi del rapporto io-mondo». Cfr. E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 501.

millenarismi del “Terzo mondo” d’ispirazione anticoloniale, l’apocalittica marxiana. La comparazione contrastiva consente di cogliere nell’assenza di futuro, e nella conseguente disarticolazione dell’ordinamento temporale, il connotato distintivo dell’apocalittica non soggetta a elaborazione culturale, di cui offre copiosa testimonianza la documentazione psicopatologica assunta da De Martino come punto di riferimento critico, in virtù del suo valore euristico.

Questo criterio metodologico può servire da introduzione all’opera pubblicata postuma in cui De Martino diviene – com’è stato più volte osservato – l’etnologo del proprio mondo; egli manifesta il più vivo interesse nei riguardi della letteratura europea della crisi, quella che comincia nel 1919 col primo volume del *Tramonto dell’Occidente* di Oswald Spengler, e continua fino al presente¹⁵. De Martino non ha mai levato lo sguardo dall’Occidente, anche quando la sua attenzione era rivolta alla decifrazione del “culturalmente alieno”; nella *Fine del mondo* lo stato attuale della civiltà europea, occupa il centro della scena.

«La fine del mondo – ha osservato De Martino in un colloquio con Cesare Cases – c’è sempre stata. Che altro vuoi che abbiano pensato gli Incas o gli Aztechi di fronte ai conquistadores spagnoli, questi marziani piovuti da chissà dove, se non che era la fine del mondo? Noi possiamo dire che era la fine del loro mondo, ma che cos’è la fine del mondo se non sempre la fine del proprio mondo?»¹⁶.

De Martino identifica la fine del mondo con il dissesto in atto delle conquiste culturali maturate all’interno della storia della civiltà occidentale. Se nel *Mondo magico* De Martino mette in luce, grazie alla dialettica del confronto con l’alterità, il momento inaugurale della civiltà europea, coincidente con l’affermazione dell’autonomia della persona¹⁷, nell’opera postuma la sua attenzione si sposta sul momento opposto, sul suo declino, forse inarrestabile. La produzione demartiniiana, considerata nel suo insieme e liberata dalle interpretazioni unilaterali che a lungo ne hanno mortificato la portata, si colloca tra questi estremi. È come se, esaurito lo slancio creativo che aveva animato la grande stagione della rinascita

¹⁵ De Martino parla di «apocalittica borghese» che, tuttavia, finisce per assumere una portata ben più ampia.

¹⁶ C. Cases, *Un colloquio con Ernesto De Martino*, in *Il testimone secondario. Saggi e interventi sulla cultura del Novecento*, Einaudi, Torino 1985, p. 53.

¹⁷ E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, a cura di M. Massenzio, Einaudi, Torino 2022, pp. 159 s.

postbellica, fosse subentrata una fase, nuova e antica allo stesso tempo, connotata dal ripiegamento della civiltà europea su sé stessa: i segni distintivi risiedono «nell'offuscamento, spinto fino all'oblio, del senso di appartenenza all'Occidente, inteso come “patria culturale”, e nel contestuale sfaldarsi della sua memoria storica. Il risultato è la nuda esistenza, nuda cioè di storia umana e, quindi, spoglia di difese culturali dal duplice rischio della dispersione inconcludente e della caduta nell'inazione melanconica»¹⁸.

De Martino ha individuato nel romanzo di Jean-Paul Sartre, *La nausée* (1938)¹⁹, l'espressione più alta dal punto di vista sia filosofico che letterario della moderna temperie apocalittica che, con accenti diversi, torna a farsi presente nella *Noia*, l'emblematico romanzo di Alberto Moravia (1960), che ha introdotto una svolta nella letteratura e, più in generale, nella cultura italiana. Nelle esperienze vissute dall'eroe sartriano, Antoine Roquentin, si assiste alla radicalizzazione del suo disagio esistenziale, alimentato da un paralizzante senso di spaesamento²⁰: «La realtà si disfa delle apparenze abituali: l'apocalisse vissuta da Roquentin consiste nel progressivo disvelamento del volto segreto della realtà quotidiana che, all'improvviso, gli appare *unheimlich*, estranea, spettrale, ripulsiva. Il caos avanza portando con sé la dissoluzione del rapporto fra le parole e le cose»²¹.

De Martino ha elevato il vissuto di Roquentin a modello di riferimento dell'apocalisse “senza escaton” di cui è impregnata la moderna cultura occidentale, prossima ai vissuti deliranti di fine del mondo identificati dalla clinica psichiatrica, analogamente irrelati, chiusi a ogni prospettiva di futura reintegrazione. Analogia non significa identificazione: se è possibile leggere certe produzioni della modernità artistica e letteraria attraverso la griglia della documentazione psicopatologica, data la rilevanza dei temi comuni, ciò non può portare a confondere creazione e patologia mentale. De Martino ribadisce con forza che la comparazione critica con le apocalissi psicopatologiche ha una funzione pura-

¹⁸ M. Massenzio, *Angoscia della storia e destorificazione*, in E. De Martino, *La storia velata*, cit., p. XLIII.

¹⁹ J.-P. Sartre, *La nausée*, Gallimard, Paris 1938; tr. it. *La nausea*, Einaudi, Torino 1965.

²⁰ M. Massenzio, *La crisi del soggetto tra antropologia e letteratura*, in G. Vacca (a cura di), *La crisi del soggetto. Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta*, Carocci, Roma 2015, pp. 322-333.

²¹ M. Massenzio, *Angoscia della storia e destorificazione*, cit., p. XLIV.

mente euristica, escludendo categoricamente, nello specifico, «che il personaggio letterario Roquentin possa essere valutato come un caso clinico»²².

De Martino, pur consapevole dell'estrema gravità della crisi, non rinuncia a reagire, il che lo porta a impegnarsi nello sforzo estremo di restituire all'Europa il senso della propria identità culturale. In questa prospettiva egli ridona linfa all'idea di "umanesimo etnografico", fondato sulla dialettica del confronto fra sé e il "culturalmente alieno", quale via maestra per la riappropriazione critica del patrimonio di memorie culturali che costituisce il portato della storia dell'Occidente: un patrimonio che rappresenta, per chi è "figlio" di questa storia, la sola "patria culturale dell'agire". Si consideri, a riguardo, il brano seguente:

Senza dubbio l'attuale congiuntura culturale dell'Occidente non si esaurisce in questo tema disperante e disperato [*la catastrofe del mondano*], e anche quando se ne lascia sfiorare o toccare o addirittura investire con soffio di tempesta *reagisce* variamente al suo mortale richiamo: tuttavia il momento dell'abbandonarsi senza compenso al vissuto del finire costituisce innegabilmente una disposizione elettiva della nostra epoca, del che possono testimoniare molteplici documenti tratti dal costume, dalla letteratura, dalle arti figurative, dalla musica, infine dalla stessa filosofia²³.

De Martino risponde, da storico, all'appello dei tempi, per salvare, per quanto è nelle sue possibilità, la civiltà europea che non è aggredita dall'esterno, ma è corrosa al suo stesso interno. In questo modo egli manifesta il proprio impegno civile, mantenendosi fedele allo spirito che pervade l'intera sua opera, a partire dall'*Introduzione a Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941): qui l'esigenza d'integrare l'etnologia nell'orbita dello storicismo appare subordinata allo scopo di promuovere una rinnovata consapevolezza dei caratteri propri della nostra civiltà, onde porla al riparo dalla deriva antioccidentale incarnata dal nazismo con il suo delirante richiamo al suolo, alla razza, al sangue²⁴. Nella *Fine del mondo* i margini di intervento risolutivo sono divenuti esigui, in considerazione dell'ec-

²² E. De Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in Id., *La fine del mondo*, cit., p. 565.

²³ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 355-356. Il corsivo è mio.

²⁴ L'argomento è sviluppato nel mio saggio: M. Massenzio, *Un pensiero inquieto*, in E. De Martino, *Il mondo magico*, Einaudi, Torino 2022, pp. LI-LVIII.

cezionale gravità della crisi identitaria, insinuatasi ormai nelle pieghe più riposte della coscienza collettiva:

Il rischio della fine, molto prima di diventare possibilità di autodistruzione materiale mediante l'impiego della potenza tecnica dell'uomo, affonda le sue radici negli animi, accennando a una catastrofe molto più segreta profonda e invisibile di quella di cui il fungo di Hiroshima ha offerto su scala ridottissima l'immagine reale²⁵.

Si potrebbe parlare di una crisi "fuori misura", non più governabile mediante il ricorso alle tecniche simboliche destoricatrici, divenute ormai inattuali; nella congiuntura odierna il solo riscatto ancora ipotizzabile non può che affidarsi alla rammemorazione del passato, di un passato che include e trascende quello della nostra civiltà, nel corso del quale ha preso forma il valore primordiale rappresentato dalla *domesticità del mondo*. In questo straordinario ampliamento di prospettive risiede una delle intuizioni più felici dell'opera postuma:

Senza uno sfondo di domesticità, di anonima appaesata datità, non è possibile determinare il qui e l'ora della presentificazione; ma quell'orizzonte domestico, appaesato è tale in quanto in esso risaliamo la china di una faticosissima storia umana, senza memoria di nomi, di date, di eventi, testimoniante di sé unicamente appunto nella domesticità e nell'appaesamento dello sfondo. Storia certamente disindividuata, sepolta nell'inconscio, contratta nell'ovvio e nell'abituale, e tuttavia esistente se la domesticità e l'appaesamento del suo sfondo condiziona e sostiene la nostra emergenza, e se *il suo distrutturarsi segna il chiudersi di qualsiasi orizzonte operativo e annunzia la catastrofe radicale dell'esserci-nel-mondo*²⁶.

De Martino enfatizza la potenza primordiale del rammemorare, in grado di risalire nel tempo per misurare il nostro debito nei confronti degli evi tramontati, delle civiltà scomparse eppure viventi tacitamente nelle nostre abitudini, nei nostri gesti conformi a una disciplina culturale assunta senza avere consapevolezza della sua genesi. La storia culturale da attualizzare si articola su due livelli, solida-

²⁵ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 356.

²⁶ Ivi, p. 497 (corsivo mio).

mente intrecciati tra loro: il primo ha una portata universale; il secondo possiede un ambito circoscritto, relativo a una particolare formazione storicamente individuata, sviluppatasi a partire da un fondamento comune, del quale serba cospicue tracce al proprio interno. Grazie a queste ultime diventa possibile rimontare alla storia disindividuata, «alla famiglia culturale umana» che, in virtù del lavoro, ha reso il mondo domestico, familiare, «nel quale posso ancora poter decidere qualcosa, senza partire dall'esperienza zero della deiezione»²⁷. La nuda crisi che caratterizza le apocalissi senza *eschaton* è la crisi nuda di storia, comprensiva dei due piani ai quali si è fatto cenno.

²⁷ Ivi, p. 387.

Antonio Catalano

*Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche:
alcune fonti bibliografiche di De Martino
nella Fine del mondo*

I. *Introduzione*

L'eredità dell'ultimo De Martino, ovvero quell'immensa mole di appunti confluita nelle due edizioni postume della *Fine del mondo*¹, attira da diversi anni l'attenzione dell'universo culturale italiano e non solo. Studi e ricerche sull'etnologo napoletano confluiscono oramai con costanza dall'intero plesso delle scienze umane.

Nelle pagine seguenti, si propone un attraversamento circostanziato di quello straordinario tavolo di lavoro rappresentativo della fase finale della ricerca demartiniana. In altre parole, una sorta di schedatura commentata di alcune fonti bibliografiche demartiniane poco note, ma con le quali l'autore dialoga criticamente intorno al nesso tra *apocalittica d'Occidente* e *apocalissi psicopatologiche*. Verranno evocate figure apparentemente meno significative di molte altre, ma puntualmente segnalate in tutte le bibliografie dedicate al tema e stilate con cura da De Martino medesimo². Nei «vissuti deliranti di fine del mondo» (= *Weltun-*

¹ Cfr. E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 1977 (d'ora in avanti *FDM 1*); Id., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, nuova ed. a c. di G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio, Einaudi, Torino 2019 (d'ora in avanti *FDM 2*). Per un'analisi puntuale delle differenze tra le due edizioni: D. Conte, *Inferi e superi. Ernesto De Martino e la Fine del Mondo*, *supra*, pp. 15-34.

² La prima occorrenza dell'elenco bibliografico da cui sono tratte le opere qui riportate si trova nelle note, a cura di De Martino stesso, in un articolo pubblicato un anno prima della morte prematura. L'articolo costituisce l'anticipazione più fedele del lavoro a cui l'autore da tempo si apprestava, e che non riuscì a portare a compimento in vita. Il medesimo elenco di opere ricompare poi variamente in entrambe le edizioni postume de *La fine del mondo*. Cfr. E. De Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in «Nuovi Argomenti», 69-71 (1964), pp. 105-141; ora ripubblicato in appendice all'ultima edizione de *La fine del mondo*.

tergangserlebnisse) tipici di alcune forme acute di schizofrenia, l'etnologo e filosofo napoletano individua l'anello simbolico di congiunzione tra psicopatologia privata e psicopatologia collettiva; ovvero l'analogia tra il crollo drammatico di una psiche singola e l'altrettanto drammatico crollo di una civiltà intera, nello specifico di quella occidentale e borghese, «sempre più ossessionata dal sentimento della fine e del finire, del decadere e dell'affondare: *untergehen*»³.

Nel caso della contemporanea apocalisse d'Occidente, gli autori di seguito citati sono all'incirca coevi di De Martino, segnati dunque dalla medesima «*Stimmung* apocalittica», da un comune e profondo sentimento di «crisi» legato ai destini dell'Europa. Intellettuali, per la gran parte, appartenenti alla generazione di chi in piena coscienza vive i due conflitti mondiali, i campi di sterminio nazisti e, all'apertura della seconda metà del secolo, teme lo spettro dell'olocausto nucleare. Nel caso invece dei già evocati *Weltuntergangserlebnisse* psicopatologici, il riferimento è a neurologi e psichiatri tedeschi influenzati – nell'analisi dei rispettivi casi clinici – dalla fenomenologia e dall'esistenzialismo⁴.

Scrive Domenico Conte:

È estremamente significativo che, nel riflettere sull'apocalisse d'Occidente, nello sforzo di individuare i documenti attraverso cui poterla ricostruire come oggetto di riflessione storiografica, De Martino ricorra alla letteratura, alla filosofia, all'arte. È infatti nella zona *cultura*, largamente intesa, che, a suo parere, si possono cogliere con maggiore efficacia e precisione i sintomi di una crisi che è anzitutto spirituale⁵.

I riferimenti culturali cui sovente De Martino ricorre sono ben identificabili: la *Geworfenheit* di Heidegger, la *nausée* di Sartre, la *malattia degli oggetti* di Moravia, il *Todestrieb* di Freud, l'*Untergang des Abendlandes* di Spengler. Non a caso, riferimenti quasi sempre ricorrenti anche negli autori di seguito commen-

³ D. Conte, *Inferi e superiori. Ernesto De Martino e la Fine del mondo*, *supra*, p. 24.

⁴ «I singoli possono impazzire: queste sono le apocalissi “psicopatologiche”. Ma, nell'impianto di De Martino, possono impazzire anche le società, addirittura una civiltà: questa è l'“apocalisse dell'Occidente”. Come le apocalissi psicopatologiche, anche l'apocalisse d'Occidente è “senza riscatto”, pura nientificazione, nuda crisi, mancanza di orizzonte», D. Conte, *Fine del mondo/Inizio del mondo. Ernesto De Martino e Karl Jaspers*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», CCXXXII (2022), pp. 7-42: 17.

⁵ *Ibid.*

tati, grazie ai quali e insieme ai quali De Martino istituisce una vera e propria costellazione di autori della crisi.

Per forza di cose, si sarà costretti nel presente contributo a presupporre una serie di nozioni demartiniane: il lettore dotato di una pregressa confidenza con De Martino non fatterà a riconoscere rimandi, paralleli, analogie, mentre per un lettore meno avvezzo all'autore si provvederà con opportuni rimandi alla bibliografia primaria e secondaria di riferimento. L'andamento sarà quello di una rassegna bibliografica commentata, in cui a ogni paragrafo corrisponderanno un'opera e un autore citati, commentati e tradotti dalla penna di De Martino.

II. *Apocalittica d'Occidente*

1. *Emmanuel Mounier, La Petite Peur du XXe siècle (1948)*⁶

Emmanuel Mounier è tra i primi a occuparsi dei tratti peculiari dell'apocalittica occidentale contemporanea. Nell'immediato secondo dopoguerra, tra il '46 e il '48, tiene una serie di conferenze sul tema (*Pour un temps d'apocalypse; La machine en accusation; Le Christianisme et la notion de progrès*) poi confluite nell'opera del 1948: *La Petite Peur du XX siècle*⁷. È sufficiente l'esergo dell'opera per comprendere i motivi dell'interesse demartiniano:

⁶ Emmanuel Mounier, *La Petite Peur du XXe siècle* (1948), Éditions du Seuil, Paris 1959. Le note di commento, a firma di De Martino, si trovano in *FDM 1* (pp. 334-335; pp. 482-484), e in *FDM 2* (par. 1.10, cap. V). Come «clinici della cultura», scrive De Martino ispirato proprio da Mounier, si tratta di «individuare la “fisiologia” e la “patologia” del finire: distinguere cioè i due momenti, il rischio della fine senza orizzonte, il restringersi degli orizzonti di operabilità mondana sino al loro crollo senza “oltre”, e la ripresa di questo rischio, la riplasmazione della fine in testimonianza di un inizio, la fine di “questo” mondo e l'inizio di un “altro” mondo», E. De Martino, *FDM 1*, p. 335.

⁷ Emmanuel Mounier (1905-1950) figura, certamente insieme a Jacques Maritain, tra i maggiori filosofi cattolici di Francia dello scorso secolo. Fondatore della rivista «Esprit», la sua posizione filosofica passa alla storia del pensiero col titolo di “personalismo comunitario”. In un “umanesimo cristiano”, Mounier individua la “terza forza” in grado di reagire alla crisi di civiltà provocata dallo scontro tra individualismo borghese e totalitarismo comunista. Quanto alla sua opera in questione, questa la sintesi di Roger: «Non mancano diagnosi lucide e prognosi catastrofiche del nostro tempo e della nostra civiltà. Mounier ha cercato di evitare questo catastrofismo e di darci una visione del nostro secolo che lui stesso definisce “ottimismo tragico”,

Per la prima volta da molto tempo, la gente è ossessionata dall'idea che la fine del mondo sia possibile, che la sua minaccia sia con noi, che la nostra vita di esseri umani possa finire. Quella che si profila all'orizzonte, per molti, è una fine del mondo laica, se così può dirsi, benché ciò non significhi affatto che le prospettive siano migliori. Questo sentimento collettivo è tutt'altro che ricorrente nella storia; basta questo a renderlo un fatto di assoluto rilievo per il nostro tempo⁸.

Molte generazioni, prosegue Mounier, hanno certamente vissuto la sensazione della fine di un'epoca o di un impero; mai prima d'ora, tuttavia, era stato messo in discussione il destino complessivo dell'umanità. Solo nella sensibilità contemporanea la parola "apocalisse" è divenuta sinonimo di orrore e catastrofe; così non era per i primi cristiani durante la fine dell'Impero Romano o per i cristiani in attesa della paventata fine del mondo nell'anno 1000. Per l'apocalittica cristiana non si dà propriamente "fine del mondo", bensì fine di *questo mondo*, fine della nostra miseria, con annessa attesa speranzosa della vittoria finale dei giusti e dell'avvento definitivo del *Regno*⁹. Dal canto suo, l'angoscia apocalittica contemporanea, oramai del tutto priva della speranza escatologica cristiana, si fa portavoce della «nuova malattia del secolo», di un profondo e «generale disordine di credenze e di strutture»¹⁰. Tramontate le due grandi religioni della modernità

espressione che riprende il contenuto della nozione di "pessimismo attivo", lanciata prima della guerra da De Rougemont, ma ne modifica l'accento. Questa nuova enfasi, come il signor M. sa, suona più cattolica. Quali che siano le riserve sul grande affresco filosofico e teologico di M., va detto che il suo libro segna, in mezzo alla nostra "letteratura nera", una reazione di salute e di robustezza di estrema importanza e di convincente vigore. L'autore ha affrontato il problema decisivo dell'era atomica, quello della tecnologia e del macchinismo. La tecnologia ci ha davvero impegnati in un'evoluzione catastrofica e irreversibile, e non abbiamo altra prospettiva possibile che l'età dei tecnocrati?», M. Roger, *Emmanuel Mounier, La Petite Peur du XXe siècle, Les Cahiers du Rhône, Neuchâtel, Éditions de La Baconnière, et Paris, Éditions du Seuil, 1948*, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 2 (1950), pp. 147-149: 147-148 (tr. it. mia).

⁸ E. Mounier, *La Petite Peur du XXe siècle*, cit., p. 7 (tr. it. mia).

⁹ Così De Martino sul tema dell'apocalisse cristiana in Mounier: «L'apocalisse cristiana è movimento che fonda un mondo, crea una civiltà, e che riplasma il finire come crisi, e il terrore di ogni mondano inizio, a orizzonte protettivo giustificativo del dispiegarsi delle virtù cristiane: e per questa riplasmazione culturale il finire come crisi viene ripreso, oltrepassato, nel finire come escaton sprigionando fra l'uno e l'altro il margine di un mondo cristiano in espansione», E. De Martino, *FDM* 2, cap. V, par. 1.10.

¹⁰ E. Mounier, *La Petite Peur du XXe siècle*, cit., p. 16 (tr. it. mia).

occidentale, cristianesimo e razionalismo, si dischiudono le porte del nichilismo contemporaneo, di cui lo spirito della catastrofe è diretta emanazione:

l'uomo del XX secolo si sente perso in entrambi i sensi della parola in un universo che, ai suoi occhi, sta diventando sempre più schiacciante e sempre più insignificante. Da qui tutte le espressioni proposte dai filosofi, i quali esprimono il nuovo orrore con formule più simili a grida disperate che a logiche spiegazioni: l'uomo è solo, gettato, circondato dal nulla, in un mondo assurdo, senza meta né ragione. Si sente ingombrante, ogni cosa è ingombrante, non resta che la nausea¹¹.

Benché soffocata dall'angoscia e stordita dal pervasivo sentimento dell'assurdo, la vita non abdica al suo carattere di «forza insopprimibile»; nel momento stesso in cui le viene negato un avvenire, essa degenera in esplosioni incontrollate di violenza distruttrice. Discendono da qui i due elementi caratteristici del nichilismo contemporaneo: «la grande paura diffusa degli uomini del nostro tempo, e la loro singolare passione terroristica»¹². In dialogo a distanza con le autorevoli voci di Ortega y Gasset e Valéry, conclude Mounier: «L'uomo europeo si trova piuttosto nella situazione di un viaggiatore seduto accanto a un autista morto all'improvviso, lanciato a tutta velocità su una macchina che non sa guidare. Ha perso il controllo dell'universo che ha creato e lo guarda andare alla deriva verso eventi che non può più controllare»¹³.

¹¹ Ivi, p. 17 (tr. it. mia). I riferimenti filosofici e letterari all'esistenzialismo sono evidenti, seppur impliciti, e in gran parte condivisi anche da De Martino: Heidegger ("gettatezza", "nulla"), Camus ("assurdo"), Sartre ("nausea").

¹² Ivi, p. 18 (tr. it. mia).

¹³ Ivi, p. 19 (tr. it. mia). Commento demartiniano a questi passi non riportato nella nuova edizione: «Di fronte a questo carattere attivistico, tragicamente ottimistico, dell'apocalittica cristiana, l'apocalittica della crisi nella attuale congiuntura culturale si presenta con segno mutato. L'apocalittica della crisi nasce dal progressivo restringersi degli orizzonti dell'operabile mondano, e testimonia di una caduta, di un crollo, di una estraneazione, di una caoticizzazione, di un annientamento o addirittura di una esplosione del mondo reale, come anche di un isolarsi, di un chiudersi, di un sognante intimizzarsi dell'io. Il linguaggio, nel senso più lato di segno acustico o visivo del rapporto io-mondo, tende a seguire questo crollo: il linguaggio diventa anzi esso stesso crollante con la prospettiva terminale del silenzio e della incomunicabilità, non più appello intersoggettivo. La malattia degli oggetti, la coscienza assurda, la mancanza di senso del mondo, la nausea, ecc.», E. De Martino, *FDM I*, p. 335.

2. Ernesto Grassi, *Apocalisse e storia* (1954)¹⁴

Nel 1954 l'«Archivio di Filosofia» dedica un intero numero al tema *Apocalisse e Insecuritas*, attirando l'attenzione sempre vigile di De Martino, il quale non manca di segnalare l'importanza del volume¹⁵. Si è così cercato di estrarne alcuni brani estremamente consonanti con il lavoro demartiniano, talvolta anche al di là dei commenti e delle citazioni dirette dell'autore. È questo il caso di Ernesto Grassi, il cui contributo alla rivista riprende tematiche di chiara matrice crociana (*che cos'è la storia*), reinterpretandole però alla luce di un lessico e di una concettualità molto vicine all'analitica esistenziale di Heidegger¹⁶.

«La storia», scrive Grassi, «è il tentativo di salvare il passato tramandandolo»¹⁷. Per «storia», cioè, è da intendersi il processo attraverso cui si recupera la coscienza di un determinato passato, mossi da una determinata istanza presente e proiettati verso la realizzazione di un determinato futuro. La storia cessa di essere tale se il passato viene recuperato per finalità meramente erudite, museali, archeologiche: «Sempre una cultura manifesta la sua sterilità e il suo declino, quando un passato – di pensieri, azioni, documenti artistici etc. – viene conservato per sé stesso. Appena un passato perde il suo significato attuale, la tradizione, la cultura rischiano di fossilizzarsi»¹⁸. La storiografia, nota Grassi, è nient'altro che questo:

¹⁴ Ernesto Grassi, *Apocalisse e storia*, in «Archivio di filosofia», I (1954), pp. 7-20. Ernesto Grassi (1902-1991) nasce e si forma in Italia, ma è celebre soprattutto per i rapporti intrattenuti con la filosofia tedesca del tempo. Non solo è il primo a introdurre Heidegger in Italia ma vi lavora insieme prima a Marburgo poi a Friburgo. Trascorrerà la maggior parte della propria vita accademica proprio in Germania. E sulla scia di alcune intuizioni di Heidegger, maturerà un'originale visione della modernità e dell'umanesimo, molto distante dalle posizioni italiane sul tema di derivazione idealistica (E. Grassi, *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, Guida, Napoli 1985; Id., *La filosofia dell'umanesimo. Un problema epocale*, Tempi Moderni, Napoli 1988).

¹⁵ Sul tema *insecuritas*, rispetto al pensiero demartiniano, si rinvia a: G. Cantillo, D. Conte, A. Donise (a cura di), *Ernesto De Martino tra fondamento e "insecuritas"*, Liguori, Napoli 2014.

¹⁶ Heidegger, già prima comparso con Mounier, è un riferimento significativo nelle pagine de *La fine del mondo*, voce più importante – insieme a Jaspers – di quell'esistenzialismo da De Martino ribattezzato come «negativo». Oltre alla lettura diretta di *Essere e Tempo*, le sue fonti principali sono certamente Abbagnano, Pareyson, Chiodi e appunto Grassi. Quest'ultimo è il primo a introdurre Heidegger in Italia dalle pagine del «Giornale critico della Filosofia italiana».

¹⁷ E. Grassi, *Apocalisse e storia*, in «Archivio di filosofia», I (1954), pp. 7-20: 8. Articolo citato, all'interno di *FDM 1*, nel par. 5.1.2 dell'*Epilogo* (*Letterature critiche e saggistica*), p. 503.

¹⁸ Ivi, p. 9. In termini demartiniani, si potrebbe dire che la cultura di una civiltà declina, tra-

recupero del passato, proiezione nel futuro, ma sempre a partire da un'urgenza del presente¹⁹.

La struttura fondamentale dell'esistenza umana è il risultato sempre *in fieri* di tale necessaria concatenazione *passato-presente-futuro*, ovvero della tensione tra il *non-più*, l'*ora* e il *non-ancora*. L'essere umano è inseguito dal peso dei ricordi e angosciato per le aspettative del futuro; da ciò deriva la natura essenzialmente storica dell'essere umano, il suo essere cioè gettato in una condizione di perenne incompiutezza, di costante *insecuritas*: tutto ciò che facciamo e pensiamo sprofonda immediatamente nel passato, cioè dal presente all'imperfetto: «dobbiamo riconoscere di non avere mai a disposizione un mondo compiuto, bensì un mondo che dobbiamo sempre realizzare nuovamente»²⁰. L'integrità di una cultura si preserva solo raggiungendo il giusto equilibrio tra *ricordo* e *oblio*, decidendo cosa ricordare del passato e cosa invece condannare all'oblio (perché non utile al futuro):

l'uomo che non possiede questa capacità, la cultura che è incapace di realizzare questo sforzo scivola insensibilmente nell'irreale, comincia a vivere sotto il segno del passato, di ciò che non è più. In tal caso anche il presente si rattrappisce nella allucinante esperienza del continuo annichilimento reale. Da qui l'importanza fondamentale della scelta, della decisione, del progetto di un ordine, di un cosmo, di una realtà che va costruita a ogni istante²¹.

monta quando i rispettivi apparati simbolici smarriscono la propria costitutiva funzione reintegratrice della presenza.

¹⁹ Sembra evidente il tentativo dell'autore, certamente non sfuggito a De Martino, di riproporre in un linguaggio esistenzialista il motivo crociano della «contemporaneità» di ogni storia.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Ivi, p. 10.

3. Franz Altheim, *L'apocalittica d'oggi* (1954)²²

Dal medesimo numero dell'«Archivio», il saggio di Altheim è senz'altro il più citato, seppur nella versione originale tedesca pubblicata nello stesso anno²³. Le prossimità con De Martino sono palesi sin dall'*incipit*, dalla ribadita necessità per ogni epoca di elaborare una propria apocalittica, al drammatico persistere nell'apocalittica contemporanea di elementi residui del nichilismo di fine '800:

L'Apocalisse oggi è nuovamente di attualità. Un'epoca che ha vissuto due guerre mondiali, e che si trova di fronte allo spettro di una terza, deve quasi forzatamente riconoscersi nel quadro apocalittico. In una Filosofia del Nulla, nella poesia, nella pittura e nella plastica affiorano per ogni dove formule apocalittiche. L'Apocalisse non è racchiusa in una determinata epoca, e neppure è legata a linee preordinate. Si può forse affermare che ogni epoca si adatta la sua corrispondente formula apocalittica. Ciò significa che nessun'epoca può saziare la propria brama apocalittica con un patrimonio ereditato dal passato, ma deve trovare e foggarsi da sé una propria soddisfacente forma di Apocalisse. Ha il nostro tempo già in mano una tal forma? Si vedrà come ciò che possediamo è più profondamente debitore al secolo XIX di quanto possa apparire a prima vista. Ma è capace un'apocalittica sorta dal nichilismo del secolo passato di dare ciò che esige un'epoca diversa?²⁴

Lo storico tedesco cerca nell'arte figure paradigmatiche della crisi contemporanea, soffermandosi sulla figura di Francisco Goya. Non si è riflettuto con sufficiente acutezza, sottolinea Altheim, sulla quasi contemporaneità di Goethe

²² F. Altheim, *L'apocalittica d'oggi*, in «Archivio di filosofia», I (1954), pp. 79-92. Franz Altheim (1898-1976) fu uno storico dell'antichità, nonché filologo e archeologo. Dedicò diversi studi alla religione della civiltà greco-romana e alle influenze dei culti orientali in occidente (unica opera tradotta in italiano: F. Altheim, *Deus invictus – le religioni e la fine del mondo antico*, Edizioni Mediterranee, Roma 2007). Ebbe rapporti controversi con le alte sfere del regime nazista, per i quali venne “assolto” dal governo democratico tedesco e dall'opinione pubblica anche grazie all'impegno profuso per la liberazione della figlia di Károly Kerényi dal campo di concentramento in cui era prigioniera.

²³ F. Altheim, *Apokalyptik heute*, in «Die neue Rundschau», I (1954).

²⁴ F. Altheim, *L'apocalittica d'oggi*, cit., p. 79. In *FDM 2*, l'articolo compare varie volte nei già ricordati elenchi bibliografici con i titoli più aggiornati sul tema apocalittico. Diversi estratti, invece, con alcuni commenti, sono riportati in *FDM I*: pp. 497-498.

(1749-1832) e Goya (1746-1828), ovvero di due personalità affatto distanti l'una dall'altra, per non dire agli antipodi. Da un lato armonia e olimpicità, dall'altro angoscia e distruzione; l'uno simbolo della spiritualità europea, l'altro autore dei *Caprichos* e dei *Desastres de la Guerra*. Pochi sono stati ammirati, imitati, studiati al pari di Goethe, il quale da subito gode di ampia e positiva ricezione; Goya, al contrario, viene pressoché ignorato dai contemporanei e solo tardivamente riscoperto. Sembrerebbe non esserci dubbio su chi dei due abbia in misura più significativa influenzato i secoli successivi, e cioè Goethe: «Ma se ci si pone il problema di chi dei due abbia maggiormente precorso il XIX e il XX secolo, la risposta s'inverte»²⁵. Così prosegue l'autore:

Il caotico che si esprime per la prima volta in Goya ha segnato la nostra esistenza più fortemente di tutto ciò che possiamo indicare come eredità goethiana. Di questa ci è rimasto molto nell'immaginazione e in superficie, ma, d'altra parte, come si annunziano in Goya le forze che scuotono da più di mezzo secolo l'Europa! Quando ce li rappresentiamo entrambi come contemporanei ci pare di porre il piede su un confine della storia. Goethe concepisce e fa suoi i preziosi tesori offerti da un lungo e grande passato. Goya veniva spiritualmente, socialmente, moralmente, dal niente, e al niente riconduce. Entrambi hanno vissuto la rivoluzione francese, ma mentre Goethe si sente attratto verso i valori rivoluzionari di liberazione e miglioramento dell'umanità, verso tutto ciò che nella rivoluzione rammentava la magnanimità degli antichi, Goya invece è attirato dalle forze distruttrici: la ghigliottina e il terrore, le stragi di settembre e la rivolta della Vandea²⁶.

Goya annuncia un mondo caotico, infernale, folle, in cui sembra essersi smarrita per sempre qualsiasi esigenza d'ordine. Goya è il padre spirituale della contemporanea apocalisse nichilistica, in pittura esemplificatasi in Picasso²⁷.

²⁵ F. Altheim, *L'apocalittica d'oggi*, cit., p. 80.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ De Martino ritrova considerazioni assai simili su Goya e la crisi del contemporaneo nell'opera dello storico dell'arte Hans Sedlmayr, così commentata: «In Goya, invece, l'inferno diventa immanente nel mondo, inabita nell'uomo, l'uomo è demonizzato, sia l'uomo che il suo mondo sono esposti alle forze demoniache. Demoni in forma umana, spettri, streghe, giganti, animali, lemuri, vampiri. Non si tratta della fantasia dell'artista quanto di una esperita sanguinosa realtà. Anche gli altri temi, le famose descrizioni di guerra e le tauromachie, mostrano rispettivamente

Di tale “spuria” apocalittica, quella nichilistica, v'è segno anche nella letteratura, dove sulla scia di Dostoevskij, Kubin e Kafka è nato un vero e proprio genere: il romanzo apocalittico (*I nudi e i morti* di Mailer, *La Pelle* di Malaparte, etc.). Proprio su questo, intorno alla natura impura della apocalittica contemporanea, si consuma la principale divergenza tra Altheim e De Martino. Lo storico tedesco infatti resta fermo a una concezione tradizionale di apocalittica, la quale cioè deve poter contemplare insieme *catastrofe* e *salvezza*, *oscurità* e *luce*, *perdita* e *riscatto*. Un'apocalittica incapace di contenere l'angoscia scatenata dal rischio della fine abdica alla sua stessa essenza: «Anche per il nostro tempo l'apocalittica deve giustificarsi in tale doppio aspetto. Non le è lecito esaurirsi nella rappresentazione del macabro. È necessario che essa additi nella decadenza l'avvento, nella rovina il nuovo inizio. È necessario che, mentre giudica e condanna, ci dia una speranza»²⁸.

4. Franz Altheim, *La fine del mondo antico come conclusione e nuovo inizio* (1954)²⁹

Il numero dell'«Archivio» al centro della nostra attenzione traduce e riporta anche un secondo articolo di Altheim; in questo caso non si trovano citazioni o commenti espliciti di De Martino, ma la pregnanza e la vicinanza di alcune questioni è tale da non poter essere ignorata. A cominciare da una sorta di manifesto generazionale con cui l'articolo si apre:

Chi è nato alla svolta tra i due secoli, è stato testimone di eventi storici che hanno accumulato sul suo capo gli uragani e lo hanno oltrepassato. Se pur ne è uscito indenne, è

l'immagine disumanizzata dell'uomo in luogo della tradizionale immagine di Dio, il delirio delle masse e il loro imbestiamento. Allo stesso modo sono rappresentati processioni e inquisizione. Il manicomio, altro tema di Goya. Il demonico nei ritratti di Goya. Il paesaggio, esso stesso talora mostruoso», E. De Martino, *FDM I*, p. 486. Per quanto concerne lo storico dell'arte austriaco, il riferimento è: H. Sedlmayr, *Verlust der Mitte*, Otto Müller Verlag, Salzburg 1948. Per i rapporti tra De Martino e Sedlmayr: C. Cappiello, «*Perdita del centro*», *De Martino e Sedlmayr*, in «Archivio di Storia della cultura», XXVII (2014), pp. 271-295; Ead., «*Perdita del centro*». *Arte e Novecento in Benedetto Croce*, Liguori, Napoli 2019 (par. «*Perdita del centro. Croce, Sedlmayr, De Martino*», pp. 188-222).

²⁸ F. Altheim, *L'apocalittica oggi*, cit., p. 92.

²⁹ F. Altheim, *La fine del mondo antico come conclusione e nuovo inizio*, in «Archivio di filosofia», I (1954), pp. 55-77.

stato tuttavia afferrato, scosso, ed è rimasto come stordito [...]. Gli eventi sono tuttora in svolgimento. Ciò che avverrà si annida nel grembo del futuro, un futuro insieme minaccioso e nascosto. Ognuno sa o sente che il calice del dolore non è ancora vuotato³⁰.

Come dovrebbe comportarsi allora lo storico rispetto a vicende che, come quelle contemporanee di metà '900, sono ancora in corso? «Bisogna andare molto indietro», risponde Altheim, «verso processi storici compiuti e in sé conclusi se si vuole sperare di ottenere un distacco sufficiente e di possedere una qualche unità di misura»³¹. Lo studio del passato, dunque, dell'Antichità in particolar modo, non è affatto fine a sé stesso ma vale come unità di misura per la valutazione del nostro presente, di ciò che a torto spesso si erge quale unità di misura di sé medesimo: «L'occuparsi di storia antica garantisce un singolare vantaggio: la distanza [...]. Infatti il processo concluso, che si può seguire solo nella storia dell'antichità, resta autonomo di fronte agli avvenimenti presenti [...]. Il paragone con i processi storici compiuti permette una diagnosi del tempo, forse una prognosi»³².

E verso quale processo concluso del passato è bene orientarsi, come unità di misura per la situazione contemporanea? Alla fine, al crollo dell'Antichità, al quale segue però l'alba di una nuova era:

È quindi comunemente ammesso che il tramonto dell'Antichità e lo sbocciare del Medioevo si offrono al paragone con un'epoca di rivolgimento come la nostra. Se mai la storia può essere specchio del presente, è lecito aspettarsi che tale sia il nostro caso; e che mediante il paragone con l'avvenimento unico venga alla luce la struttura e la funzione storica di ciò che si compie davanti a noi³³.

Riassumere in breve tutti i singoli processi che portarono alla nascita del Medioevo, dalle ceneri dell'Antichità, sarebbe impossibile e fuorviante nello spazio breve di un saggio. Altheim sceglie un momento di questa storia, il III secolo d.C.:

³⁰ Ivi, p. 57.

³¹ Ivi, p. 58.

³² *Ibid.*

³³ Ivi, p. 59.

Quello che allora avvenne implicò invece tutto l'ambito del mondo antico. In estensione e importanza si può paragonare ciò soltanto agli avvenimenti che hanno caratterizzato e caratterizzano il nostro tempo. Un fatto comune avvolse allora come oggi tutta la terra, la rivoltò, la fecondò, e fece nascere la novità dai frantumi. Col terzo secolo d.C. cominciò a tramontare un'era, anzi una delle grandi forme spirituali dell'umanità. Fu nello stesso tempo un tramonto dei valori e dei ceti, e una rinuncia alla capacità di intravedere nuove possibilità e di crearle nella realtà storica. Ma questo è solo l'aspetto negativo. Ci vuole per completare il quadro, e come unità di misura per valutarlo, il sorgere di un altro processo, nuovo e proteso al futuro. Di fronte all'ultimo periodo dell'antichità sorge una nuova epoca arcaica: i prodromi del Medioevo³⁴.

Nuovi popoli premono ai confini dell'impero (germani, arabi, berberi, slavi) con rinnovata e minacciosa potenza militare (la cavalleria diviene il nucleo dei nuovi eserciti) oltre che spirituale (nuove espressioni letterarie e artistiche). E per chiudere questa prima parte del saggio, Altheim si rivolge nuovamente all'arte quale ambito privilegiato in cui meglio è auscultabile la sintomatologia di una crisi, ovvero l'emergenza di un nuovo universo di valori esplicitamente ostile a quello precedente (il caso esaminato è quello del "mosaico").

Nella seconda parte, il tentativo dell'autore è di riproporre i medesimi schemi interpretativi a proposito della situazione contemporanea, con particolare attenzione ancora al campo artistico. Sotto questo rispetto, per Altheim, è Paul Gauguin (1848-1903) a rappresentare una cesura epocale tra vecchio e nuovo modo di concepire e praticare l'arte. Gauguin si forma alla scuola dell'impresionismo, dunque della più alta espressione della tarda pittura europea, ma per primo si rivolge artisticamente al mondo dei primitivi. Con il termine "primitivo", Gauguin intende rimandare a una sorta di *origine prima dell'origine*, a un tempo antecedente rispetto al corso cronologico della storia, a uno «stato ove la genuina umanità non era ancora nascosta, né sepolta dalle convenzioni, né dalla presunzione, né dalla civilizzazione, né dalla macchina [...] l'umanità perduta va scoperta e liberata nella sua semplicità e grandezza di sotto alla crosta che la ricopre»³⁵. Le opere di Gauguin, insieme ai suoi viaggi d'esplorazione a Tahiti,

³⁴ Ivi, p. 61.

³⁵ Ivi, p. 75.

testimoniano una ritrovata comunione di umanità e natura, umanità e divinità, ovvero le ritrovate fondamenta dell'essenza umana. «La Grecia», scrive Gauguin citato da Altheim, «per quanto bella possa essere, è il grande errore»; «Puvis de Chavannes è un greco, io invece sono un selvaggio, un lupo indomito»³⁶. Allontanamento dall'antichità vale ovviamente come allontanamento dall'impressionismo e dall'Europa, come rifiuto e destituzione di un'intera civiltà³⁷.

5. *Franklin Le Van Baumer, Twentieth-Century Version of the Apocalypse (1954)*³⁸

Tra i meriti ascrivibili alla curiosità intellettuale di De Martino, figura l'attenzione riservata ad alcuni storici delle idee di tradizione americana di fatto ignoti in Italia, come nel caso di Van Baumer. Non si tratta di una lettura estemporanea ed erudita; e ciò non solo per via della rilevanza delle tesi da questi esposte, ma perché alcuni elenchi demartiniani di autori cosiddetti della “crisi” riprendono fedelmente l'ordine suggerito da Van Baumer³⁹. Particolare affinità con le future ricerche demartiniane si notano nei capitoli I e VIII della terza parte della monumentale curatela *Main Currents of the Western Thought*⁴⁰, di cui l'articolo citato

³⁶ Ivi, p. 76.

³⁷ De Martino ha senz'altro colto nelle parole di Gauguin, citate da Altheim, le tracce *ante litteram* di un dispositivo teorico tipico della riflessione novecentesca, e che in sé possiede elementi più o meno impliciti di apocalittica: la ricerca e l'individuazione di una *archè* preistorica, il cui oblio ha dato origine alla storia della civiltà occidentale e al suo inevitabile destino catastrofico. Compito di un pensiero e di un'arte autentici, ossia liberi dalle pastoie della metafisica occidentale, diviene quello di riscoprire il carattere di tale impensato “cominciamento”, e con esso la possibile alba di una nuova era. Anche in questo caso il riferimento principale non può che essere a Martin Heidegger e al sesto paragrafo di *Essere e tempo: Destruktion della storia dell'ontologia*.

³⁸ F. Le Van Baumer, *Twentieth-Century Version of the Apocalypse*, in «Cahiers d'histoire mondiale», 1, 3 (1954), pp. 623-40. Franklin Le Van Baumer (1913-1990) è stato docente di storia a Yale e alla New York University. I suoi contributi più importanti riguardano la storia del pensiero intellettuale europeo a cavallo tra modernità e contemporaneità (*Modern European Thought: Continuity and Change in Ideas, 1600-1950*, Macmillan, New York-London 1977).

³⁹ Cfr. E. De Martino, *FDM 1*, pp. 493-495.

⁴⁰ F.L. Van Baumer (a cura di), *Main currents of Western Thought*, Alfred A. Knopf, New York 1952. L'opera raccoglie saggi e testi di autori classici della tradizione occidentale – con un'introduzione di volta in volta sempre a firma di Van Baumer – allo scopo di ricostruire le principali correnti del pensiero europeo dal medioevo alla contemporaneità.

e commentato da De Martino – in *FDM 1* – è una sintesi ben condotta⁴¹. Paradigmatico, rispetto agli interessi demartiniani, è il titolo della terza parte del libro curato da Van Baumer: *The Age of Anxiety*. Il termine inglese traduce il tedesco “Angst” e l’italiano “angoscia”, con una chiara eco esistenzialista; il riferimento diretto però è al noto e omonimo poema inglese di Wystan Hugh Auden (1907-1973), ben noto anche a De Martino⁴².

Ecco un brano tratto dall’ultima parte dell’opera di Baumer, da cui si evince tutta l’affinità con la ricerca dell’etnologo napoletano, nonché un attendibile ritratto di ciò che prima veniva definita «Stimmung apocalittica» del contemporaneo:

L’angoscia, come qui utilizzata, denota uno stato d’animo che combina la solitudine dello spirito con un senso di perdita di controllo. A differenza del borghese fiducioso del secolo scorso, l’individuo europeo oggi sente spesso di aver perso il controllo sul proprio destino privato. Allo stesso modo, la nazione collettiva e la civiltà collettiva non controllano più completamente il proprio destino politico ed economico. In questa circostanza l’individuo va semplicemente alla deriva, aspettando con ansia lo shock degli eventi che determineranno il suo domani. Avendo abbandonato prima il cristianesimo e poi il codice borghese, vive senza il beneficio di uno standard di valori a cui questi eventi possano essere riferiti. È superfluo sottolineare che si tratta di uno stato mentale pericoloso, facilmente capitalizzabile dai *Führer* totalitari⁴³.

De Martino, tuttavia, non manca di ravvisare delle differenze rispetto al lavoro del collega americano, reo di non cogliere il collegamento tra le espressioni *culturali* dell’apocalittica e la documentazione *psicopatologica* legata ai «vissuti di fine del mondo» tipici di alcuni casi di schizofrenia acuta (ma non solo); esatta-

⁴¹ «L’articolo», nota De Martino, «vorrebbe esaminare sommariamente i caratteri del tema apocalittico nel XX secolo, e precisamente quali sono i sintomi, la diagnosi, la eziologia e la prognosi della crisi della civiltà moderna nella prospettiva dei “gruppi apocalittici” della nostra età», E. De Martino, *FDM 1*, p. 493.

⁴² Il poema di Auden, pubblicato nel 1947 e ispirato all’omonimo quadro di Edward Hopper, riflette sul senso di angoscia e spaesamento successivo al secondo conflitto mondiale. Si ritrova citato in uno degli innumerevoli elenchi bibliografici di De Martino, trasposti in *FDM 1* (p. 503), anche se con dicitura scorretta del nome dell’autore («W.H. Haude»).

⁴³ F.L. Van Baumer (a cura di), *Main currents of Western Thought*, cit., p. 624 (tr. it. mia).

mente questo tratto segna l'originalità ancora intatta dell'operazione di De Martino, il quale così chiude il commento a Van Baumer:

Il tema dell'apocalisse, della fine del mondo, appare con vario significato e sfumatura nella filosofia, nella filosofia della storia, nella teologia, nella sociologia, nella poesia, nella narrativa, nel teatro, nella saggistica. Ma c'è da chiedersi se il fenomeno non sia molto più vasto e cioè non concerna molte altre manifestazioni culturali come l'apocalisse figurativa della pittura e della scultura, l'apocalisse melodica nella musica, la grande fortuna dell'inconscio, la teorizzazione freudiana dell'istinto di morte, il marxiano salto nel regno della libertà, il relativismo culturale, i millenarismi dei popoli coloniali in movimento, il terrore atomico, e infine certi sviluppi della stessa scienza fisica come la legge dell'entropia, la relatività, il principio di indeterminazione, la crisi del principio di causalità. D'altra parte se tutti questi fenomeni sono fra di loro in un rapporto percepibile, c'è da chiedersi se essi tutti siano a loro volta in rapporto con il *Weltuntergangserlebnis* messo in luce dalla psicopatologia esistenzialistica⁴⁴.

6. William Ralph Inge, *The End of an Age* (1949)⁴⁵

Così l'autore poco oltre l'*incipit* dell'opera:

L'espressione *fin de siècle* era in voga tra la fine del diciannovesimo e l'inizio del ventesimo secolo. Non c'era motivo di aspettarsi alcun cambiamento degno di nota in quegli anni, anche se ai nostri connazionali la morte della regina Vittoria sembrava segnare la fine di un grande periodo. La frase *ipsa dausula saeculi* si trova in Tertulliano, il quale senza dubbio pensava alla fine del mondo. Espressioni di disperazione, un vero e proprio coro di dolore, erano comuni sulle labbra di cristiani e pagani nei due miseri secoli successivi. C'erano allora troppe ragioni per pensare che una grande civiltà stesse morendo. Allo stesso modo, oggi è diffusa in Europa la convinzione o il sospetto che siamo giunti a un'altra svolta, simile a quella che annunciava la fine della cultura gre-

⁴⁴ E. De Martino, *FDM I*, p. 494.

⁴⁵ W.R. Inge, *The End of an Age*, MacMillan, New York 1949. William Ralph Inge (1860-1954) è stato un teologo britannico, noto soprattutto per la carica di decano ricoperta per molto tempo nella cattedrale di St. Paul a Londra (1911-1934); viene spesso, proprio perciò, citato come Dean Inge. Così lo si ritrova citato anche da De Martino (*FDM I*, p. 503).

co-romana con la distruzione dell'Impero d'Occidente. La Prima guerra mondiale ha dato un forte scossone al senso di sicurezza dell'Europa, la seconda sembra aver scosso le fondamenta stessa di una civiltà⁴⁶.

La presenza del libro di Inge testimonia, una volta in più, la volontà demartiniana di reperire autori attraverso cui istituire una costellazione di opere della "crisi". L'impostazione teologica di Inge è, sotto questo rispetto, di scarso rilievo. A rendere il libro interessante sono le preziose segnalazioni bibliografiche sul tema dell'epocale declino europeo nel Novecento, cui De Martino certamente attinge. Inge, infatti, si cimenta in una dettagliata rassegna commentata delle opere che, a suo dire, meglio esemplificano la questione del tramonto della civiltà occidentale: G.J. Heering, *The Fall of Christianity* (1930); N. Berdyaev, *The End of Our Time* (1933), *The Fate of Man in the Modern World* (1935), *The Destiny of Man* (1937); *Slavery and Freedom* (1939); G. de Reynold, *Europe Tragique* (1934); J. Huizinga, *In the Shadow of To-morrow* (1936); P. Drucker, *The End of Economic Man* (1939); A. Huxley, *Ends and Means* (1937); C. Dawson, *The Judgment of the Nations* (1943); *The Recovery of the West* (1941).

Sono tutte opere, nota Inge, figlie del cupo pessimismo di Spengler, il vero ispiratore degli autori summenzionati e al quale contrappone le vedute più analitiche e prudenti di Arnold Toynbee (*A Study of History*, 1946).

III. *Apocalissi psicopatologiche*

1. *Albrecht Wetzel, Das Weltuntergangserlebnis in der Schizophrenie, (1922)*⁴⁷

Nel regno della psicosi, l'esperienza di fine del mondo è tipica della schizofrenia acuta: l'articolo di Wetzel è il primo a identificare questa sindrome.

⁴⁶ W.R. Inge, *The End of an Age*, cit., p. 3.

⁴⁷ A. Wetzel, *Das Weltuntergangserlebnis in der Schizophrenie*, in «Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie», 78, 1 (1922), pp. 403-428. Albrecht Wetzel (1888-1947) è stato uno psichiatra tedesco, operativo sia da clinico che da accademico soprattutto ad Heidelberg e Stoccarda. Molti dei suoi lavori scientifici sono andati perduti per via dei bombardamenti su Stoccarda durante la seconda guerra mondiale. L'articolo citato da De Martino è il primo ad aver definito e studiato la sindrome dei "vissuti di fine del mondo" nella schizofrenia. È uno dei

Oltre a un senso generale di cambiamento, chi ne è affetto manifesta sin dalle prime fasi vari tentativi di difesa contro una situazione avvertita come spaventosa e terribile, insieme con la volontà di liberarsi da qualcosa di spiacevole e che, tuttavia, viene vissuto come un destino ineluttabile. Esistono due tipologie di fine del mondo, vissute sempre in casi schizofrenici acuti:

La fine del mondo come transizione verso qualcosa di più nuovo e più grande, e la fine del mondo come distruzione colma di orrore (*Weltuntergang als Übergang zu Neuem, Größerem, und Weltuntergang als grauen erfüllte Vernichtung*). Il primo tipo si riferisce alla fine del mondo vissuta come un processo che non distrugge il vecchio per il gusto di distruggerlo, ma per sostituirlo con qualcosa di nuovo, migliore e più grande, in forme nuove e inedite. È la fine del mondo che accompagna e introduce il mondo nuovo, la “svolta del mondo” e tutti gli altri termini simili usati dai malati (*Es ist das der Weltuntergang, der die “neue Welt”, die “Weltwende”, und wie die Ausdrücke der Kranken alle heißen, begleitet und einleitet*)⁴⁸.

Nell’ambito della ricerca clinica, tuttavia, è il secondo tipo di fine del mondo a rivelare i tratti di maggiore interesse. Wetzel si riferisce ai momenti iniziali in cui

lo sviluppo della psicosi nel paziente fa sorgere con una forza inquietante il sospetto che stia per esplodere qualcosa di mostruoso [...]. L’orribile, il perturbante ci appare continuamente in tutte le possibili varianti come l’*escalation* finale di sentimenti di paura e di inquietudine, spesso privi di significato e legati a percezioni particolari, paure concrete o atteggiamenti paranoici⁴⁹.

Dapprima non sembrano esserci particolari cambiamenti a livello percettivo e, ciononostante, tutto appare diverso, spaesante, non-domestico (*unheimlich*); ogni circostanza esterna e apparentemente insignificante si tinge di minacciosità agli occhi al paziente. «*Tua res agitur*», scrive Wetzel citando Orazio.

pochi casi in cui le due edizioni si sovrappongono, riportando le medesime traduzioni e i medesimi commenti di De Martino (*FDM 1*, pp. 30-37; *FDM 2*, II cap., sez. 5.1, par. 5).

⁴⁸ A. Wetzel, *Das Weltuntergangserlebnis in der Schizophrenie*, cit., p. 407 (tr. it. mia).

⁴⁹ *Ibid.*

Emergono in seguito profondi turbamenti anche a livello percettivo; il sole smette di splendere, tutto impallidisce e assume delle tinte cupe: «Si arriva a quegli stati d'animo da *Venerdì Santo* spesso descritti in modo impressionante da pazienti molto diversi, privi di formazione letteraria e talvolta nemmeno troppo dotati intellettivamente» (*Es kommt zu jenen Karfreitag Stimmungen, die man oft von ganz undifferenzierten, literarisch ungeschulten, oft ficht einmal intelligenten Kranken sehr eindrucksvoll geschildert bekommt*)⁵⁰.

A questa altezza si palesa esplicitamente il vissuto di fine del mondo; i vari stati d'animo da *Venerdì Santo* vengono raccolti insieme e reinterpretati alla luce di una possibile fine del mondo: «“è così che deve essere se il mondo finisce”, proferisce di solito il paziente (*so muss es etwa sein, wenn die Welt untergeht*). E, progressivamente, a un iniziale “come se” segue il sospetto che stia verificandosi effettivamente la fine (*Untergang*) del mondo»⁵¹.

2. Alfred Storch, *Die Welt der beginnenden Schizophrenie und die archaische Welt. Ein existential-analytischer Versuch* (1930)⁵²

I motivi dell'interesse demartiniano per Storch sono diversi, due su tutti: 1) l'applicazione dell'analitica esistenziale heideggeriana all'interpretazione dei vissuti patologici dello schizofrenico (come muta l'essere-nel-mondo del malato?); 2) l'analogia tra i vissuti critici dello schizofrenico e quelli dell'uomo delle civiltà arcaiche e primitive⁵³. Quest'ultimo tema era ben noto a De Martino già nel *Mondo magico*, dove proprio a commento di questo lavoro di Storch scriveva:

⁵⁰ Ivi, p. 409.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² A. Storch, *Die Welt der beginnenden Schizophrenie und die archaische Welt. Ein existential-analytischer Versuch*, in «Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie», 127, 1 (1930), pp. 799-810. Alfred Storch (1888-1962) è stato uno psichiatra tedesco, collega di Jaspers, dotato di ampie e riconosciute conoscenze filosofiche. Fu il primo ad accordare importanza, in ambito psicopatologico, all'analitica esistenziale di Heidegger. Significativo è, per De Martino, il vissuto delirante di fine del mondo del “contadino bernese”, di cui Storch si occupa insieme al collega Kulenkampff (Cfr. *Zum Verständnis des Weltuntergangs bei den Schizophrenen*, in «Der Nervenarzt», 21, 1950, pp. 102 ss.). L'articolo qui citato viene ampiamente glossato in *FDM 1* (pp. 41-44), e ripreso in *FDM 2* (par. 5.7, cap. 5). Compare ovviamente nell'elenco bibliografico, spesso ricordato, nell'articolo *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*.

⁵³ La sopravvenienza di elementi arcaico-primitivi nella follia è tema ben noto a De Martino già nel *Mondo magico* (dove già si trova un riferimento a Storch medesimo), e dettagliatamente

I lavori dello Storch sui nessi fra schizofrenia e mentalità mitico-magica (o arcaica) confermano largamente la individuazione storiografica del dramma magico come rischio di non esserci e come riscatto da questo rischio. Nella schizofrenia si manifesta una dissociazione più o meno profonda della personalità e quindi una attenuazione o una soppressione della distinzione fra soggetto e oggetto, fra io e tu, fra io e mondo. La crisi della presenza è avvertita come forza occulta, come influenza maligna. La crisi della oggettività del mondo è sperimentata come se tutto acquistasse la duttilità della cera, e come se le cose perdessero resistenza e si afflosciassero nei loro contorni. Il mondo cede, crolla, perde rilievo e decoro, diventa sordido. La catastrofe della propria presenza è avvertita come una catastrofe cosmica: «Molte stelle sono precipitate, una parte del sistema planetario è in frantumi, poiché il mio corpo è così lacerato», dice una malata di Storch⁵⁴.

Ad anni di distanza, il *rischio di non esserci* diviene un'invariante antropologica, una cifra costitutiva dell'umano stare al mondo. Ciò che per Storch (e per il primo De Martino) appartiene alla dimensione psicopatologica del paziente schizofrenico, e alla dimensione storica di una mentalità arcaico-primitiva, nell'ultimo De Martino assume i tratti della condizione di possibilità necessaria e universale di una cultura *tout court*.

Nel mondo dello schizofrenico, prosegue lo psichiatra tedesco nel suo testo, vengono meno l'univocità (*Eindeutigkeit*) e la determinatezza (*Bestimmtheit*) di ciò che si incontra; in egual modo, quanto appartiene alla dimensione interiore, privata, personale, appare secondo significati fluttuanti (*Bedeutungen erscheint*). Diviene possibile maturare una consapevolezza maggiore dei cambiamenti che affliggono il mondo e l'esserci dello schizofrenico, cercando analogie nei mondi delle civiltà arcaiche:

commentato dalla bibliografia secondaria: D. Conte, *Ernesto De Martino e la mobilitazione dell'arcaico*, in G. Cantillo, D. Conte, A. Donise (a cura di), *Ernesto De Martino tra fondamento e insecurity*, cit., pp. 95-127; D. Nigro, *De Martino e l'apocalisse psicopatologica*, in «Lo Sguardo», 21 II (2016), pp. 93-126; M. Dell'Annunziata, *Stratificazione del soggetto e sopravvivenze arcaiche. Ernesto De Martino e l'interpretazione della follia in Eugenio Tanzi e Enrico Morselli*, in «Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche», CXXX (2020), pp. 43-65.

⁵⁴ E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (1948), a cura di M. Massenzio, Einaudi, Torino 2022, pp. 151-152.

Alcuni tratti comparabili emergono chiaramente: il carattere originariamente espressivo di tutto ciò che si incontra. Ciò che appare è immediatamente espressivo (*ausdruckshaft*), facciale (*gesichtshaft*) [...] incostante e mutevole nel suo carattere di significato (*inkonstant und wechselnd in seinem Bedeutungs-charakter*). Non è ancora organizzato nel senso di cose definite con le proprie specificità (*abgegrenzte Dingen mit ihren Eigenschaften*). Ciò che incontriamo è opera di entità e potenze presenti e attive in tutto ciò che appare⁵⁵.

Di tutto ciò cosa rinvie nello schizofrenico contemporaneo? La mutevolezza dei significati, l'assenza di confini precisi rispetto sia al proprio io sia alla permanenza degli oggetti, una realtà popolata da forze non-umane e spesso di natura maligna, la disseminazione della propria identità psico-fisica in corpi ed esistenze altrui. Sussistono, tuttavia, altrettante e significative differenze:

Il primitivo vive alle prese con ciò che è "a portata di mano" (*Zuhanden*) nell'esistenza quotidiana, con l'uso di strumenti per costruire case, per cacciare, in un mondo di opere (*Werkwelt*). In questo mondo di opere incontra entità con tratti espressivi e poteri d'azione: per lui l'utensile non è una cosa, ma un'entità con poteri magici che possono aumentare o andare perduti. Le azioni di caccia hanno un significato magico⁵⁶.

Diversamente, nel caso dello schizofrenico, persistono alcuni contesti in cui gli oggetti dell'interazione quotidiana conservano il proprio pregresso significato storico: «Tuttavia, in altri contesti di significato, che per lui sono diventati quelli "reali", sono qualcosa di completamente diverso, vale a dire una sorta di entità demoniache (*dämonischen Wesen*), con un certo contenuto espressivo e significativo»⁵⁷. Il *Dasein* dello schizofrenico ha smarrito la propria dimensione comunitaria (*Miteinander*), si ritrova gettato fuori dal *Mitsein* all'isolamento (*Absonderung*) e alla singolarizzazione (*Vereinzelung*):

⁵⁵ A. Storch, *Die Welt der beginnenden Schizophrenie und die archaische Welt. Ein existential-analytischer Versuch*, in «Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie», 127 (1930), I, p. 804.

⁵⁶ Ivi, p. 805.

⁵⁷ Ivi, p. 806.

Il malato, cacciato dalla società, si trova in un nuovo tipo di esistenza inconsistente (*in einer neuartigen substanzlosen Daseinsweise*). Per il malato, la vita ha perso la sua radicata sostanzialità, il nocciolo di quell'identità che in tutti i cambiamenti resta fedele a sé stessa. Il più primitivo sentimento di autocoscienza è andato perduto [...] l'esserci, non più radicato nel concreto io-qui-ora (Minkowski), è particolarmente inconsistente, fugace e fluttuante (*unsubstanzuell, flüchtig und schwebend*) [...] Quando gli schizofrenici descrivono il mondo precedentemente familiare come estraneo, queste espressioni indicano che nel loro nuovo modo di essere si sentono estranei al mondo precedente, che non significa più nulla per loro. Questo si esprime nella pallida indifferenza nei confronti del nostro mondo quotidiano, che fondamentalmente non li riguarda più⁵⁸.

Nel primitivo, la dimensione magica è già inclusa ovunque nell'opera comune, nel mondo della convivenza (*in das gemeinsame Wirken, in die Welt des Miteinander*). Per questa ragione, l'influenza delle forze demoniache, che si dirama ovunque nella vita di una civiltà arcaica, non ha in realtà il carattere di una minaccia: «In questo modo, egli gode sempre della sicurezza dell'insieme (*Geborgenheit des Miteinander*). Lo schizofrenico è completamente diverso: il nuovo mondo gli si apre a fronte della scomparsa di quello precedente, non nasce da una continuità storica con il suo passato»⁵⁹. La vita dello schizofrenico, ai margini della comunità, non gode più della concrezione di un esserci storico (*Konkretion eines geschichtlichen Daseins*).

L'esistenza dello schizofrenico si svolge in un'inconsistente irrealtà (*substanzlosen Unwirklichkeit*). È l'esistenza onirica e fluttuante di chi è stata espulso dal mondo familiare in un pozzo senza fondo, di chi non ha più dimora né in comunità né in sé stesso, e che «vive la distruzione della sua esistenza storica come la distruzione del suo senso della vita, come la fine del mondo ([...] *die Vernichtung seiner historischen Existenz als Vernichtung seines Lebenssinns, als Weltuntergang, erlebt*)»⁶⁰.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Ivi, p. 809.

3. *Alfred Storch, Tod und Erneuerung in der schizophrenen Daseins-Umwandlung (1948)*⁶¹

Storch descrive il processo di *Selbstverluste*, di *Negation des Daseins*, subito da una sua paziente schizofrenica in seguito a una serie di infelici eventi ed esperienze biografiche: 1) il dolore per l'impossibilità di concepire un figlio; 2) la complessa relazione di repulsione e dipendenza col marito. Quali sono le fasi iniziali di tale processo di progressivo dissolvimento del sé della donna? Il mondo attorno, scrive lo psichiatra, comincia ad apparirle come un «contro-mondo ostile» (*widerständige Gegenwelt*); altrettanta ostilità e avversione è percepita nel marito, reo di costringerla a un modo d'essere per lei estraneo (*fremde Wesensart Aufzuzwingen*).

Questo contro-mondo, tuttavia, esercita su di lei una profonda seduzione, una *dämonische Macht*. Il legame oppositivo col marito, ad esempio, si trasforma in un'odiosa dipendenza (*Abhängigkeit gesteigert*), la quale si traduce a sua volta in un dissipativo sacrificio di sé (*zur Selbstpreisgabe*). «Questo è l'inizio della psicosi: l'incontro con il mondo circostante non è più costruttivo e vivificante, ma solo logorante, dissipativo e mortifero»⁶². Il suo corpo può rivivere solo donandosi senza riserve alla cattura altrui, alla cui forza di attrazione sente di non poter più resistere: «Con uno sguardo possono rapire il mio io [...] Mi perdo negli altri, come se non potessi non immolarmi» (*Ich verliere mich in andere, als sollte ich mich aufopfern*)»⁶³.

Con toni che anticipano la demartiniana «crisi della presenza», così si esprime lo psichiatra tedesco:

La perdita di sé, di cui lei stessa parla ripetutamente nei termini di negazione dell'esistenza, va nella direzione di una reificazione materiale (*materienhaften Verdinglichung*), di una volatilizzazione smaterializzante (*entmaterialisierenden Verflüchtigung*). La reificazione implica la possibilità di disintegrazione (*Zerfalls*) in semplici parti, la particolarizzazione (*Partikularisierung*) in modo tale che le singole parti reificate possano essere cedute o prelevate, abbandonate o inglobate. Così l'Io reificato viene espropriato. È

⁶¹ A. Storch, *Tod und Erneuerung in der schizophrenen Daseins-Umwandlung*, in «Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten», 181, 3 (1948), pp. 275-293. I commenti e la traduzione personale di parte dell'articolo si trovano in *FDM 1* (pp. 45-49) e *FDM 2* (II cap., I par., I sez.).

⁶² A. Storch, *Tod und Erneuerung in der schizophrenen Daseins-Umwandlung*, cit., p. 278 (tr. it. mia).

⁶³ Ivi, p. 279.

“scisso” (*zerteilt*) e “scomposto” (*aufgeteilt*); percepisce sé stesso solo come una non-entità (*Unding*), come un conglomerato (*Konglomerat*). L'unità coesa della sua precedente esistenza è persa. Permangono solo alcune sue parti, ma sono state “assemblate” (*zusammengesetzt*) in nuove sintesi⁶⁴.

Psiche e soma, in egual modo, acquistano una dimensione eterea, fluttuante, simile a un respiro. La realtà ha i contorni di uno spazio magico, dove tutto è trasformabile in tutto.

4. *Karl-Heinz Stauder, Zur Kenntnis des Weltuntergangserlebnisses in den epileptischen Ausnahmezuständen (1934)*⁶⁵

Occorre prestare molta attenzione, ribadisce a più riprese Stauder, a non sovrapporre il vissuto schizofrenico di fine del mondo al vissuto epilettico di fine del mondo. Nonostante alcuni disturbi percettivi si presentino in entrambi i casi secondo declinazioni assai simili, in realtà si tratta scientificamente di strutture differenti:

Ci sono casi in cui gli affetti anormali e i cambiamenti nella percezione (*Veränderungen der Wahrnehmung*) devono essere affrontati come disturbi primari (*als primäre Störungen*); solo da essi l'esperienza della fine del mondo emerge sotto forma di *come se*, a guisa di conclusione significativa tratta da determinati presupposti. Tutto è mutato, i movimenti appaiono più lenti o più veloci, le persone oscillano su e giù, le case sono pericolanti; allo stesso tempo c'è un breve, inquietante silenzio, una strana atmosfera su tutto l'insieme, è come se il mondo stesse finendo (*als ob die Welt unterginge*). In altri casi, invece, la fine del mondo è percepita o conosciuta da ore o giorni, anche prima che alcune esperienze la indichino; la certezza delirante della fine del mondo è già presente prima o insieme con il verificarsi delle prime esperienze psicotiche. La fine del mondo

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ K.-H. Stauder, *Zur Kenntnis des Weltuntergangserlebnisses in den epileptischen Ausnahmezuständen*, in «Archive für Psychiatrie», 101 (1934), pp. 762-779. In ambito psicopatologico, Stauder si è distinto per studi sull'epilessia e la catatonìa. Tutt'altro che secondario è l'accento, posto da De Martino, anche sull'epilessia, essendone affetto egli stesso. Sulla rilevanza anche biografica dell'epilessia ha scritto pagine importanti: R. Di Donato, *I greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto De Martino*, Manifestolibri, Roma 1999, pp. 134-135.

è entrata nel circolo di idee del paziente in primo luogo, immediatamente, in un modo che non è comprensibile per noi (Wetzel)⁶⁶.

Nello stato crepuscolare (*Dämmerzustand*) di coscienza, legato all'epilessia, il vissuto di fine del mondo sopraggiunge, interviene in un secondo momento rispetto alla primaria insorgenza di significativi disturbi percettivi del movimento. Nella schizofrenia, invece, la fine del mondo è una sorta di tonalità emotiva che precede e accompagna la sintomatologia psicotica:

Nello stato crepuscolare epilettico e confusionale, sentiamo dire dal paziente: le pareti si inclinano, crollano, il soffitto cade, il paziente si sente sollevare, il pavimento cede, tutto si sfalda, la terra si apre, un abisso (*Abgrund*) si spalanca, tutto è in movimento. Persone, animali, diavoli, spiriti, oggetti invadono il malato, tutto si abbatte su di lui, crolla sopra di lui, sotto di lui⁶⁷.

Stauder passa poi in rassegna casi clinici concreti, alla ricerca di verifiche empiriche per le sue ipotesi: la coscienza del significato della fine del mondo è il risultato, la conseguenza di un disturbo primario della percezione legato al movimento:

Infine tutto crolla, la montagna si spacca, le croci si spezzano; folle di persone invadono la donna malata. Solo ora l'eccitazione aumenta fino a diventare angoscia incontrollata (*zur sinnlosen Angst*). L'iniziale stato di grazia estasiato si trasforma, sotto i cambiamenti nella percezione del movimento, nella sensazione di una fine imminente (*Vernichtungsgefühl eines nahen Endes*). In questo momento di massima concitazione, scatta la coscienza del significato della fine del mondo (*Bedeutungsbewußtsein des Weltunterganges*). Il disturbo percettivo elementare inizialmente vige da solo; da esso e con esso, in un secondo momento, si sviluppa l'atteggiamento generale disforico; da entrambi insieme nasce la conclusione, l'improvvisa certezza del significato della fine del mondo⁶⁸.

⁶⁶ K.-H. Stauder, *Zur Kenntnis des Weltuntergangserlebnisses in den epileptischen Ausnahmezuständen*, cit., p. 762.

⁶⁷ Ivi, p. 765.

⁶⁸ Ivi, p. 769.

Francesca Ferrara

La scrittura della crisi.
Ernesto De Martino e la letteratura

Nel 1964, a pochi mesi dalla prematura scomparsa, Ernesto De Martino aveva pubblicato sulla rivista «Nuovi Argomenti», fondata da Alberto Carocci e Alberto Moravia, il saggio *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*. Con tale scritto De Martino aveva inteso fornire alcuni degli elementi più essenziali della sua nuova linea di ricerca, incentrata intorno al concetto di “apocalisse culturale”, linea di ricerca di cui è possibile ricostruire, seppure parzialmente, l’itinerario, le molteplici direzioni e la focalizzazione nei materiali raccolti nell’opera pubblicata postuma *La fine del mondo*¹.

Nel saggio del 1964 De Martino chiarisce che il «tema della fine del mondo attuale»², declinato secondo una prospettiva di ricerca storico-culturale e antropo-

¹ Com’è noto, la prima edizione della raccolta dei materiali del progetto demartiniano fu pubblicata a cura di Clara Gallini per Einaudi nel 1977. Una seconda edizione, pubblicata nel 2002, sempre per Einaudi, aveva mantenuto immutata la selezione e l’articolazione dei materiali della precedente edizione; differiva solo per l’introduzione, in questo caso più agile rispetto alla precedente e firmata dalla curatrice Gallini e da Marcello Massenzio. Discorso diverso, invece, per la recente edizione del 2019, a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio, pubblicata sulla base dell’edizione francese dell’opera. Non si tratta, infatti, di una semplice riedizione dell’opera, ma di una rielezione e riarticolazione dei materiali del progetto demartiniano. Nella nuova edizione nei capitoli *Apocalissi psicopatologiche* e *Apocalissi dell’Occidente*, con il vantaggio di una sottolineatura dei nuclei intorno a cui l’indagine demartiniana intorno alle apocalissi si muove (ovvero quello dell’apocalissi del soggetto e quello dell’apocalissi storico-culturale), sono confluiti, articolati in modo più organico, i materiali che nella precedente edizione si trovavano nei capitoli *Mundus* ed *Epilogo*. Dove non espressamente diversamente segnalato, citiamo dall’edizione del 2019 (E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, nuova ed. a cura di G. Charuty, D. Fabre e M. Massenzio, Einaudi, Torino 2019).

² E. De Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in «Nuovi Argomenti», 69-71 (1964), pp. 105-141: 106. Il saggio compare ora anche nella prima *Appendice* della nuova edizione de *La fine del mondo* (pp. 547-579).

logica, può rimandare a «quattro tipi distinti di documenti»³: quello dell'apocalissi marxiana, legata alla fine e alla crisi della società borghese; quello dell'apocalisse escatologica giudaico-cristiana; quello dell'apocalisse delle grandi religioni storiche (con il relativo mito della distruzione e della rigenerazione del mondo) e, infine, quello dell'apocalisse delle culture primitive, descritta nei documenti etnologici, avviata ormai ad un processo di emancipazione nel quadro della decolonizzazione.

Rispetto a queste apocalissi, di cui De Martino intende rintracciare, mediante un confronto che lasci emergere le differenze storico-culturali, il tema apocalittico nel suo generale significato antropologico, si staglia un quinto tipo di documento apocalittico, quello dell'apocalisse psicopatologica, «che ci mette in rapporto con un comune rischio umano di crisi radicale, rispetto al quale le diverse apocalittiche culturali, comunque atteggiare, si costituiscono tutte come tentativi, variamente efficaci e produttivi, di mediata reintegrazione in un progetto comunitario di esserci-nel-mondo»⁴. Se, quindi, le apocalissi precedentemente richiamate non mettevano in luce soltanto una distruzione del mondo esistente, ma aprivano parimenti alla prefigurazione di un nuovo mondo, di una rinascita, mostrando il loro carattere “culturale” di reintegrazione e produzione di orizzonte valoriale, nelle apocalissi psicopatologiche, caratteristiche della crisi dell'Occidente, invece, il dramma individuale sembra non venir più ricomposto e ricompreso nell'orizzonte culturale e sociale. Nell'apocalisse psicopatologica, in altri termini, emerge una «crisi radicale», capace di mettere «progressivamente fuori gioco qualsiasi possibile ordine storico-culturale, qualsiasi piano comunitario di nuova valorizzazione della vita e del mondo»⁵: a caratterizzare le apocalissi psicopatologiche è, infatti, un rischio permanente, l'assenza di una speranza di rinascita, di una possibilità di *escaton*. Con ciò le apocalissi psicopatologiche lasciano emergere, per lo studioso napoletano, una «qualità tendenzialmente opposta» rispetto alle apocalissi culturali, proprio perché queste ultime sono caratterizzate da una dinamica di riapertura verso una valorizzazione della vita, collocandosi quindi entro il solco aperto fin dagli studi del 1948 su *Il mondo magico*, che le prime, invece, escludono.

Come il “malato”, e le dinamiche proprie della malattia gettano luce sul

³ E. De Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, cit., p. 107.

⁴ Ivi, p. 109.

⁵ Ivi, p. 112.

“sano”, così l’interesse demartiniano per le apocalissi psicopatologiche, che mettono di fronte ad un «rischio di non poterci essere in nessun mondo possibile, in nessuna intersoggettività comunicante e comunicabile»⁶, e quindi ad un rischio radicale, sta in primo luogo in un approfondimento del «nesso tra normale e anormale, tra sano e malato»⁷. In altri termini, le apocalissi psicopatologiche mostrano quel pericolo a cui da sempre qualsiasi apocalisse è soggetta, là dove la dinamica di riappropriazione e reintegrazione culturale fallisce: la perdita della presenza.

Così si intrecciava, dunque, il filo conduttore delle ricerche demartiniane: nel dramma della presenza il rischio e il riscatto stavano quali poli di una dinamica antropologica unitaria. Primitivo e moderno erano recepiti attraverso la medesima curvatura esistenziale, quella di una presenza dell’esserci mai conquistata e assicurata una volta per tutte, e sempre, invece, aperta al rischio del suo franamento, del suo crollo, della sua crisi.

Ma se nell’orizzonte delineato ne *Il mondo magico* il dramma individuale, scaturito da una presenza e da un esserci non ancora stabile e garantito, su cui il magismo interveniva a difenderne la fragilità, era inserito, quale suo momento organico e coerente, in un processo culturale e sorgeva all’interno di una civiltà storicamente e culturalmente pronta ad accogliere, ad arginare e a riscattare tale dramma, nella crisi psicopatologica, «al contrario, l’esserci *non è più* deciso e garantito come dovrebbe in rapporto alla situazione storica in cui si trova»⁸.

⁶ *Ibid.*

⁷ E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, a cura di M. Massenzio, Einaudi, Torino 2022, p. 113.

⁸ Ivi, p. 153. Già nell’orizzonte teorico delineato nel *Mondo magico* De Martino aveva messo in guardia in merito ad una troppo affrettata considerazione degli stati psicopatologici come «sopravvivenza arcaica» nell’uomo della contemporaneità della mentalità primitiva (come, ad esempio, avevano fatto studiosi quali il medico romantico Karl Gustav Carus e lo psicologo italiano Eugenio Tanzi). A tale troppo sbrigativa equiparazione De Martino contrapponeva le analisi dello psichiatra italiano Enrico Morselli, secondo cui, invece di sottolineare le analogie tra le manifestazioni abnormi degli stati psicopatologici dell’uomo contemporaneo e l’orizzonte del magismo primitivo, era necessario considerare «tutto il decorso storico dello sviluppo umano» che distingue e caratterizza i due fenomeni: «la ripetizione non può essere integrale, poiché né l’individuo oggi civile può liberarsi dagli elementi che la collettività ha acquistato *ab antiquo*, e che l’eredità etnica, sociale, familiare, culturale gli ha impresso più o meno profondamente nelle stratificazioni psichiche, né il soggetto giovane o adulto, e tanto meno l’anziano, possono perdere a un tratto tutto ciò che la vita ha loro insegnato e depositato nel subcosciente» (E. Mor-

Da un lato, quindi, nella cornice del magismo, il dramma individuale nasceva e si svolgeva all'interno del medesimo orizzonte sociale e culturale, la crisi era sì dell'individuo, ma in qualche modo comune a tutti coloro che partecipavano al suo tentativo di riparazione; dall'altro, nella crisi psicopatologica caratteristica degli stati schizofrenici «il dramma individuale resta [...] meramente privato, non si inserisce organicamente nella vita culturale, e insorge senza che l'ambiente storico, sotto forma di tradizioni accreditate e di istituti operanti, sia sufficientemente preparato ad accoglierlo e a scioglierlo»⁹. Nel mondo magico, quindi, la crisi dell'individuo era superata non dal singolo, ma reintegrando entro il piano culturale e sociale della dimensione pubblica il portato soggettivo del dramma vissuto; nella psicopatologia, invece, la crisi resta separata dall'orizzonte storico-culturale che non sa come arginarne e governarne il dramma: «l'individuo [...] è solo o quasi solo nella lotta: il filo della tradizione è spezzato, lo sforzo e l'esperienza altrui o inesistenti o inutilizzabili per la mancanza di istituti magici definiti, e il dramma culturale accreditato e dominante, lungi dal porgere ausilio, costituisce un ostacolo alla salvezza, maturando nuovi conflitti»¹⁰.

È per questo motivo che, come sottolinea ancora De Martino, in questo caso i motivi di rischio e «frammento» si manifestano in modo molto più forte e radicale rispetto a quelli che caratterizzano la crisi dell'uomo del mondo magico, e i motivi del riscatto assumono una coloritura caricaturale e non autentica, non raggiungendo mai un effettivo risanamento. Se, quindi, nella fenomenologia del dramma soteriologico del mondo magico l'attenzione è focalizzata sul riscatto della presenza, sul recupero dell'esserci, e attraverso tale prassi agita collettivamente si «forma civiltà», nella crisi psicopatologica questa fenomenologia assume invece i tratti parodistici di uno sforzo inane della volontà, a cui è sbarrata ogni possibilità di salvezza. E, proprio per tale sua caratterizzazione, l'apocalisse psicopatologica si mostra quale possibilità estrema di un'impossibilità di ricomposizione, come monito e formulazione di un rischio radicale, epperò sempre sotteso al darsi e costruirsi della presenza. Ma, d'altra parte, com'è emerso, il pericolo estremo di cui le apocalissi psicopatologiche sono segno non riguardano

selli, *La psicanalisi. Studi ed appunti critici*, vol. 1, *La dottrina*, Fratelli Bocca, Torino 1926; il passo si ritrova direttamente citato anche in E. De Martino, *Il mondo magico*, cit., pp. 155-156).

⁹ E. De Martino, *Il mondo magico*, cit., pp. 153-154.

¹⁰ Ivi, p. 154.

esclusivamente il piano esistenziale: per sottrazione, per negazione esse si fanno simbolo di uno sgretolamento dell'«ordine storico-culturale», della messa fuori gioco di «qualsiasi piano comunitario di nuova valorizzazione della vita e del mondo», rimandando, quindi ad una dimensione storico-culturale, quella della crisi dell'Occidente della modernità.

Nel testo dell'intervento preparato per un convegno internazionale del 1964, intitolato *Il problema della fine del mondo*, De Martino evidenzia come il rapporto tra uomo e mondo nell'orizzonte culturale della modernità si regga intorno alla duplicità di *dovere* e *potere*: da un lato, l'uomo sente che il mondo organizzato in una società fondata su valori condivisi non *deve* finire; dall'altro lato, però, sente pure che tale mondo *può* finire, ovvero può perdere la significazione dei valori intersoggettivi, annientando la possibilità stessa della cultura. Tale tensione caratterizza in modo determinante per De Martino la modernità:

Se dovessi individuare la nostra epoca nel suo carattere fondamentale, direi che essa vive come forse non mai è 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 società¹¹.

E, prosegue De Martino, tra le varie concrete manifestazioni che la modernità ha messo in luce per esprimere il rapporto tra «l'ethos del trascendimento della vita nei valori intersoggettivi» e la crisi (ovvero il crollo di tale ethos, con la conseguente perdita di operabilità valoriale del mondo), oltre al caso limite del *Weltuntergangserlebnis* schizofrenico – e cioè dell'«esperienza vissuta di fine del mondo»¹² –, sono da osservare e da tenere in considerazione i linguaggi estetici della modernità. Questi ultimi, nelle loro «morbose sfumature», evidenziano il

¹¹ E. De Martino, *Il problema della fine del mondo*, in Id., *La fine del mondo*, cit., pp. 69-76: 70.

¹² Con tale espressione De Martino intende richiamarsi a quell'esperienza radicale che costituisce manifestazione estrema del rischio psicopatologico in cui è possibile cogliere il carattere eminentemente privato della crisi, ovvero de-privato dell'orizzonte pubblico all'interno del quale sarebbe possibile l'ethos del trascendimento e il riscatto della presenza.

loro stesso venir meno: il venir meno dell'ethos del trascendimento, attraverso il venir meno del mezzo espressivo culturale. Come lo studioso napoletano subito dopo specifica:

Quando Heidegger in *Sein und Zeit* teorizzava la *Geworfenheit* dell'esserci, quando Sartre in *La nausée* illustra il mondo indigesto spalancantesi sul nulla, quando D. H. Lawrence lamenta che abbiamo perduto il sole, i pianeti, e il Signore con le sette stelle d'orsa ricevendo in cambio il "povero, piatto, meschino mondo della scienza e della tecnica", quando Moravia in *La noia* descrive "la malattia degli oggetti", noi ravvisiamo in queste espressioni culturali pur così diverse una *Stimmung* comune, la segnalazione di uno stesso rischio radicale, e cioè la possibilità di un mondo che crolla in quanto crolla lo stesso ethos culturale che lo condiziona e lo sostiene¹³.

Analizzare la letteratura della contemporaneità significa, quindi, per De Martino intercettare quella «*Stimmung* comune» che percorre la modernità: la pagina letteraria è testimonianza evidente, affresco di uno sprofondare dell'ethos culturale. Ma anche di più: come evidenzia Renato Nisticò, alla figura dello sciamano delle culture magiche primitive può essere associata quella del poeta: entrambe lavorano simbolicamente sul dramma dell'individuo per restituirlo alla presenza¹⁴. Volgersi alla letteratura nell'orizzonte della modernità risulta, allora, per De Martino interessante per un duplice aspetto: da un lato, perché la letteratura, in quanto linguaggio estetico, si manifesta quale punto d'osservazione privilegiato per scrutare lo stato di salute di una società, dei suoi mezzi culturali, e in modo particolare il venir meno dell'ethos valoriale comunitario. Da un altro lato, volgersi alla letteratura sembra interessante per poter sondare quanto tale strumento culturale sia ancora in grado di restituire l'individuo alla presenza attraverso il suo dramma,

¹³ E. De Martino, *Il problema della fine del mondo*, cit., pp. 70-71.

¹⁴ «Come nelle società umane dove prevale una cultura magica, lo stregone (lo sciamano, il mago) è dotato di quel sapere ritualizzato che reintegra la presenza davanti al rischio del non esserci, nelle società letterate il poeta riesuma e agita simbolicamente quella crisi per una ricomposizione dei confini del mondo della vita. [...] Se nelle società arcaiche vi era un rischio della presenza, si può dire che tale rischio ritorni oggi trasformato in forme culturali, nelle visioni apocalittiche che ne predispongono il superamento; e nella letteratura ve ne è un segno, se non un fondamento vero e proprio» (R. Nisticò, *Ernesto De Martino e la teoria della letteratura*, in «Belfagor», 56, 3, 2001, pp. 269-286: 271).

ovvero, in altri termini, quanto la letteratura possa dirsi ancora uno strumento, una tecnica “culturale”. E, nel caso della letteratura della modernità, lo iato tra capacità auspicata e capacità reale sembra manifestarsi al suo apice: «il dispositivo che per secoli aveva ripreso in forma di racconto le crisi rinascanti, sembrava cifrarle in una parola che non accenna a equilibrate soluzioni formali»¹⁵. La crisi dell’individuo, che è crisi al tempo stesso della società borghese, si esprime attraverso la crisi del romanzo moderno, che è al tempo stesso a sua volta crisi della parola, incapace ormai di incarnare quel ruolo mitico-rituale che le era proprio.

La letteratura, per la sua capacità di indicare e al tempo stesso costituire la stessa crisi, appare come documento essenziale per analizzare l’apocalisse culturale della modernità, proprio perché, al pari dell’apocalisse psicopatologica, ma senza tradursi completamente in quell’estremo, essa descrive e incarna quell’impossibilità di riscatto, il rischio senza margini di risanamento, il venir meno dell’azione operatrice e valoriale della cultura.

Richiamandosi alle intuizioni di Hans Sedlmayr, che, nell’individuare i tratti caratteristici di un’epoca, aveva considerato l’arte moderna come sintomo di una rivoluzione della soggettività, segnata dalla “perdita del centro” (*Verlust der Mitte*) – arte moderna che, più di altri prodotti culturali, si era mostrata capace di attingere «la sfera della immediata sensibilità, delle *Stimmungen* vissute e della possessione»¹⁶ – ma anche e soprattutto a opere della letteratura moderna (dall’apocalisse vissuta da Anton Roquentin, protagonista de *La nausea* di Sartre¹⁷, allo

¹⁵ F. Lesce, *Le età del rischio e la crisi dell’Europa. De Martino fra ritualità e romanzo*, in «Estetica. Studi e ricerche», 3 (2023), pp. 571-588: 575. L’autore del saggio rileva poi come «il racconto letterario ribadisca il nucleo sotterico tipico del simbolismo mitico-rituale, ma con qualche spostamento d’accenti di particolare rilievo. Per un verso, la parola letteraria comporta simboli rappresentati e allude a comportamenti di ripresa, risoluzione e ripristino della presenza in un mondo culturale; d’altra parte, il romanzo rimpiazza la narrazione mitico-religiosa senza negarla, casomai spostando l’ispirazione sotterica e il momento escatologico dal piano metastorico a quello storico. Permane il nodo simbolico delle grandi narrazioni sacre, ma tradotto in storia umana, in modo che il simbolo renda in espressioni mondane speranze, attese, adempimenti. Di qui il rilievo che nelle poetiche della crisi acquistano temi come la paralisi dell’agire, l’incomunicabilità e la solitudine, i quali, nei casi più drammatici, paiono confiscare al divenire storico il suo momento escatologico» (ivi, pp. 580-581).

¹⁶ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 368.

¹⁷ Sul rapporto tra Sartre e De Martino rimandiamo, tra i vari suoi contributi dedicati al tema, principalmente ad A. Donise, *Die Welt fühlen. Jaspers, Sartre und De Martino*, in E. Schaefroth, M. Nicklaus, C. Schwarzer, D. Conte (Hrsgg.), *Italien, Deutschland, Europa: Kulturelle Identität*, Berlin, 2019, pp. 111-127.

«spaesarsi del mondo» ne *La noia* di Moravia, all'«abisso esistenziale» descritto ne *Alla ricerca del tempo perduto* di Proust, all'«ostilità primordiale del mondo» illustrata ne *Il mito di Sisifo* da Camus, solo per citarne alcuni), De Martino evidenzia un assottigliarsi – se non addirittura un cancellarsi – dei margini che separano l'apocalittica culturale borghese dal documento psicopatologico: «lo spaesamento artificiale e programmatico del mondo, lasciato senza effettiva ripresa, finisce col confondersi con lo spaesamento radicale della crisi e col suo corteo di irrisolventi conati di recupero e di reintegrazione»¹⁸. Vero e proprio «clinico della cultura»¹⁹, De Martino evidenzia «il pericolo, nell'attuale congiuntura culturale, di molte catabasi senza anabasi: e questo è certamente malattia»²⁰:

L'insidiosa apocalittica occidentale è caratterizzata dalla perdita di senso e di domesticità del mondo, dal naufragio del rapporto intersoggettivo umano, dal minaccioso restringersi di qualsiasi orizzonte di un futuro operabile comunitariamente secondo umana libertà e dignità, e infine dai rischi di alienazione che si avvertono inclusi, se non nel progresso della tecnica, certamente nel tecnicismo e nella feticizzazione della tecnica. Si tratta com'è noto, di una condizione di crisi la cui genesi risale già alla seconda metà dell'Ottocento, ma che soltanto oggi, nel periodo che abbraccia i due ultimi dopoguerra, è venuta acquistando un rilievo ed una diffusione particolari. Non basta più, ormai, il corrente riferimento a quelle filosofie della storia che racchiudono presagi di morte per l'Occidente, o a certi temi dell'esistenzialismo negativo: attraverso le arti e la letteratura la tematica di una apocalittica senza escaton si manifesta con tutta l'ampiezza di un fatto di costume, che chiede di essere analizzato. La “nausea” di Sartre, l'“assurdo” di Camus, la moraviana “malattia degli oggetti”, il teatro di Beckett

titäten und Interdependenzen. Italia, Germania, Europa: fisionomie e interdipendenze, ATHE-NA-Verlag, Oberhausen 2013, pp. 94-114; Ead., *Ernesto De Martino fenomenologo dell'alterità*, in G. Cantillo, D. Conte, A. Donise (a cura di), *Ernesto De Martino tra fondamento e «insecuritas»*, Liguori, Napoli 2014, pp. 29-54. Sul rapporto di De Martino con la letteratura della crisi si veda, invece, D. Conte, *Inferi e superi. Ernesto De Martino e La fine del mondo*, in «Nostos. Laboratorio di ricerca storica e antropologica», 5, 2020, pp. 13-26, che si legge ora in apertura di questo volume.

¹⁸ E. De Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, cit., p. 139.

¹⁹ Come scrive in *La fine del mondo*, «la nausea o la noia o l'assurdo o l'incomunicabilità, la catastrofe della figura o della melodia a noi interessa soltanto come clinici della cultura, che intendono partecipare a un consulto decisivo» (E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 357).

²⁰ Ivi, p. 358.

non riflettono soltanto questo particolare costume apocalittico della nostra epoca, ma il “successo” di questi prodotti letterari testimonia in quale misura essi trovino rispondenza nella disposizione degli animi, e quindi come sia diffusa la sensibilità cui si richiamano. Ad un altro livello culturale, la letteratura fantascientifica euroamericana, così ricca di oscure profezie sociali e di presagi di degenerazione e di estinzione, dell’uomo e del suo mondo, di regresso nell’informe, rende a sua volta testimonianza di come il tema di una apocalittica senza *escaton* abbia acquistato il carattere di un orientamento in certa misura collettivo, giovantesi fra l’altro, per diffondersi, di tutta la potenza dei cosiddetti mezzi di comunicazione di massa²¹.

Che questi esempi di letteratura trovino così ampio riscontro tra i lettori per De Martino rende evidente la trasversalità di tali temi, avvertiti come vicini, e quindi incarnanti una sensibilità diffusa: non si tratta di letteratura dello straordinario, ma di storie vissute che sembrano poter essere associate alle esperienze di vita di ognuno.

Nella scelta dei riferimenti letterari da analizzare, così, De Martino seleziona proprio quelli più emblematici e allo stesso tempo vicini alla sensibilità del tempo, ovvero quelli capaci di mostrare la “malattia culturale” della modernità, che si esprime anche attraverso il venir meno delle possibilità simboliche del linguaggio estetico. Nella scrittura della crisi del romanzo moderno De Martino isola quei momenti, quelle esperienze che tracciano i confini di un mondo culturale, non riuscendo più ad edificarlo, ma mostrandone invece il disintegrarsi, la catastrofe nel suo farsi, in un’atmosfera di insignificanza e vanità. Ne è un esempio la condizione umana, per come è descritta nell’esistenzialismo del teatro di Beckett: «l’attesa di Godot è l’attesa del Regno ma vissuta nella coscienza lucidissima che la condizione umana è presenza al nulla, al pettegolezzo, alla insignificanza, all’istantaneo: è l’attesa senza testimonianza, senza decisione, senza passione per la vita, l’attesa di chi è già culturalmente morto o moribondo»²². E nell’attesa si finisce per dimenticare anche il senso e il perché di quella stessa attesa: i gesti sono svuotati di significatività, ogni azione sprofonda in una irrelata insignificanza.

In altre pagine della letteratura della modernità i personaggi descritti da De

²¹ Ivi, p. 80.

²² Ivi, p. 409.

Martino sembrano assumere, invece, i caratteri di quella *koinonia* che nel *Mondo magico* lo studioso napoletano aveva associato allo stato *olon* dei Tungusi, descritto dall'etnologo Shirokogoroff, in cui presenza e mondo appaiono confusi. Con tale confusione viene a cadere la possibilità per l'“essere presente” di rapportarsi a se stesso e ad altri enti, di distinguersi come individualità dalla realtà esterna. Nel documento letterario della modernità tale *koinonia* assume i caratteri della noia, della nausea, dell'assurdo, in cui si esprime perfettamente la perdita della capacità di significazione e valorizzazione.

E, quindi, nelle pagine dedicate all'analisi de *La nausea* di Sartre, in cui «l'avventura di Roquentin costituisce un testo esemplare per esplorare la sensibilità apocalittica della nostra epoca»²³, De Martino mostra il venir meno della separazione tra dimensione interna e dimensione esterna del reale. Roquentin inizialmente esclude la possibilità della follia, attribuendo il suo stato di confusione ad alcuni cambiamenti che concernono gli oggetti: interno ed esterno appaiono non definiti nei loro confini. Il fissarsi del protagonista su alcuni particolari, su alcuni oggetti che acquistano un «troppo pieno di semanticità», che apre ad una comparazione con il documento psicopatologico per come emerge dalle analisi condotte da Karl Jaspers²⁴, spalanca ad una dimensione esistenziale di pervasiva assurdità, sia nel mondo degli oggetti, che si offrono al protagonista slegati dal loro originario nesso di significazione, sia nel mondo del soggetto, ormai incapace di operare quel processo di valorizzazione. Il mutamento avvertito da Roquentin, di cui egli stesso non sa però dare piena giustificazione, non riguarda eventi straordinari o inusuali, ma abbraccia quanto prima era ritenuto quotidiano e familiare: «l'intero diario ritesse variamente questa tematica del crollo degli enti intramondani, della perdita della loro ovvietà quotidiana, e si dispiega in una

²³ E. De Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, cit., pp. 124-125.

²⁴ È lo stesso De Martino a segnalare come nella pagina di Sartre sia evidenziabile l'influenza della *Allgemeine Psychopathologie* di Jaspers, in modo particolare in relazione al concetto di “visuti deliranti primari”, con i quali si apre la crisi psicotica. Richiamando le parole della famosa malata di Sandberg, che, proprio come Roquentin, avverte il mutamento di qualcosa, pur non potendo meglio esprimere e identificare questo “qualcosa”, De Martino evidenzia come «la crisi ha un inizio repentino, inaugurandosi con una semplice “disposizione delirante” (*Wahnstimmung*) in cui tutto ad un tratto il mondo quotidiano dell'abitudinario e dell'appaesato, dell'ovvio e del familiare, diventa problematico, segnalando un mutamento oscuro di significato che si pone in modo non eludibile e che tuttavia resta senza soluzione» (ivi, p. 126).

successione di episodi esistenziali, in cui è vissuto lo spaesamento del familiare. L'avventura apocalittica, inauguratasi subdolamente con il ciottolo della spiaggia, investe come per contagio ambiti sempre nuovi del mondano, che entrano in travaglio disfacendosi in ogni evidenza, sicurezza, certezza»²⁵.

È il mondo familiare, abituale, quotidiano che, attraverso la «malattia degli oggetti» di cui parla anche Moravia ne *La noia*, dischiude a Roquentin la sua assurdità, in una confusione e coincidenza tra assurdità del mondo e assurdità dell'esistenza: il mostruoso irrompe nell'esistenza del protagonista attraverso oggetti semplici e quotidiani che assumono un significato e una coloritura apocalittica, un'apertura sull'assurdo. La crisi, quindi, si annuncia attraverso occasioni quotidiane, minute, apparentemente insignificanti. Questo per De Martino è testimonianza della fragilità del mondo, un mondo che è sempre già sul punto di crollare: «bastano un ciottolo, un bicchiere di birra, un paio di bretelle, una radice di castagno per dare l'avvio al contagio cosmico della nientificazione»²⁶. Proprio perché la struttura che regge il reale è già fragile, qualsiasi evento della quotidianità può divenire l'occasione per il definitivo franamento del mondo. La nausea di Roquentin, quindi, non sta come evento straordinario, ma come possibilità sempre costitutivamente presente:

la nausea è il rischio della nuda esistenza, spogliata della presentificazione valorizzante umana, di tutte le memorie operative della cultura, di tutti i nomi evocanti queste memorie, di tutti gli abiti che rendono familiare il mondo: è quindi il rischio del nulla, della fine del mondo, dell'annientarsi di qualsiasi margine rispetto al mondo. Infatti l'esistenza non può essere nuda, e non può perché non deve, e non deve perché essa deve essere ethos del trascendimento intersoggettivo²⁷.

Accanto alla sottolineatura del vissuto della nausea di Roquentin come esperienza fondamentale e originaria, che esprime il rischio della possibilità sempre all'orizzonte della crisi della presenza, sta per De Martino il suo necessario contraltare: l'«ethos del trascendimento intersoggettivo», ovvero la valorizzazione comunitaria e culturale come unica possibilità per arginare quella costitutiva e

²⁵ Ivi, p. 117.

²⁶ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 389.

²⁷ Ivi, p. 388.

“nauseante” assurdità dell’esistenza. La significazione del quotidiano non si dà nella dimensione privata e soggettivistica, ma in un orizzonte sociale, intersoggettivo, condiviso: il trascendimento operativo della mondanizzazione culturale. Ma nella crisi della modernità, in cui il senso della storia, della tradizione valorizzante e delle tecniche culturali perdono presa, anche il rapporto con gli oggetti quotidiani rischia di spalancare all’uomo la voragine dell’incertezza esistenziale, rigettandolo sul piano della naturalizzazione, sul piano della nuda vita.

Quest’ultima si manifesta come un sonno, dal quale l’uomo deve scuotersi. Il tema del risveglio, come emblema del disorientamento (non solo metafisico ma anche storico) da cui l’uomo deve riaversi, riconquistando il proprio corpo, la propria presenza rispetto al mondo esterno, rispetto a quella «indiscriminata coesistenza», a quella confusione tra interiorità ed exteriorità, è ripercorso da De Martino anche attraverso la lettura della pagina proustiana. L’agire normale e quotidiano si struttura sulla base di rapporti e relazioni dati per ovvi, che, proprio in quanto ritenuti ovvi, non emergono alla coscienza, ma che pure sono parte di quel processo di attività valorizzante: «questa patria dell’agire, questo suolo fermo e questo orizzonte sicuro, per quanto immersi nella opacità dell’abitudinario o nella oscurità dell’inconscio, racchiudono tuttavia tesori di implicite relazioni, di umani drammatici sforzi di appaesamento e di domesticazione, immense riserve di memorie sepolte che ciascuno viene accumulando secondo i vari condizionamenti della propria biografia sociale e storico-culturale»²⁸.

Di queste «immense memorie sepolte» sono testimonianza anche i gesti più semplici, come ad esempio quello quotidiano del risveglio. Come scrive Proust nella sua *Recherche*, citato direttamente da De Martino, «un uomo che dorme tiene in cerchio intorno a lui il filo delle ore, l’ordine delle annate e dei mondi. Nel risvegliarsi egli li consulta d’istinto e in un istante vi legge il punto della terra che occupa, il tempo che è passato sino al suo risveglio». Epperò, d’altro canto, «questo ordine può confondersi, franare»²⁹. Il risveglio può rappresentare per l’uomo il momento in cui può darsi il franamento di tale ordine, uno stato di confusione e di disorientamento da cui è però possibile uscire, nella descrizione

²⁸ E. De Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, cit., pp. 126-127.

²⁹ Ivi, p. 127. Sulla lettura demartiniana della pagina di Proust si veda R. Dainotto, *De Martino e Proust. Sul risveglio dei popoli coloniali*, in P. Degosus, R. Gasperina Geroni, G. L. Picconi (a cura di), *De Martino e la letteratura. Fonti, confronti e prospettive*, Carocci, Roma 2021, pp. 41-52.

di Proust, attraverso una faticosa riconquista del proprio corpo per mezzo di un processo di rammemorazioni: la posizione delle membra, la direzione del muro, il posto dei mobili. Nell'esempio di Proust per De Martino «viene finemente descritta la ripresa di sé e del mondo – il che testimonia una duplice risoluzione del rischio della crisi, cioè la risoluzione conseguita al risveglio e quella dell'artista che, rammemorando tale risoluzione, la esprime con letteraria finezza»³⁰. Più in generale la proustiana ricerca del tempo perduto, per De Martino, esprime:

non già il libero dispiegarsi della memoria poetica, il lirico effondersi del ricordo nell'energia ricreatrice e trasfiguratrice della poesia, ma piuttosto il problematizzarsi di quella stessa potenza di richiamo del passato in un orizzonte operativo valorizzante che è alle radici di qualsiasi vita culturale, e di qualsiasi esserci-nel-mondo secondo valori intersoggettivi. Proust vive la crisi del rapporto io-mondo, ridiscende al livello in cui le cose, le persone, il proprio corpo si fanno tombe anonime, anzi fosse comuni del passato, e sorprende l'emergenza di quel rammemorare primordiale da cui prende senso il mondo, e per cui può costituirsi e mantenersi come mondo ovvio, domestico, utilizzabile, inaugurale forma della nostra libertà³¹.

Se, dunque, l'esempio de *La nausea* di Sartre rappresenta per De Martino la trasposizione letteraria di uno spalancarsi sull'assurdo, sull'indistinzione senza possibilità di sanamento tra interno ed esterno (e in questo si avvicina, fino a coincidervi, al documento della crisi psicopatologica, traducendosi in una impossibilità di risignificazione e rivalorizzazione operante), nella *Recherche* proustiana, invece, fin dall'esempio richiamato del risveglio, è in atto un passaggio dalla vertigine e dal disorientamento – e quindi da un analogo stato di confusione e di coinonia – alla reintegrazione della propria esistenza nella significatività del mondo attraverso la riappropriazione del proprio corpo. Tutto ciò è operato, a sua volta, attraverso un processo di rammemorazione, che affonda le sue radici nella valorizzazione operativa stratificata nella vita culturale, di cui il singolo ricordo è testimonianza: nella rammemorazione sono in gioco rapporti e relazioni frutto di un lungo passato di significazioni. Nel singolo gesto del risveglio non agisce

³⁰ E. De Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, cit., p. 128.

³¹ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 500.

solo il corpo del singolo, ma nel corpo del singolo, attraverso quel gesto compiuto mediante rammemorazione, opera una tradizione comunitaria e storica³². È in questo senso che l'esperienza del risveglio descritta da Proust, pur rappresentando un vissuto-soglia, e aprendo alla possibilità della paralisi dell'azione, al rischio della naturalizzazione della nuda vita, spalanca parimenti la possibilità dell'azione valorizzante, operata attraverso un'eredità di rammemorazioni e percezioni vissute non in modo irrelato, ma inserite in una storia culturale. È in questo senso, allora ancora, che la letteratura, pur descrivendo la crisi, pur intercettando la «*Stimmung* comune» di un mondo che si sgretola, può forse ancora offrirsi quale possibilità simbolico-rituale di risanamento, di riappropriazione, di catabasi e anabasi; in altri termini, di rappresentare un'apocalisse culturale.

³² Su questo aspetto, ovvero sulla possibilità che l'opera proustiana possa costituire, invece, per tali ragioni un'apocalisse culturale, e cioè una crisi seguita da un risanamento, avanza invece qualche perplessità, soprattutto in merito alla possibilità di una prospettiva collettivistica e comunitaria, Dainotto nel già citato R. Dainotto, *De Martino e Proust. Sul «risveglio dei popoli coloniali»*.

Rosalia Peluso

Benedetto Croce e la Valpurga d'Europa

1.

Cos'è Valpurga? Anzi, dove è Valpurga?

Più che un oggetto, un fenomeno, un'entità, Valpurga è una situazione. Una situazione esistenziale. Una situazione, per certi versi, fuori del tempo. Fuori del tempo, ma perfettamente radicata in uno spazio.

Si sta qui maneggiando un simbolo, e, nello specifico, uno dei più potenti simboli poetici usciti dalla fertile penna di Johann Wolfgang Goethe. Simbolo poetico di una situazione esistenziale, propria di un'anima che, per conoscere sé stessa, si inabissa in sé stessa, nelle sue profondità arcaiche, remote, spettrali.

Walpurgisnacht, Notte di Valpurga, è il titolo di due episodi del *Faust* di Goethe. L'opera, com'è noto, impegnò il poeta per quasi sessant'anni; ebbe diverse stratificazioni nella scrittura, diverse soluzioni: si distingue infatti un *Urfaust* (composto tra il 1773 e 1775), cioè una prima ideazione originaria; un *Faust I* (1808), corrispondente alla prima parte della tragedia, scritta durante la cosiddetta fase romantica del suo autore; infine un *Faust II*, la seconda parte della tragedia, corrispondente alla fase post-romantica e classicistica (ma non troppo) di Goethe. Poco prima di morire, nel 1832, Goethe tolse i sigilli all'opera e vi lavorò fino agli ultimi giorni¹.

Nella *Notte di Valpurga* Goethe inscena un sabba, più precisamente il trionfo del diavolo che, per una sola notte dell'anno, tra il 30 aprile e il 1° maggio, si mostra nelle sue reali sembianze, con tutti suoi attributi e la sua corte di demoni e streghe. Nella prima parte della tragedia, la descrizione è ambientata nella

¹ Per le edizioni italiane dell'opera si rimanda a J.W. Goethe, *Faust*, a cura di G. Manacorda, BUR, Milano 2013, e Id., *Faust*, a cura di F. Fortini, Mondadori, Milano 1987.

catena montuosa dello Harz, nella Germania settentrionale, sulla vetta più alta del monte Brocken. Questa prima *Notte di Valpurga* ripete tutti gli stilemi del romanticismo². Nella seconda parte della tragedia, invece, lo spazio della rappresentazione muta: questa volta Goethe ci trasporta in Grecia, nella notte in cui si è combattuta una fatale battaglia per il destino di Roma e del mondo: è il 9 agosto e si consuma a Farsalo lo scontro epocale tra le forze repubblicane, che saranno sconfitte, e quelle imperiali, che risulteranno vincenti. Il repertorio delle mostruosità stavolta è desunto dall'immaginario greco-romano³.

Le Notti goethiane prendono il nome dalla Santa Valpurga di Heidenheim, vissuta nell'VIII secolo dell'era cristiana, che ha il potere taumaturgico di tenere a freno le forze del male. Valpurga, la Santa, è un *katechon*: un argine allo sconfinamento del maligno nella vita e nella storia umana. Santa Valpurga muore il 25 febbraio.

In una delle più celebri rielaborazioni novecentesche delle notti goethiane, vale a dire lo *Zauberberg* di Thomas Mann, *Montagna incantata* o *magica*, *Notte di Valpurga* è uno dei più salienti episodi della narrazione⁴. La Notte di Mann è ambientata durante una serata carnevalesca che alcuni interpreti lasciano cadere in quel giorno di febbraio, il 25. Circostanza singolarissima, il 25 febbraio 1866 viene al mondo Benedetto Croce. Sotto il segno di Valpurga, sotto il segno del grande *katechon*.

2.

Non bastano ovviamente questi dati esteriori a porre in connessione il simbolo poetico goethiano con la riflessione filosofica di Croce. È noto che Croce sia stato un grande ammiratore del poeta tedesco, tanto da essersi a lui ispirato nella costruzione della propria "olimpicità", vale a dire nella costruzione del principio esistenziale autoregolatore dell'equilibrio classico, tanto da meritarsi l'appellativo di "pensatore goethiano" e in termini per niente lusinghieri. A Goethe Croce ha

² Cfr. J.W. Goethe, *Faust*, vv. 3835-4222.

³ Cfr. *ivi*, vv. 7005-8032.

⁴ Cfr. Th. Mann, *La montagna magica*, a cura e con introduzione di L. Crescenzi e un saggio di M. Neumann, tr. di R. Colorni, Mondadori, Milano 2011, pp. 475-506.

dedicati numerosi saggi, composti tra la seconda e la quinta decade del Novecento, poi confluiti in due volumi⁵.

C'è un dato che colpisce molto nella composizione dei saggi goethiani di Croce: l'occasione della loro ideazione e sistemazione cade negli anni dei due conflitti mondiali. Lo testimoniano le due Avvertenze del 1918 e del 1944, la prima e l'ultima, dove Croce esplicita chiaramente che, nel leggere e nel tradurre la poesia goethiana abbia tratto una sorta di lenimento e addirittura di conforto. L'affermazione scandalizzava non poco i suoi contemporanei, che gli rimproveravano di «consolarsi» con un poeta tedesco mentre l'Italia combatteva, e non simbolicamente, la Germania. Al di là delle contestazioni dal sapore nazionalistico, ciò che interessa è altro. A proposito di Goethe, Croce usa queste espressioni: lenimento, rasserenamento, conforto, dunque cura. Come uomo e come poeta, come personalità (direbbe Thomas Mann), Goethe è per Croce una Cura. Una cura per arginare la malattia storica – nuovamente occorre far ricorso a questa dimensione catecontica. In relazione a Goethe, simbolo supremo della poesia moderna, si potrebbe dire che Croce elabori una *farmacopoetica* per contrastare le *istoriopatie*⁶.

Poesia contro storia, dunque. Poesia come lenimento, conforto, sollievo, cura dai mali della storia. Ciò significa per caso che Croce, l'olimpico Croce, stia tentando una via di fuga dalla storia? Una via di fuga dal caos dell'immanenza? È necessaria una precisazione. Olimpicità goethiana, olimpicità crociana: ci si sta muovendo in una dimensione tutt'altro che rassicurante. Olimpicità non è sinonimo di ottimismo, di una condizione d'animo atarassica che si mantiene inalterata di fronte ai conflitti della vita. Da diversi decenni, da quando si ha la possibilità di leggere i *Taccuini di lavoro* di Croce, è noto che il controllo, la vigilanza che il filosofo esercitava su sé stesso, non ha nulla di pacifico e nulla di consolatorio⁷. Nel libro contabile dell'operosità crociana si penetra nell'abisso di un'inquietudine esistenziale e filosofica. Si scopre che l'immagine di superficie, il velo olimpico che Croce adagia sulla propria immagine, è calma in apparenza

⁵ B. Croce, *Goethe*, con una scelta delle liriche nuovamente tradotte, ed. nazionale a cura di D. Conte, apparati critici a cura di C. Capiello, Bibliopolis, Napoli 2024.

⁶ Cfr. R. Peluso, *La cura Goethe. Poesia e storia in Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli 2022.

⁷ Cfr. B. Croce, *Taccuini di lavoro*, Arte Tipografica, Napoli 1987. Si veda anche G. Sasso, *Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli 2021.

come l'acqua di uno stagno, esposto con la sua fragilità al più impercettibile movimento. Non a caso è questa l'immagine con cui si chiude il *Contributo alla critica di me stesso* del 1915⁸. Per inciso, va ricordato che la celebre autobiografia crociana, quella in cui si narra della «storia della sua vocazione», è modellata come un goethiano romanzo di formazione e si apre con un'epigrafe dello stesso Goethe: «Perché ciò che lo storico ha fatto ad altri, non dovrebbe fare anche a sé stesso?»⁹. Qui, nel *Contributo*, la pietra gettata nelle calme acque dello stagno, era nientemeno che la Grande guerra europea. “Olimpio” (*Olympier*), come ha scritto Walter Benjamin nel suo saggio sulle *Affinità elettive* di Goethe, non è un «*epitheton ornans*», non ha nulla di ornamentale in senso positivo; esso è invece «l'elemento luminoso nell'essenza mitica», «indica la natura oscura, mitica, immersa in sé stessa»¹⁰. È ciò che ancora Thomas Mann chiamerebbe l'essenza antica dei figli della natura¹¹.

3.

Come testimonia un importante capitolo della *Logica* crociana del 1909, intitolato «*De consolatione philosophiae*», il lavoro filosofico è tutt'altro che consolatorio, non mira di certo alla costruzione di un imperturbabile equilibrio¹². Né tanto meno a questo ufficio consolatorio può essere preposta la poesia. Allora in che senso la poesia e Goethe, suo simbolo poetico, sono farmacopoetica, sono curativi? Qui occorre riferirsi a un altro contributo crociano. Si tratta di una conferenza del 1933 e si intitola *Difesa della poesia*¹³. Croce si ricollega a una

⁸ Oggi si legge in B. Croce, *Etica e politica, aggiuntovi il Contributo alla critica di me stesso*, ed. nazionale a cura di A. Musci, Bibliopolis, Napoli 2015, pp. 345-89.

⁹ Ivi, p. 345.

¹⁰ W. Benjamin, “Le affinità elettive” di Goethe, in Id., *Opere complete. I. Scritti 1906-1922*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. italiana a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2008, pp. 523-589: 544 e 542.

¹¹ Cfr. Th. Mann, *Goethe e Tolstoj. Frammenti sul problema dell'umanità*, in Id., *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, ed. it. a cura di A. Landolfi, con un saggio di C. Magris, Milano, 2015, pp. 30-156.

¹² B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, ed. nazionale a cura di C. Farnetti, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996, pp. 338-342.

¹³ B. Croce, «*Difesa della poesia*», in Id., *Ultimi saggi*, ed. nazionale a cura di M. Pontesilli,

nobile tradizione apologetica della poesia, in particolare alla *Defense of Poetry* di Percy B. Shelley, ma ne ricava una “difesa” differente. La poesia va difesa nel suo valore veritativo, nel suo essere «opera di verità»¹⁴. Di fronte alla «rozzezza» e alla «barbarie»¹⁵ di quel fatidico 1933, Croce elogia sì le capacità salvifiche della poesia, non perché essa consenta una forma di evasione dal mondo, il rifugio nella cittadella interiore, oppure nelle pratiche di immunizzazione teoretica rispetto al disagio della civiltà. La difesa della poesia che Croce intraprende ha a che fare piuttosto con l'identità e la funzione che la poesia svolge nel quadro delle categorie dello spirito. Dai primi del Novecento Croce ha elaborato il suo sistema filosofico imperniato sulle quattro categorie o forme del bello estetico, del vero logico, dell'utile economico, giuridico e politico, del bene morale. L'opera di verità prodotta dalla poesia va difesa nella sua autonomia: essa non produce certezze logiche né può essere contaminata da interessi pratici, didascalici, politici. La poesia è poesia, come l'essere è essere, come la semplice rosa mistica che fiorisce poiché fiorisce, senza chiedersi perché¹⁶. La poesia fa verità, crea verità, anche nella forma dello schiudimento aletico che tanto piaceva a una certa filosofia tedesca che Croce demolirà proprio in quegli anni¹⁷. La verità della poesia è nel disvelamento della bellezza. E in null'altro.

Se si ripercorrono tutti gli scritti estetici di Croce, a partire dal trattato del 1902, *l'Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, emerge sempre fermo questo punto: la poesia va compresa nella sua purezza, dove per purezza

Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 63-80. Oggi si legge anche in B. Croce, *Discorsi di Oxford. Antistoricismo e «Difesa della poesia»*, a cura di E. Giammattei, con un saggio di G. Sasso, Treccani, Roma 2023, pp. 29-46.

¹⁴ B. Croce, *La poesia, opera di verità. La letteratura, opera di civiltà*, in Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, ed. nazionale a cura di A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 239-251.

¹⁵ B. Croce, *Difesa della poesia*, cit., p. 67.

¹⁶ Cfr. A. Silesius, *Il pellegrino cherubico*, nuova versione con note di commento, a cura di G. Fozzer e M. Vannini, Edizioni Paoline, Milano 1989, I, 289, p. 156.

¹⁷ Mi riferisco principalmente a Martin Heidegger. Si segnalano alcune note critiche di Croce sul pensatore tedesco: B. Croce, Recensione a M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universitäten*, Breslau, 1933, e a K. Barth, *Theologische Existenz heute!*, München, 1933, in «La Critica», 32 (1933), pp. 69-70, rist. col titolo *Un filosofo e un teologo*, in B. Croce, *Conversazioni critiche*, serie quinta, Laterza, Bari 1951, pp. 362-363; Id., *Esistenzialismo e letteratura*, in Id., *Nuove pagine sparse*, vol. I, Laterza, Bari 1966, pp. 279-280; Id., *La personalità*, ivi, pp. 290-292; Id., *Una critica dell'esistenzialismo*, ivi, pp. 321-324; Id., *Un'avversione filosofica*, ivi, pp. 324-325.

bisogna intendere la liberazione da altre forze, empiriche e spirituali, che possono contaminarla¹⁸. La difesa della purezza categoriale della poesia è il compito che Croce si assume in quanto patrocinatore, avvocato della civiltà europea al tramonto. Correva l'anno 1933. L'Europa si ammalava, come registra Georges Simenon in suo reportage intitolato appunto *Europa 33*¹⁹. Trentatré è il numero che il medico chiede al paziente di ripetere per verificare il suo stato di salute. Alla consulenza dell'avvocato presto si affiancherà il consulto di un clinico.

Proprio in quell'*annus horribilis*, l'archetipo goethiano delle Notti di Valpurga trova un'altra sua rielaborazione. Questa volta si tratta di una Terza notte di Valpurga (terza rispetto alla prima romantica e alla seconda classicistica di Goethe). In questa ultima notte, il demone della banalità, del pregiudizio, del semplicismo razziale avvolge l'Europa. L'autore è il polemista, critico, caustico Karl Kraus, che aveva già cantato, nella Grande guerra, *Gli ultimi giorni dell'umanità*²⁰.

¹⁸ B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, 3 voll., ed. nazionale a cura di F. Audisio, Bibliopolis, Napoli 2014. Per una ricostruzione del "problema estetico" in Croce, mi permetto di rinviare ai miei lavori: *Logica dei sensi. Estetica e teoria della conoscenza in Benedetto Croce*, in «Aisthesis», 10, 2 (2017), pp. 53-63, e *Il problema estetico. La prima forma della gnoseologia crociana*, in *1902-2022: 120 anni dalla "grande" Estetica di Croce*, numero monografico di «Filosofia italiana», a cura di P. D'Angelo e F. Iannelli, XVII, 1 (2022), pp. 43-58.

¹⁹ G. Simenon, *Europa 33*, tr. it. di F. e L. Di Lella, con una nota di M. Codignola, Adelphi, Milano 2020.

²⁰ K. Kraus, *La terza notte di Valpurga*, nuova traduzione e cura di P. Sorge, Edizioni Clichy, Firenze 2016, e *Gli ultimi giorni dell'umanità*, ed.it. a cura di E. Braun e M. Carpitella con un saggio di R. Calasso, Adelphi, Milano 1996.



4.

Per restituire con maggiore efficacia il clima spirituale che si sta qui ricostruendo occorre riferirsi a un'immagine. Si tratta di una delle tante rappresentazioni della prima Notte di Valpurga di Goethe. Si intitola *Marguerite at the Sabbath*, risale al 1911 ed è stata dipinta da Pascal Dagnan-Bouveret.

Lo sfondo è nero perché le tenebre sono fitte. Fiamme illuminano l'oscurità, ma non rischiarano (non certo nel senso della *Aufklärung*): sembrano mangiare quelle stesse tenebre, alimentarsene. Proprio la luce delle fiamme consente di scorgere due volti maschili: il primo, di profilo, è quello di Mefistofele, che potrebbe suggerire qualcosa all'altro uomo, che è invece Faust; vuole distoglierlo da un pensiero fisso. Quest'ultimo è infatti assorbito dalla visione che domina il centro della scena: è la visione della sua amata, Gretchen, Margherita in alcune traduzioni italiane. Che lui ha sedotto e abbandonata e lei, per occultare il frutto della sua colpa, uccide il bambino appena nato. Tuttavia, Gretchen, come suggerisce l'immagine, rimane innocente nonostante il delitto atroce. I veri responsabili tramano nell'ombra. Perciò, malgrado l'infanticidio, Gretchen sarà ammessa nel paradiso goethiano alla fine del *Faust II*, nel pantheon delle peccatrici penitenti²¹.

La visione di Gretchen irrompe nella romantica Notte di Valpurga e interrompe il sabba orgiastico di Faust. È lei il solo elemento di rischiaramento, è lei la fonte della fiamma della purezza²².

5.

Con la comparsa dell'elemento redentivo, del riscatto (come direbbe Ernesto De Martino²³), si penetra in un altro ordine di riflessione sotteso al discorso che

²¹ Per tutti questi riferimenti rimando al mio *L'ultimo Faust: eros, logos e natura*, in R. Peluso, *La cura Goethe*, cit., pp. 19-47.

²² Per la potenza simbolica del fuoco rimando a R. Viti Cavaliere, *Lo spirito del fuoco. La filosofia e l'irrazionale*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2021.

²³ Cfr. E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio, Einaudi, Torino 2019.

si sta svolgendo. Le Notti di Valpurga sono simboli poetici dell'apocalisse, della letterale fine e perdita del mondo. In entrambe le varianti goethiane, tuttavia, gli sconvolgimenti del mondo, le catastrofi sono contenute – nuovamente l'elemento catecontico – da due figure femminili: nella prima c'è Gretchen che si manifesta a Faust, nella seconda c'è Elena, il cui simulacro va sottratto alle terribili Madri; Elena, la grande regina per la cui innocente bellezza si combatté, secondo la nostra epica fondativa, la prima guerra totale dell'Occidente. Nel cuore del caos e del disfacimento, Goethe affida a figure femminili la funzione di preservazione del riscatto, della rivelazione, della promessa che lega gli umani. Non a caso il poema moderno si chiude con l'invocazione dell'*Ewigweibliche*. Croce ne parlava in termini di "eterna muliebrità", ma più appropriata e lirica la traduzione che ne ha dato Franco Fortini: Eterno Elemento Femminile.

Ogni cosa che passa
è sola una figura.
Quello che è inattingibile
qui diviene evidenza.
Quello che è indicibile
qui si è adempiuto.
L'Eterno Elemento Femminile
ci trae verso l'alto.
(Goethe, *Faust*, vv. 12104-111, tr. Fortini)

Verrà a questo punto da chiedersi: dove e come si colloca Croce dinanzi a questa simbolizzazione poetica della storia? Per prima cosa occorre registrare che Croce non ha espresso apprezzamenti per le Notti di Valpurga goethiane. Le trovava, soprattutto la prima, manifestazioni di «fantasie arcaicizzanti» operanti in Goethe. Insomma, l'intromissione delle Notti di Valpurga nel tessuto poetico del *Faust* sembrava a Croce l'introduzione non risolta poeticamente di un "arcaismo", di un turbinare passionale, che agiva nella mente del suo autore²⁴. Da questo punto di vista Croce ha ragione: le Valpurghe goethiane sono arcaismi, ma nel senso – che va oltre l'intenzione crociana – che esse ci espongono al potere

²⁴ Cfr. B. Croce, *Goethe*, cit., pp. 31 ss.

dell'arcaico nel cuore della civiltà. Di conseguenza, pur non avendo espresso un favorevole giudizio sul risultato poetico, Croce, in quanto pensatore della fine della civiltà, è tutto dentro la visione valpurgica del tempo della storia.

6.

A prima vista Croce non si presenta come un pensatore apocalittico. Nei suoi scritti ha molte volte stigmatizzato gli atteggiamenti dei cosiddetti profeti di sventura o cantori della decadenza²⁵. Per questo Aldo Masullo, in uno scritto del 1983, applicava allo storicismo crociano la categoria della «dimenticanza escatologica». Riprendendo un'indicazione di Günther Anders, Masullo lamentava una vera e propria «cecità dell'Apocalisse» in Croce, che sarebbe stato ostinatamente convinto a credere eterna la storia, incapace di morte, pertanto mai completamente umana e, in virtù della sua immortalità ed eternità, al di là e al di sopra del bene e del male²⁶. C'è molto da apprendere dall'acuta analisi di Masullo. Va tuttavia notato altresì che questa lettura si colloca all'interno di un contesto ermeneutico ormai superato, superato non nella finezza interpretativa quanto nell'immagine di Croce come pensatore dell'ottimismo oltre-storico. Benché abbia fustigato equamente le apocalissi con e senza redenzione, Croce ha avuto invece ben chiaro il quadro apocalittico, valpurgico che, come le fiamme del quadro, gettavano le ombre più fitte e cupe sull'Europa. Egli è stato, da questo punto di vista, un perfetto abitatore del tramonto, cioè un figlio consapevole della terra dell'ocaso che si chiama Occidente. Più recenti orientamenti critici mettono in risalto l'identità crepuscolare, vespertina, notturna di Croce²⁷. In molti dei suoi

²⁵ Basta riferirsi, ad esempio, a B. Croce, *Previsioni e apocalissi*, in Id., *Il carattere della filosofia moderna*, a cura di M. Mastrogregori, Bibliopolis, Napoli 1991, pp. 187-190.

²⁶ A. Masullo, *Lo storicismo assoluto e la dimenticanza dell'escatologia*, in *Benedetto Croce trent'anni dopo*, a cura di A. Bruno, Laterza, Roma-Bari 1983, pp. 211-220.

²⁷ Tra i tanti contributi vanno ricordati M. Ciliberto, *Malattia/sanità. Momenti della filosofia di Croce fra le due guerre*, in Id., *Figure in chiaroscuro. Filosofia e storiografia nel Novecento*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2001, pp. 243-283; S. Cingari, *Benedetto Croce e la crisi della civiltà europea*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003; D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, Il Mulino, Bologna 2005; B. De Giovanni, *Libertà e vitalità. Benedetto Croce e la crisi della coscienza europea*, Il Mulino, Bologna 2018; A. Musci, *La ricerca del sé. Indagini su*

scritti il pensatore ha rappresentato il quadro completo di una vera e propria Valpurga d'Europa. In più, nella crociana Europa valpurgica trova posto anche una singolare, laica, immanentistica riappropriazione dell'escatologia. Gli scritti crociani che si potrebbero chiamare a testimonianza sono molteplici. Come non ricordare gli indimenticabili contributi degli anni Quaranta: *L'ombra del mistero*, *La fine della civiltà*, *L'anticristo che è in noi*, *Il peccato originale*, per non dire del nuovo confronto con il Cristianesimo nel *Beneficio di Cristo* o in *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*²⁸. Tra tutti i possibili riferimenti, svetta in modo particolare la *Storia d'Europa*, dove, accanto alla percezione del senso della fine, la cui dimenticanza era stata lamentata da Masullo, e in particolare della *finis Europae*, della civiltà europea, si dà a vedere anche l'elemento redentivo, vale a dire l'alba escatologica che si scorge in fondo al tramonto.

7.

La *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, come recita il titolo completo, apparve nel 1932, all'alba della krausiana “terza notte valpurgica”. Il 1932 è stato un anno importante per gli studi goethiani: si celebrava infatti, soprattutto in Germania, il primo centenario della morte del poeta. Si celebrava Goethe nell'ultimo anno di vita della Repubblica di Weimar. A Weimar e a Goethe si levava l'elogio di tutti i cosiddetti “repubblicani della ragione”, tra loro Ernst Cassirer e ancora una volta Thomas Mann, colui che è, proprio in quell'anno, destinatario

Benedetto Croce, Quodlibet, Macerata 2018; C. Capiello, «Perdita del centro». *Arte e Novecento in Benedetto Croce*, Liguori, Napoli 2019.

²⁸ Cfr. B. Croce, *L'ombra del mistero*, in Id., *Il carattere della filosofia moderna*, cit., pp. 29-40; Id., *Il peccato originale*, in Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, cit., pp. 147-149; Id., *La fine della civiltà*, in Id., *Filosofia e storiografia*, a cura di S. Maschietti, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 283-291; Id., *L'anticristo che è in noi*, ivi, pp. 292-298; Id., *Il «Beneficio di Cristo»*, in Id., *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento*, 3 voll., a cura di G. Genovese, Bibliopolis, Napoli 2022, vol. I, pp. 212-219; Id., *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*, in Id., *Discorsi di varia filosofia*, 2 voll., a cura di A. Penna e G. Giannini, Bibliopolis, Napoli 2011, vol. I, pp. 18-29. Su questo ultimo e celebre scritto crociano si veda O. Zecchino, *Perché non possiamo non dirci «cristiani». Letture e dispute sul celebre saggio di Benedetto Croce*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2024.

della dedica della *Storia d'Europa*²⁹. La dedica si esplicita attraverso versi di Dante tratti dall'*Inferno*, XXIII. Il poeta, in compagnia del suo duca, si trova nella V Bolgia, VIII cerchio. Qui incontrano i Malebranche, che sono demoni immersi nella pece. Dante esprime a Virgilio il timore che questi diavoli siano alle loro calcagna e la sua guida risponde di aver avuto la stessa paura e di aver letto la stessa apprensione nella mente del discepolo. Pronuncia questi versi che saranno l'esergo della *Storia d'Europa* crociana:

Pur mo venian li tuoi pensier tra i miei
Con simile atto e con simile faccia,
sì che d'entrambi un sol consiglio fei.

Croce-Virgilio scorge un “sol consiglio” nella mente di Mann-Dante: è la preoccupazione per le sorti dell'Europa. Questa preoccupazione era stata espressa qualche anno prima, nel settembre 1930, in una conferenza pronunciata a Oxford e intitolata *Antistoricismo* (testo che Croce invia prontamente allo scrittore tedesco)³⁰. Qui Croce denuncia la montante marea antistoricistica del tempo, l'avanzata cioè di atteggiamenti intellettuali privi di senso storico. Li chiama futurismo e classicismo: il primo stretto intorno a un generico disprezzo del passato, il secondo sterilmente celebrativo del tempo che fu. *Antistoricismo*, oltre a essere il primo scritto in cui Croce, come ha scritto Fulvio Tessitore³¹, formula in forma negativa il suo storicismo, è anche uno dei testi nei quali Croce veste consapevolmente i panni del guardiano della civiltà europea. L'Europa, per Croce, è civiltà perché ha profonda coscienza della storicità. Il suo contrario, la barbarie antistoricista qui denunciata, è anti-storia e dunque anti-Europa: «[...] l'odierno antistoricismo – scrive Croce – è tutto sfrenatezza di egoismo o durezza di comando, e par che celebri un'orgia e un culto satanico»³². Una Valpurga antisto-

²⁹ B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1993. Sui rapporti tra Croce e Mann rinvio agli studi di Domenico Conte e in particolare a *Viandante nel Novecento. Thomas Mann e la storia*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2019, quarta parte, *Benedetto Croce e Thomas Mann*, pp. 401-500.

³⁰ B. Croce, *Antistoricismo*, in Id., *Ultimi saggi*, cit., pp. 233-244.

³¹ Cfr. F. Tessitore, *Lo storicismo in “forma negativa”*, in Id., *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*, Il Mulino, Bologna 2012, pp. 207-239.

³² B. Croce, *Antistoricismo*, cit., p. 238.

ricistica, insomma. Un altro dato molto significativo che va registrato in questo scritto è il seguente: la difesa del senso della storia e dell'Europa, che ne è la culla, va assumendo un tono profondamente religioso. Quel tono che sarà perfettamente esplicitato nella *Storia d'Europa* sotto la formula di "religione della libertà".

8.

A dire il vero la *Storia d'Europa* è uno dei non molti titoli crociani in cui ricorrono la parola e il concetto di Europa. È opportuno, a questo proposito, dedicare qualche parola alla genesi del libro. C'è un luogo molto analizzato del *Contributo alla critica di me stesso*, in cui Croce parlerebbe del progetto di scrivere una storia del secolo decimonono, una storia, aggiunge, «che desse quasi mano alla *praxis*»³³. Per molto tempo si è creduto che già nel 1915 Croce avesse preventivato di scrivere la storia europea che poi sarebbe apparsa nel '32. In verità, è da convenire con Gennaro Sasso, quella storia corrispondeva piuttosto a una storia dello spirito europeo che, a causa della guerra, Croce non ha più avuto la forza di scrivere³⁴. Illuminante da questo punto di vista è il carteggio con Giovanni Gentile. In una lettera del febbraio 1918 Croce ritiene che, fosse dipeso esclusivamente da lui, avrebbe già «intrapresa [una storia] dell'*Italia nella vita europea* [c.m.], se la guerra non mi togliesse e strumenti di studio e, peggio, *determinatezza di problemi*. [...] Per ora sono costretto alla storia della poesia»³⁵. Il proposito di scrivere una storia dello spirito europeo nella sua generalità si arena e ciò che Croce in quegli anni riesce a scrivere è una storia della poesia europea, di cui fanno parte il *Goethe*, *La poesia di Dante*³⁶, *l'Ariosto*, *Corneille*, *Shakespeare*³⁷, in-

³³ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 388.

³⁴ Cfr. G. Sasso, *Croce. Storia d'Italia e Storia d'Europa*, Bibliopolis, Napoli 2017, e C. Castellani, *Genesi della «Storia d'Europa» di Benedetto Croce. Con osservazioni sulla prima circolazione dell'opera*, in *La provincia europea. Idee e rappresentazioni della crisi dell'Europa. 1900-1939*, a cura di A. Donise, R. Peluso, F. Pitillo, A. Ruoppo, fedOA Press, Napoli 2025, pp. 217-246.

³⁵ B. Croce, G. Gentile, *Carteggio. V. 1915-1924*, t. I, a cura di C. Cassani e C. Castellani, Aragno, Torino 2024, pp. 331-332.

³⁶ B. Croce, *La poesia di Dante*, a cura di G. Inglese, Bibliopolis, Napoli 2021.

³⁷ B. Croce, *Ariosto, Shakespeare e Corneille*, Laterza, Bari 1968.

fine il volume *Poesia e non-poesia*, che reca come sottotitolo *Note sulla letteratura europea del secolo decimonono*³⁸.

Prima di essere confezionata in volume, la *Storia d'Europa* ha avuto delle anticipazioni: si tratta di memorie che, dopo la presentazione, apparvero negli atti della Real Accademia di Scienze Morali e Politiche nel 1931³⁹. Di questa Accademia, e di numerose altre, Croce fu socio. Ne fu espulso qualche tempo dopo, per essersi rifiutato di "allinearsi", cioè di giurare fedeltà, al regime fascista.

Il libro di cui si sta discorrendo ha avuto fin da subito un'importante accoglienza critica. Antonio Gramsci, ad esempio, ne parlava nei *Quaderni del carcere* come di un trattato delle rivoluzioni passive⁴⁰. Uno storico invece, Federico Chabod, tra l'altro voluto da Croce stesso alla guida dell'Istituto italiano per gli studi storici da lui fondato, ha pronunciato su di esso, a distanza di tempo, un giudizio dalla maliziosa complessità su cui vale la pena soffermarsi. Il giudizio di Chabod sulla *Storia d'Europa* aiuta infatti a penetrare in quella dimensione "patologica" assunta al tempo dalla storia, nella spettrale tensione apocalittica, valpurgica dell'Europa degli anni Trenta e, singolarmente, aiuta a scorgere anche l'antidoto, la Cura, cioè quell'elemento redentivo che Croce ha sempre intenzionalmente espulso dalla sua riflessione e che proprio quest'opera sembra invece restituire.

Nel 1952, anno della morte di Croce, Chabod pubblica sulla «Rivista storica italiana» un lungo saggio intitolato *Croce storico*⁴¹. Si celebra il sicuro istinto storico del pensatore che, non va trascurato, ha mosso proprio nella storiografia i suoi primi passi di studioso. Si esprimono al contempo forti perplessità nei confronti di due grandi opere storiche di Croce, entrambi risalenti agli anni Trenta: la *Storia d'Europa* del '32 e la *Storia come pensiero e come azione* del '38⁴². In modo particolare, a proposito della prima, riprendendo una considerazione di

³⁸ B. Croce, *Poesia e non poesia. Note sulla letteratura europea del secolo decimonono*, a cura di P. D'Angelo, Bibliopolis, Napoli 2023.

³⁹ Cfr. B. Croce, *Bibliografia accademica*, a cura di M. Della Volpe, con una introduzione di M. Herling e due note di D. Conte e F. Tessitore, Giannini, Napoli 2014.

⁴⁰ Cfr. M. Mustè, *Rivoluzioni passive. Il mondo tra le due guerre nei Quaderni del carcere di Gramsci*, Viella, Roma 2022.

⁴¹ F. Chabod, *Croce storico*, in «Rivista storica italiana», LXIV (1952), pp. 473-530.

⁴² Per quest'ultima opera si veda l'edizione nazionale: B. Croce, *La storia come pensiero e come azione* (1938), a cura di M. Conforti, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2002.

un altro storico, Walter Maturi, Chabod ne parlava come di una «Città di Dio dell'epoca nostra»⁴³. Come è noto, il *De Civitate Dei contra paganos* è un celebre scritto di Agostino, nel quale è tracciato il destino delle successive teologie e filosofie della storia⁴⁴. Due città corrono nel mondo, quella umana e quella divina, quella di Caino e quella di Abele, quella terrena e quella celeste. Impossibile non rammentare che la Gerusalemme celeste o nuova è il grande *eschaton* che compie la rivelazione dell'*Apocalisse* giovannea, quando, dopo aver disfatto il mondo, Dio insedia un nuovo ordine⁴⁵. Agli occhi di Chabod la crociana *Storia d'Europa* si collegherebbe a questo grandioso motivo teologico-filosofico, al «provvidenzialismo», e darebbe forma a una storiografia tutta simbolica, a una vera e propria «storia religiosa»⁴⁶. La *Storia d'Europa* avrebbe insomma più una valenza meta-storica che storiografica in senso stretto: sarebbe nello specifico il prodotto politico della «cultura militante» di quegli anni⁴⁷. Da qui il tono di religiosa sacralità assunto dalla libertà. È come se, nel tempo in cui il mondo è stato abbandonato dalla libertà, l'animo oppresso cerchi rifugio nella grande promessa di una Gerusalemme celeste che ci attende alla fine della storia, quando il tempo sarà compiuto, quando la divina libertà, che ha l'eterno, farà ritorno in mezzo agli umani.

Chabod non è nel torto. Era stato lo stesso Croce ad assegnare alla sua storiografia etico-politica – di cui la *Storia d'Europa* è espressione – il carattere di storia religiosa, come testimonia uno scritto del 1925 intitolato *Storia economico-politica e storia etico-politica*⁴⁸. Appellandosi, come spesso accade, all'autorità del suo Goethe, Croce conviene che tutta la storia del mondo sia attraversata dal contrasto tra epoche di fede ed epoche di miscredenza, le prime luminose, le seconde tenebrose⁴⁹.

Il tono religioso che viene via via assumendo Croce dinanzi alle patologie

⁴³ F. Chabod, *Croce storico*, cit., p. 513.

⁴⁴ Agostino, *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano 2010.

⁴⁵ Cfr. Giovanni, *Apocalisse*, XXI.

⁴⁶ F. Chabod, *Croce storico*, cit., p. 497.

⁴⁷ Ivi, p. 513.

⁴⁸ B. Croce, *Storia economico-politica e storia etico-politica*, in Id., *Etica e politica, aggiuntovi il Contributo alla critica di me stesso*, cit., pp. 259-268.

⁴⁹ Ho già discusso di questa interpretazione in *La malattia europea e il crepuscolo dell'idealismo*, in R. Peluso, *La cura Goethe*, cit., pp. 167-183.

della storia si trova attestato, ad esempio, in un'aggiunta del 1934 al *Contributo alla critica di me stesso*. Discutendo della recente *Storia d'Europa* e rispondendo a quanti lamentavano che il suo concetto di libertà fosse «antiquato e formale», Croce ritiene che la vera «infermità» dei tempi, da cui occorre risanare, sia l'incapacità di sapersi infiammare «per le pure idee»: «perciò – conclude – la crisi salutare della società moderna dovrà essere, presto o tardi, di carattere profondamente religioso»⁵⁰. In un'ulteriore aggiunta del 1941 all'autobiografia, il nuovo conflitto mondiale appare ai suoi occhi nella forma di una vera e propria «guerra di religione»: «Che una simile guerra includa in sé momenti politici e prenda forma politica, è cosa ovvia, ma non permette di negare questo sostanziale carattere religioso, che tutti sentiamo intorno a noi e in noi stessi»⁵¹. Chabod aveva ragione: il presente anelava a una città di Dio e la *Storia d'Europa* risponde a questa chiamata. Dall'apocalisse valpurgica salva, ancora una volta, l'elemento redentivo.

9.

Il libro giovanneo-agostiniano non è l'unica opera che si può prendere dallo scaffale della libreria occidentale. Gennaro Sasso, ad esempio, in un suo recente “ripensamento” della *Storia d'Europa*, ha scritto che l'opera più affine a quella crociana è la wagneriana *Caduta degli dèi*⁵². A questa si potrebbe aggiungere il nietzschiano *Crepuscolo degli idoli*. Il suggerimento di Sasso è prezioso, sicuramente per contrastare nuovamente quella falsa accusa di ottimismo filosofico e storiografico che si celerebbe nelle pagine crociane. Qui si tratta di concentrare l'attenzione sull'azione compiuta nel tramonto, nel crepuscolo: quali dèi vengono a cadere o quali sono gli idoli da abbattere? Sasso non ha dubbi: le divinità crociane che cadono sono quelle dell'idealismo. Di idealismo si parla molto nella *Storia d'Europa*. Se ne parla a lungo nel primo e nel terzo capitolo del libro: nel primo, quando si tratta di dare concretezza all'ideale della libertà e viene restaurata in grande stile l'idea cardine della filosofia della storia hegeliana: la storia è

⁵⁰ Per tutte le citazioni si veda B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, cit., p. 541.

⁵¹ Ivi, p. 544.

⁵² Cfr. G. Sasso, *Croce. Storia d'Italia e Storia d'Europa*, cit., p. 185.

storia della libertà; nel terzo capitolo, quando si tratta di indicare il volto fisiologico di un complesso fenomeno storico che Croce identifica come romanticismo. L'idealismo non sarebbe altro se non il romanticismo teoretico-speculativo, che abbraccerebbe tutta la grande stagione filosofica tedesca, da Kant a Hegel. La fase ascendente della parabola della libertà coincide con l'affermazione dell'idealismo; la fase decrescente con il prosciugamento delle energie vitali e della funzione spirituale dell'idealismo. Gli idealisti non sono divinità che vanno a morire da sole; sono anche idoli nietzschiani che vanno abbattuti. Gli anni in cui Croce elabora la diagnosi della grande malattia europea, che è il romanticismo morboso, pratico, sensuale, immorale e moralistico al tempo stesso, sono anche gli anni del progressivo distacco dall'idealismo, «denominazione filosofica da abbandonare», come recita il titolo di uno scritto dei primi anni Quaranta⁵³. In realtà dubbi sulla tenuta pratica, sia morale che politica, dell'idealismo erano stati maturati da Croce già a partire dalle prime obiezioni mosse a una sua costola: l'idealismo attuale o attualismo di Gentile. Proprio nella filosofia dell'ex amico egli scorgeva il riemergere di motivi irrazionalistici e vitalistici che avevano, nel secolo precedente, contaminato il corpo sano del romanticismo speculativo⁵⁴.

10.

Un'analisi affine a quella condotta da Croce a proposito della malattia romantica europea si legge nella conclusione di una conferenza di Isaiah Berlin del 1959 sull'*Unità d'Europa e le sue vicissitudini*, poi raccolta nel libro *Il legno storto dell'umanità. Capitoli di storia delle idee*⁵⁵. L'analisi di Berlin può aiutare a far luce

⁵³ B. Croce, *Una denominazione filosofica da abbandonare: l'«idealismo»*, in Id., *Discorsi di varia filosofia*, cit., vol. II, pp. 314-316.

⁵⁴ Per i rapporti tra Croce e Gentile si vedano i cinque volumi del *Carteggio*, a cura di C. Casani e C. Castellani, Aragno, Torino 2014-2024, e la celebre discussione tra filosofi amici: B. Croce, *Una discussione tra filosofi amici*, in Id., *Conversazioni critiche*, serie seconda, Laterza, Bari 1950, pp. 67-95. Imprescindibile il giudizio che Croce esprime sull'idealismo gentiliano nel X capitolo della sua *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, ed. nazionale a cura di G. Talamo, con la collaborazione di A. Scotti, Bibliopolis, Napoli 2004, pp. 235-252.

⁵⁵ I. Berlin, *L'unità dell'Europa e le sue vicissitudini*, in Id., *Il legno storto dell'umanità. Capitoli della storia delle idee*, a cura di H. Hardy, Adelphi, Milano 2019, pp. 245-287.

su un punto nevralgico latente nella trama concettuale della crociana storia europea del secolo decimonono: il logoramento dell'energia spirituale della libertà è connesso all'idealismo, quello stesso idealismo che ha portato a più precisa determinazione il concetto di libertà e la funzione da essa svolta nella storia umana.

Anche Berlin, come Croce, individua una duplice funzione del romanticismo, fisiologica e patologica: parte dall'idea che il romanticismo sia un fenomeno radicalmente impolitico o apolitico e ritiene che la sua virata verso la politica sia all'origine degli esperimenti totalitari di destra e di sinistra. Tuttavia, a differenza di Croce, lo studioso inglese attribuisce esplicitamente a Hegel e alla linea dell'hegelismo di sinistra precise responsabilità nella contaminazione pratico-politica del romanticismo. Nel testo crociano il maggiore filosofo dell'idealismo tedesco, assieme al maggiore scrittore di quella stagione, Goethe, è presentato come il terapeuta principale della romantica malattia spirituale da cui si guarisce se la si è ben conosciuta (è la metafora più volte utilizzata da Croce di «male di crescita»). Per Berlin invece, Hegel rimane inesorabilmente contagiato e mai guarito dal romanticismo, sia nella teoria della storia sia in quella dello Stato. Per il filosofo di Stoccarda e, dopo di lui e non contro di lui, per Marx, il cammino della storia è interpretato sulla base dell'inarrestabile progresso di un soggetto della storia: la nazione organizzata in Stato o la classe oppressa come forza rivoluzionaria. L'autentico soggetto della storia, in nome della necessità storica, schiaccia il resto dell'umanità che si oppone all'ineluttabilità di questo processo. Quanto e quanti non si accordano col fine "oggettivo" della storia sono condannati: nazioni senza storia, classi obsolete, razze inferiori.

11.

Per riprendere la trama valpurgica del presente discorso, è da specificare che la mano di Croce è sempre stata sicura nell'estromettere dalla sua visione pensata della storia elementi apocalittici, redentivi e religiosi: celebre la sua condanna delle filosofie della storia come "apocalissi su motivi umanitari", celebre il rifiuto di qualunque direzionalità impressa alla storia. Tuttavia, è da notare altresì che, di fronte al tono religioso vistosamente assunto dalla storia, la sua penna e il suo cuore cedano proprio nei confronti di quegli elementi. Diversamente dal tempo di Chabod, di Berlin e di Masullo, diversamente anche dal contesto di una sta-

gione fortemente ideologica e caratterizzata da una netta chiusura nei confronti degli argomenti crociani, oggi non si è più a valutare la *Storia d'Europa* come prodotto più o meno compiuto della storiografia: oggi è possibile più liberamente giudicarla come traccia di un disegno filosofico della storia in cui i motivi escatologici non sono affatto peregrini. È l'*Epilogo* del libro a suggerirci questa conclusione: è nelle sue pagine che emerge l'identità della fede crociana nella libertà, una fede che, ribadiva Nicola Matteucci in un contributo del 1993, «non può non essere di impronta agostiniana»⁵⁶.

L'epilogo è letteralmente l'ultima parola e l'ultimo atto: è la conclusione di una storia ma anche l'indicazione di vie ulteriori. Si potrebbe dire che contiene le indicazioni di una cura rispetto alle tenebre valpurgiche che avvolgono la storia. Qui Croce sta dando l'addio all'"Europa che ha amato", per dirla con una parafrasi ispirata da un suo celebre esame di coscienza nei confronti della cultura tedesca⁵⁷. Questo addio non ha nulla di nostalgico. Croce ha troppo sicuro istinto storico per cedere alle lamentazioni funebri del "mondo di ieri". Nelle prime pagine dell'*Epilogo* si legge sì di una netta demarcazione tra l'Europa "di prima" e l'Europa "di poi". Tuttavia, si scopre ben presto che, per dirla ancora con Mann, quel "colpo di tuono" che sconvolse l'Europa, cioè la Grande guerra, aveva prodotto visibili cambiamenti soltanto nell'ordine geo-politico⁵⁸. Per Croce, l'Europa post-bellica continua a essere sempre la stessa, animata dai medesimi conflitti di natura spirituale. A questo proposito sostiene che nessuna grande guerra si è prodotta se non quell'unica che sola merita questo titolo: l'autentica Grande guerra è la «storia di una guerra dello spirito», come si legge nella conclusione del capitolo sul *Romanticismo*⁵⁹.

L'Europa è questa storia di una guerra spirituale. Di conseguenza, i fatti di cui si parla nel libro sono tutti fatti spirituali, cioè proiezioni di quella grande guerra spirituale che ha sorretto l'Europa fin dal suo nascere. A proposito del libro in esame, molto spesso si è detto che si tratta di una storia con pochi fatti,

⁵⁶ N. Matteucci, *Croce e la storia d'Europa*, in *Croce quarant'anni dopo*, a cura dell'Istituto nazionale di studi crociani, Ediz. di Pescara 1993, pp. 333-340.

⁵⁷ B. Croce, *La Germania che abbiamo amata*, in Id., *Pagine sparse*, vol. II, Laterza, Roma-Bari 1960, pp. 510-520.

⁵⁸ Th. Mann, *Il tuono*, in Id., *La montagna magica*, cit., pp. 1054-1069.

⁵⁹ B. Croce, *Storia d'Europa*, cit., p. 75.

alcuni appena abbozzati. Mancherebbero i grandi conflitti socio-politici, come notava Gramsci, mancherebbe il Grande Evento, sia esso la Rivoluzione o la Restaurazione. In effetti è vero: manca la storia evenemenziale, la storia cioè ridotta a un unico evento fondativo. Quel che rimane può essere poco o tanto, a seconda dei punti di vista. Certo è che la crociana *Storia d'Europa* è la storia di un conflitto spirituale costitutivo, come sua anima dialettica, del destino dell'Europa.

12.

Nell'*Epilogo*, dove è più forte la contaminazione della storiografia con elementi pratici desunti dal presente, e cioè dalla storia agita, si danno chiare indicazioni relative alla cura che serve a contrastare la malattia europea. L'elemento redentivo, inutile dirlo, è anch'esso di natura spirituale: attendere la Gerusalemme celeste, il ritorno dell'esiliata libertà, l'irruzione di una "nazione europea" che soppianti i particolarismi, i nazionalismi, i razzismi. "Fare gli europei": questo l'imperativo che sorregge l'architettura della ventura Gerusalemme europea. È esattamente qui, sul terreno della storia come azione, che ha senso riferirsi a quel filo conduttore che bisogna imprimere alla storia perché, dopo che la malattia avrà fatto il suo corso, e nella fase più acuta del male, sarà necessario somministrare l'antidoto.

Per chiudere, la luce dell'elemento redentivo nelle tenebre della Valpurga storica, la visione di un'alba possibile nelle cupe profondità del tramonto, al pari di una laica e immanentistica religione, possono illuminare il cammino della prassi. Da questo punto di vista, che è ideale e non cronologico, è il caso di convenire che la *Storia d'Europa* sia davvero la crociana storia "che dà mano alla *praxis*": una storia cioè che non si è ancora chiusa, che ancora vive nelle condizioni presenti e che dunque funge da criterio d'azione.

Una storia che è *katechon* ed *eschaton*, *pharmakon* e progetto, *Caduta* e *Crepuscolo* delle divinità filosofiche che hanno fatto l'Europa, *Civitas Dei* di un'epoca che non è ancora trascorsa. Un prologo alla Valpurga europea dell'epoca nostra.

Chiara Cappiello

Apocalissi estetiche.
Crisi dell'Europa e crisi dell'arte

1. *Tramonto dell'Occidente e tramonto dell'arte. Oswald Spengler*

Nel *Tramonto dell'Occidente* Oswald Spengler decreta che per l'arte occidentale è irrevocabilmente finita¹. Non è solo l'Europa a tramontare, ma anche la sua arte.

Ma che cos'è che chiamiamo oggi "arte"? Una musica inventata che si affida al fracasso artificioso di una pletora di strumenti, una pittura mendace piena di idioti esotismi da manifesto pubblicitario, una falsa architettura che "fonda" uno stile ogni dieci anni attingendo al patrimonio di forme del passato, ragione per cui ognuno alla fine fa quello che vuole, una plastica altrettanto falsa che non cessa di rubare ai modelli assiri, egizi e messicani².

Perché l'arte della civiltà faustiana è, «oggi», scrive Spengler, «falsa»? L'arte per il filosofo del *Tramonto* è espressione creativa, parola che stilla spontaneamente dall'anima della civiltà modellandosi nelle diverse forme del bello. Attraverso di essa, che si impadronisce dell'artista come un *daimon*, le forme si imprimevano sulla realtà alla stregua di sigilli e si disvelano all'uomo³.

¹ Cfr. O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, tr. it. a cura di G. Raciti, 2 voll., Aragno, Torino 2017, vol. I, p. 476.

² Ivi, p. 478.

³ «Il linguaggio è l'autentica meraviglia della condizione umana. Questi pochi suoni contengono un impero incommensurabile di sconvolgenti profondità, di misteri insondabili, di brusche rivelazioni, il tesoro di millenni, dove s'accumulano le esperienze di innumerevoli generazioni. [...] Solo per pochi uomini, e per brevi momenti, il linguaggio si svela, e ciò allora che accade è indescrivibile. Il linguaggio si muta in *daimon*: prende l'uomo in pugno, lo atterra. Gli offre il ritmo e il suono, le sue vocali e le sue sillabe corpose, libere, incalzanti, puntuali o sfuggenti, e tutto il tesoro millenario di significati ormai scomparsi, affinché da ciò si modelli qualcosa [...]. In momenti spirituali come questi il sentimento del tempo si dilata in coscienza dello spazio:

L'arte della civiltà faustiana al tramonto è però ormai un fenomeno artificiale e niente affatto primigenio: i presunti artisti sono sì degli operai, ma non operai della forma. Essi fabbricano nuovi stili ad effetto, falsi e artificiali come slogan pubblicitari⁴, e osano persino depredare il tesoro delle forme di altre civiltà – è evidentemente il caso del primitivismo.

La maggior parte, da astuti alessandrini, arriva al massimo a sentire ciò che si dovrebbe fare se si fosse veramente poeti. Essi si costringono, illudendo anzitutto se stessi, alla banalità più totale, a produrre opere di un estremo rigore intellettuale – dove le parole sono messe a posto, e non scoperte – piene di colori scelti esattamente, di immagini esattamente concepite, e tutto è disposto, costruito, equilibrato, fino a creare la più completa apparenza dell'autenticità⁵.

L'arte delle megalopoli, «mondo pietrificato e pietrificante»⁶, non è creazione spirituale bensì macchinazione cerebrale⁷. Essa è espressione⁸ e manifestazione della civilizzazione⁹.

nell'Ellade, dove l'uomo stesso è autenticamente natura, è la corporeità perfetta, l'esuberanza di un sentimento di felicità puramente fisica; in Occidente, sono i brividi dello spazio in cui l'anima s'inabissa, si innalza, precipita, come in un volo turbinoso», O. Spengler, *Riflessioni sul lirismo* (1920), in Id., *Pessimismo?*, La scuola di Pitagora, Napoli 2018, pp. 9-21: 10.

⁴ Sul concetto di «pubblicità artistica» cfr. O. Spengler, *Pessimismo?* (1921), in Id., *Pessimismo?*, cit., pp. 23-46.

⁵ O. Spengler, *Riflessioni sul lirismo*, cit., p. 18.

⁶ Ivi, p. 14.

⁷ Il suo destino si intreccia con quello della filosofia e della cultura in generale, in una atmosfera di ristagno e tramonto incipiente. «Gli ideali dell'epoca di Platone e di Kant valevano per una umanità superiore; gli ideali dell'ellenismo e del mondo presente, specie quelli del socialismo e del darwinismo, l'uno così intimamente affine all'altro, grazie a quelle formule deliberatamente anti-goethiane come la lotta per l'esistenza e la selezione della specie; i problemi non meno affini del femminismo e del matrimonio quali si ritrovano in autori come Ibsen, Strindberg e Shaw, l'inclinazione impressionistica a una sensibilità anarchica, tutto il fastello di moderne nostalgie, di eccitamenti e dolori che prendono corpo nelle liriche di Baudelaire e nella musica di Wagner, cose del genere non esistono per quel sentimento cosmico che si richiama al villaggio e più in generale alla natura, ma sono appannaggio esclusivo dell'uomo cerebrale metropolitano», O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, cit., vol. I, pp. 73-74.

⁸ «[...] dal punto di vista del gusto cosmopolita, solo questo è considerato un gusto dei tempi. Tutto il resto, ciò che si "aggrappa" agli antichi ideali, è una pura faccenda da provinciali», ivi, p. 478.

⁹ Esiste anche un lirismo alla fine di ogni civiltà, un canto dell'«autunno dell'uomo», un «se-

Alla civiltà appartiene la ginnastica, il torneo, l'agone; alla civilizzazione lo *sport*. [...] L'arte stessa diventa sport – è questo il significato dell'*art pour l'art* – e si esibisce davanti a un pubblico acutissimo fatto di intenditori e acquirenti [...]; debutta una nuova letteratura, che per l'intelletto, per il gusto e per i nervi dell'uomo delle metropoli è un bisogno, mentre il provinciale la subisce come cosa incomprensibile e odiosa¹⁰.

Si è visto che l'arte della civilizzazione ha a che fare con una dimensione da fabbrica, da industria, da operai. Quello della civilizzazione è un tempo antiartistico: è l'età della tecnica.

Si cerchino le grandi personalità, quelle in grado di giustificare il fatto che esiste ancora un'arte improntata a fatale necessità. Si cerchino i compiti *impliciti e necessari* che li attendono. Si vada alle esposizioni, ai concerti, a teatro, e si troveranno solo industri-fattori e pazzi schiamazzanti intenti a piazzare sul mercato qualcosa di cui da tempo si è accertata l'interna inutilità. [...] Quanto indegno è oggi ciò che si chiama arte e artisti! In una assemblea generale di qualche società per azioni o tra gli ingegneri di qualunque fabbrica di macchinari si osserverà più intelligenza, gusto, carattere e capacità di quanti se ne trovino in tutta la pittura e la musica dell'Europa contemporanea¹¹.

Insomma, nella lettura dell'autore del *Tramonto dell'Occidente*,

una cosa è certa: nella nostra situazione si potrebbero chiudere tutti gli istituti artistici senza che l'*arte* debba minimamente risentirne¹².

condo lirismo», cui Spengler dà il nome di romanticismo. Si tratta di casi eccezionali. «Nel seno di una massa informe e senz'anima restano solo dei poeti e dei saggi isolati». Questi «stati di creazione poetica conducono vicinissimo a un limite pericoloso a partire dal quale la ragione – come nel caso di Hölderlin – non sa più ritrovare il proprio cammino». Passato il romanticismo, «un poeta autentico diventa sempre più anacronistico» (O. Spengler, *Riflessioni sul lirismo*, cit., pp. 15, 18).

¹⁰ O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, cit., vol. I, p. 74.

¹¹ Ivi, p. 477.

¹² *Ibid.*

2. *Tempi «antiartistici», tempi antiumani. Benedetto Croce*

È quasi proverbiale, tra gli studiosi appassionati a questi temi, l'avversione di Benedetto Croce alle diagnosi spengleriane. Sono note le parole con cui, nella sua recensione al *Tramonto dell'Occidente*, il filosofo napoletano sottolinea che la

realtà è spiritualità e creatività, e non si lascia opprimere da concezioni naturalistiche, che si rivolgono sempre in fatalistiche e pessimistiche¹³.

Per concludere:

il signor Spengler dimentica che gli «europei» [...] sono uomini, e che serbano perciò molte «sorprese» a coloro che pensano meccanicamente come lui¹⁴.

Già in *Teoria e storia della storiografia* (1917) Croce affermava che, agli occhi della coscienza storica, che è «logica e non già pratica», non esistono età di decadenza e che ogni epoca ha in sé il suo senso¹⁵. «Per essa non ci sono fatti buoni e fatti cattivi, ma fatti sempre buoni quando siano intesi nel loro intimo e nella loro concretezza»¹⁶. In nome dell'*intimità* della storia, un «Regno delle Madri» in cui non esistono bene e male¹⁷, principio e fine, viene qui esclusa ogni pro-

¹³ B. Croce, [Recensione a] O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes, Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Erster Band: *Gestalt und Wirklichkeit*, 4a ediz., in «La Critica», 18 (1920), pp. 236-239: 236.

¹⁴ Ivi, p. 239.

¹⁵ Il «male, il regresso o la decadenza» non devono essere considerati dagli storici come «fatti reali» (B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, 1915-1917, a cura di E. Massimilla e T. Tagliaferri, con una nota al testo di F. Tessitore, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 73-74). Il corso storico è un «trapasso dal bene al meglio»; la storia, «mai giustiziera, ma sempre giustificatrice», deve «spiegare e non condannare»: «essa pronuncerà soltanto giudizi positivi, e comporrà catene di beni, salde e strette così da riuscire impossibile introdurre un piccolo anello di male». «Un fatto che sembri meramente cattivo, un'epoca che sembri di mera decadenza, non può essere altro che un fatto non storico, vale a dire non ancora storicamente elaborato, non penetrato dal pensiero» (ivi, pp. 74-75).

¹⁶ Ivi, p. 75.

¹⁷ Dall'errore di «entificare e rendere estrinseci il bene e il male, la gioia e il dolore (che sono la struttura stessa dialettica del reale), prendono origine le concezioni della storia come percorso dal male al bene (progresso) o dal bene al male (decadenza, regresso) [...]. La soluzione giusta

spettiva cupa e apocalittica: come per i trapassati, anche per la storia delle civiltà e delle culture umane non è lecito guardare al passato piangendolo come elemento morto, inerte. Esso va piuttosto letto come ciò che risuona e rimane vivo nel presente¹⁸. Croce si rivolge agli storici «intenti a narrare lugubrementemente [...] scene di agonie e a celebrare funerali», contrapponendo al concetto di crisi e fine del mondo quello di apocalisse come disvelamento e nuovo inizio:

E come mai (si domandano) gli uomini potevano vivere, fare all'amore, prolificare, cantare, dipingere, dissertare, mentre dall'oriente e dall'occidente sonavano le tube del finimondo? Ma essi non si avvedono che quel finimondo è soltanto nella loro immaginazione [...] la storia prosegue sempre la sua opera infaticabile [...] le sue apparenti agonie sono travagli di partoriente, e i creduti suoi estremi sospiri, vagiti [...] annunziatori di un mondo nuovo¹⁹.

Con buona pace della storia fatta di catene strettissime di beni descritta in *Teoria e storia della storiografia* anche Croce riflette però intorno alla possibilità di una *finis Europae*²⁰. Non è necessario andare subito alle pagine dedicate alla

è quella del progresso, inteso non come passaggio dal bene al male, quasi da uno stato all'altro, ma come passaggio dal bene al meglio, in cui il male è il bene stesso, visto alla luce del meglio» (ivi, pp. 71-72).

¹⁸ La «commemorazione dei morti è la conoscenza di ciò che essi operarono, in vita, di quel che essi produssero e che opera in noi, la storia della loro vita e non della loro morte, che è da animo gentile velare, e da animo rozzo e sconvolto atteggiare in orrida nudità e contemplare con malsana insistenza. Perciò sono da ritenere false [...] tutte quelle storie che narrano la morte e non la vita dei popoli, degli Stati, delle istituzioni, dei costumi, degli ideali letterari e artistici, delle concezioni religiose; e si contristano e si angosciano e lamentano che quel che fu non è più: il che si risolverebbe in mera tautologia [...] se poi non andasse congiunto alla trascuranza di riconoscere ciò che di quel passato non è perito, ossia quel passato in quanto non è passato ma presente, la vita eterna del passato», ivi, pp. 77-78. A partire dalla riflessione crociana sui trapassati (cfr. anche B. Croce, *I trapassati*, in «La Critica», 13, 1915, pp. 73-74, poi in Id., *Frammenti di etica*, Laterza, Bari 1922, pp. 22-24) Ernesto De Martino svilupperà le proprie analisi intorno alle differenti forme culturali in cui le civiltà piangono i morti (E. De Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, 1958, a cura di M. Massenzio, Einaudi, Milano 2021).

¹⁹ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, cit., p. 78.

²⁰ La letteratura più avvertita restituisce ormai un Croce non olimpico, sensibile alle crisi e alle patologie dello spirito europeo, finanche valpurgico e apocalittico. Si veda in questo volume, anche per i rimandi bibliografici contenuti, il saggio di R. Peluso dedicato a *Benedetto Croce e la Valpurga d'Europa*.

Fine della civiltà, datate 1946. Per vedere come pure nelle riflessioni del filosofo napoletano emerga un nesso strettissimo tra crisi dell'Europa e crisi dell'arte, basta guardare già a scritti del periodo al centro del nostro interesse, a cavallo della Grande guerra – il medesimo in cui viene pubblicato il primo volume del *Tramonto dell'Occidente*.

È il Croce “clinico della cultura”, non a caso soprannominato dagli intellettuali napoletani, in virtù del suo costante e attentissimo monitoraggio critico, «Don Antonio Cardarelli della letteratura»²¹, con riferimento al medico famoso per il leggendario “occhio clinico”. Che gli avrebbe permesso, riferiscono i biografi, di diagnosticare ad esempio la tubercolosi di un cantante soltanto ascoltandolo durante un concerto o un aneurisma intuendolo nel grido di un pescivendolo che passava vicino alla sua carrozza.

Nelle *Postille sull'arte*, uscite originariamente sulla «Critica» nel 1918 e successivamente ripubblicate nelle *Pagine sulla guerra*²², analizzando la durezza dei tempi Croce riflette sul mondo dell'arte seguendo un'«analogia – scrive – che mi si era presentata spontanea, cioè che, anche per la letteratura, è da credere che entriamo in tempi sempre più duri»²³.

L'utilizzo del documento letterario come fonte storica di primo rilievo per riflettere sulla crisi è una costante di metodo nel lavoro di Croce. Lo testimoniano anzitutto le famose diagnosi formulate intorno al romanticismo, definito nella *Storia d'Europa* «male del secolo»²⁴, o al barocco²⁵. Si pensi anche all'uso del termine “decadentismo”, utilizzato come un contenitore molto ampio per indicare un morbo connesso con la decadenza, anche in collegamento con fenomeni lontani dalla letteratura (epperò per Croce strettamente connessi) come la psicanalisi o l'esistenzialismo²⁶,

²¹ Cfr. B. Croce, *Nuovo stile*, in «Giornale d'Italia», 27 agosto 1925; poi in Id., *Pagine sparse*, 3 voll., Laterza, Bari 1960, vol. 2, pp. 462-463: 462.

²² Cfr. B. Croce, *Postille (Aspettazione di peggiori tempi per l'arte; Il futurismo come cosa estranea all'arte; L'atteggiamento da adottare nei tempi antiartistici)*, in «La Critica», XVI (1918), pp. 382-385, da cui si cita; ora in Id., *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra* (1919), a cura di C. Nitsch, Bibliopolis, Napoli 2018, capitolo XIII, *Pensieri sull'arte dell'avvenire*, pp. 271-276.

²³ B. Croce, *Aspettazione di tempi peggiori per l'arte*, cit., p. 382.

²⁴ B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1991, p. 60.

²⁵ B. Croce, *Storia dell'età barocca in Italia* (1929), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1993.

²⁶ Sul punto rimando a C. Cappiello, *Croce. La psicanalisi come malattia*, in Ead., *Promesse*

e anche come sinonimo, ad esempio, di futurismo²⁷. È proprio quest'ultimo al centro delle osservazioni polemiche contenute nelle *Postille sull'arte* del '18, in cui viene definito una «roba» decisamente diversa dalla poesia e considerato tuttavia un fenomeno di primo rilievo, in quanto «documento importantissimo, sebbene penoso, delle condizioni spirituali dei tempi nostri»²⁸.

E che non sia poesia, si può ricavare anche da taluni indizi [...]: il primo dei quali è, che i futuristi formano una sterminata scuola senza caposcuola [...]. E il secondo, che, fra tante migliaia di pagine che i futuristi imbrattano ogni anno [...] non una si è, per forza propria, sollevata sul fiume che presto le travolge [...]. Dunque, il futurismo sarebbe una scuola d'arte senza caposcuola e senza capolavori: cosa assurda, ma buona conferma che esso è scuola di ogni altra cosa che si voglia (forse di automobilismo e di aereonautica), ma non di arte²⁹.

L'assonanza con le pagine spengleriane è evidente anche se si guarda un testo di dieci anni precedente che, già nel 1907, insiste sull'«insincerità», un elemento (una «condizione di spirito») che rappresenterebbe il «carattere» precipuo della «più recente letteratura»³⁰. Croce descrive in queste pagine la letteratura post Carducci, segnata dalla – per lui mortifera – triade D'Annunzio-Fogazzaro-Pascoli, definendola la «grande industria del vuoto»³¹.

Se la poesia del periodo carducciano si sarebbe nutrita dei «sentimenti fondamentali dell'umanità», nella fase successiva «*spira vento d'insincerità*»³².

e minacce dell'inconscio. Freud nella crisi del Novecento, Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma 2024, pp. 21-39.

²⁷ «[...] un letterato decadente (un d'annunziano, un pascoliano, un claudeliano, un futurista) rimarrà pur sempre decadente in letteratura, perché lanciare bombe, volare in aereoplani, navigare in sommergibili, slanciarsi sul nemico non sono cose che per sé modifichino, in un determinato e desiderato senso, lo stile, cioè il sentimento e la fantasia, e, in genere l'anima» (B. Croce, *Aspettazione di peggiori tempi per l'arte*, cit., p. 382). Cfr. C. Cappiello, «*Perdita del centro*». *Arte e Novecento in Benedetto Croce*, Liguori, Napoli 2019.

²⁸ B. Croce, *Il futurismo come cosa estranea all'arte*, cit., p. 383.

²⁹ Ivi, p. 384.

³⁰ Cfr. B. Croce, *Di un carattere della più recente letteratura italiana*, in «La Critica» V (1907), pp. 177-190.

³¹ Ivi, p. 182.

³² Ivi, p. 178.

Al «patriota», al «verista», al «positivista» ottocenteschi si sostituiscono figure di stampo diverso: «l'*imperialista*, il *mistico*, l'*esteta*»³³, tutte radicate nel nuovo secolo e tutte accomunate da una comune fisionomia malata, inscritta in una società patologica che considera l'arte come merce e prodotto meccanico.

Sono tutti operai della medesima grande industria: la grande industria del *vuoto*. Ne raccolgono la materia prima, la sottomettono a una sgrossatura, la fanno passare pei varii gradi di elaborazione, la riducono in forma di manufatti, la mettono in mostra nelle vetrine, la consegnano agli adescati consumatori³⁴.

Gli operai dell'industria del vuoto sono caratterizzati da una sorta di inconsistenza, vaghezza e impalpabilità, una vuotezza spirituale, che viene esibita come pienezza. È in quest'ultima torsione che sta l'*insincerità*, una caratteristica che non può appartenere agli artisti se, anche per Croce, la poesia sgorga direttamente dal cuore delle cose e di chi la canta. Essa non è mai inganno, piuttosto verità *in nuce*.

Con l'uso del termine «insincerità» Croce non intende qualificare gli artisti come bugiardi o menzogneri *tout court*. Il sintomo è più grave e l'analisi clinica più sottile nel riconoscere, al di là dell'«insincerità superficiale, ch'è quella che si usa con gli altri», una forma di insincerità più profonda: quella che si usa con se stessi. È la «poca chiarezza intima»³⁵ che conduce, a furia di mentirsi, a fare una tale confusione nella propria anima da non raccapezzarsi più, quella forma di falsità che «nasce dal vuoto»³⁶.

3. Figure humaine. *Europa, arte, umanesimo*

Nonostante l'analoga connessione istituita tra crisi della civiltà e crisi dell'arte, lo sguardo del clinico della cultura è molto diverso da quello del morfologo della storia.

³³ Ivi, p. 182.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Ivi, p. 184.

³⁶ Ivi, p. 186.

L'insincerità descritta da Croce come sintomo della degenerazione dell'arte contemporanea (da lui non a caso definita una «condizione di spirito») ha a che fare con la morale almeno altrettanto che con l'estetica.

I sintomi oggetto dell'analisi di Spengler vengono invece considerati fatti di un alto valore simbolico che lo storico non deve lodare o condannare ma solo pensare morfologicamente³⁷. La diagnosi storica vuole essere in questo caso quanto più lontana possibile da una valutazione morale, configurandosi quale constatazione obiettiva di un processo organico e irreversibile. Non diversamente da quella di ogni altra civiltà, l'arte faustiana muore inevitabilmente di vecchiaia, dopo aver realizzato le sue possibilità interne e dopo aver assolto il compito che le era stato assegnato nello sviluppo della sua civiltà. Le arti sono degli «*organismi*», i quali, «in seno al più ampio organismo di una civiltà, assumono una posizione caratteristica, o sia: nascono, maturano, invecchiano e poi periscono – *per sempre*»³⁸.

Se la pretesa di Spengler è di osservare la storia con l'occhio di un dio, lo sguardo di Croce si rivolge all'arte come documento storico in modo mai neutrale, non da lontananze siderali bensì nella prospettiva di una intimità e di una contemporaneità della storia, in cui è indispensabile prendere posizione.

Il decadentismo e futurismo – scrive ancora nelle *Postille sull'arte* – è conseguenza ultima e necessaria di un intero svolgimento e di una lungamente preparata dissoluzione morale e intellettuale; e come si potrebbe sopprimerlo? Bisogna lasciare che si sfoghi, e trarsi da parte durante il suo imperversare [...] simili alla breve compagnia del *Decamerone*, in mezzo alla peste che infuriava a Firenze e nell'Europa tutta³⁹.

Nel caso di Croce la crisi della civiltà e dell'arte non costituiscono affatto un destino da abbracciare naturalisticamente, ma una malattia morale e spirituale

³⁷ «Questo occorre vedere: non con l'occhio dell'uomo di partito, dell'ideologo, del moralista al passo coi tempi, non da un "punto di vista" purchessia, ma piuttosto da un'altezza intemporale, con lo sguardo rivolto al mondo delle figure che si dispiegano lungo i millenni a connotare il senso storico – questo occorre vedere se si vuole venire a capo in modo efficace della grande crisi del presente», O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, cit., vol. I, p. 71.

³⁸ Ivi, p. 458.

³⁹ B. Croce, *L'atteggiamento da adottare in tempi antiartistici*, cit., p. 385.

da combattere con la fede nella storia, nell'Europa e nell'umanità. Nei «tempi antiartistici» bisogna resistere, rafforzando le «forze mentali e morali»⁴⁰ in nome di quella dimensione spirituale e umana che è il nucleo centrale anche della vera arte. E rileggere i grandi, anzitutto Goethe⁴¹: quel Goethe, per Croce contemporaneissimo, altrettanto amato da Spengler. Agli occhi di quest'ultimo il sommo poeta resta però ineluttabilmente legato a un passato ormai remoto, secondo la celebre conclusione di *Pessimismus* (1921), in cui l'avvenire appare delinearsi per i tedeschi nella direzione non di un nuovo Goethe ma di un Cesare⁴². Il futuro nella prospettiva del filosofo del tramonto non appartiene all'arte né a tempi artistici.

E in fondo, in nome di un *amor fati*⁴³ che un interprete sottile come Thomas Mann ha letto sotto il segno dell'inganno⁴⁴, questo a Spengler non dispiace affatto. Dietro lo sguardo asettico del morfologo non si sente tanto il rimpianto per l'arte in agonia e al tramonto quanto l'attrazione e l'intima predilezione per la nuova alba racchiusa, immediatamente prima della fine, nell'epoca della civilizzazione e della tecnica.

Io amo la profondità e la sottigliezza delle teorie matematiche e fisiche, di fronte alle quali l'esteta e il filologo non sono che pasticcioni. Per le forme magnificamente chiare

⁴⁰ B. Croce, *Aspettazione di peggiori tempi per l'arte*, cit., p. 382.

⁴¹ Cfr. B. Croce, *Goethe. Con una scelta delle liriche nuovamente tradotte* (1919), a cura di D. Conte, Apparati critici a cura di C. Cappiello, 2 voll., Bibliopolis, Napoli 2024.

⁴² O. Spengler, *Pessimismus*, cit., p. 46.

⁴³ «Siamo uomini di una civilizzazione, non dell'epoca gotica o del rococò; abbiamo a che fare coi fatti duri e freddi di un'esistenza *tarda*, il corrispettivo della quale non è l'Atene periclea ma la Roma dei Cesari. L'uomo euroccidentale non dovrà più cimentarsi con una grande musica e una grande pittura. Le sue possibilità architettoniche si sono esaurite da cento anni. Egli non dispone che di possibilità espansionistiche. E francamente non vedo svantaggi nel fatto che una valida generazione, rigonfia di grandi speranze, sappia per tempo che una parte di essa è destinata a fallire – e fossero pure le più care! Chi vale qualcosa saprà, saprà imporsi comunque. Per alcuni sarà tragico, è vero, acquistare la certezza che negli anni decisivi non avranno più niente da conquistare in materia di architettura, drammaturgia e pittura. Che affondino, dunque. [...] Se sotto l'impressione di questo libro gli uomini della nuova generazione volgeranno i loro interessi alla tecnica piuttosto che alla lirica, alla marina piuttosto che alla pittura, alla politica invece che alla teoria della conoscenza, allora essi faranno precisamente ciò che io desidero, e non si può augurare loro niente di meglio», O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, cit., vol. I, pp. 82-83.

⁴⁴ Cfr. Th. Mann, *Sulla dottrina di Spengler* (1922-1924), in Id., *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, a cura di A. Landolfi, con un saggio di C. Magris, Milano, Mondadori, 1997, pp. 1339-1348.

e altamente sofisticate di un piroscapo, di un'acciaieria, di un macchinario di precisione, per l'eleganza sottile di certi procedimenti chimici e ottici, io do in cambio l'intero, caotico arsenale della produzione artistica contemporanea, senza tralasciare la pittura e l'architettura⁴⁵.

Nella riflessione di Croce la crisi della civiltà è il risultato di un sovvertimento dei valori, di una perdita del centro, di un imbestiamento dell'uomo. È questo che denunciano, dal suo punto di vista, i sintomi che si ritrovano nell'arte, dal decadentismo al futurismo. Ciò appare con evidenza anche maggiore se ci spostiamo dagli anni a cavaliere della Prima guerra mondiale a quelli a ridosso della Seconda, andando al "secondo Croce", che riflette sul problematico rapporto tra etica e vitalità. Nella *Fine della civiltà* (1946) si fa esplicito riferimento a una, seppur solo possibile e non ineluttabile, «imminente paurosa barbarie»⁴⁶.

L'arte malata è la manifestazione di uno «patologia dello spirito»⁴⁷ che è uno stare «fuori centro»⁴⁸, causato dallo sbilanciamento verso una dimensione barbara e ferina. La patologia osservata da Croce si configura allo stesso tempo come crisi della civiltà europea, crisi dell'arte e crisi dell'umano.

L'espressione «perdita del centro», che torna nelle riflessioni crociane, è il titolo di un famoso libro di Hans Sedlmayr⁴⁹, praticamente coevo della *Fine della*

⁴⁵ «Preferisco un acquedotto romano a tutti i templi e le statue di Roma. Amo il Colosseo e amo le gigantesche volte del Palatino, perché la massa bruna di quelle costruzioni di mattoni ci mette oggi al cospetto della genuina romanità e del poderoso senso pratico dei suoi ingegneri», O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, cit., vol. I, p. 88.

⁴⁶ B. Croce, *La fine della civiltà*, in «Quaderni della "Critica"», II (1946), 6, pp. 1-7: 7.

⁴⁷ D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, Il Mulino, Bologna 2005.

⁴⁸ «[...] la coscienza morale d'Europa era ammalata da quando, caduta prima l'antica fede religiosa, caduta più tardi quella razionalistica e illuministica, non caduta ma combattuta e contrastata l'ultima e più matura religione, quella storica e liberale, il bismarckismo e l'industrialismo e le loro ripercussioni e antinomie interne, incapaci di comporsi in nuova e rasserenante religione, avevano foggato un torbido stato d'animo, tra avidità di godimenti, spirito di avventure e conquiste, frenetica smania di potenza, inquietezza e insieme disaffezione e indifferenza, com'è proprio di chi vive *fuori centro*, fuori di quel centro che è per l'uomo la coscienza etica e religiosa. Anche nella semplice e sennata Italia, aliena da fanatismi di ogni sorta, coteste disposizioni d'animo s'erano fatte strada ed erano affiorate nella letteratura del D'Annunzio [...]», B. Croce, *Storia d'Italia. Dal 1871 al 1915* (1928), a cura di G. Talamo, Bibliopolis, Napoli 2004, pp. 237-238 (*corsivo mio*).

⁴⁹ H. Sedlmayr, *Perdita del centro. Le arti figurative del diciannovesimo e ventesimo secolo come*

civiltà (1948). Sedlmayr, allievo di Karl Vossler, amico di Croce, non viene citato direttamente dal filosofo napoletano ma rappresenta un riferimento importante per un allievo eterodosso di Croce, anch'egli molto interessato al tema della possibile apocalisse dell'Occidente, il De Martino della *Fine del mondo*⁵⁰.

La riflessione di Sedlmayr mostra con evidenza come la connessione crisi dell'arte/crisi della civiltà si colleghi a un terzo importante tassello, la crisi dell'umano e dell'umanesimo, che viene messa in versi, in musica e su tela (la «catastrofe della figura»⁵¹, su cui Sedlmayr si concentra) dall'arte contemporanea.

A partire da una considerazione dell'arte come del «più sensibile di tutti i sismografi alle scosse interiori», lo storico dell'arte austriaco analizza nel testo del '48 le arti figurative come «simbolo e sintomo di un'epoca», come documento utile a redigere una patografia del ventesimo secolo⁵².

La perdita del centro descritta da Sedlmayr si configura come un processo di distacco dall'umano. «L'arte si allontana dall'uomo, dall'umanità e dalla giusta misura»⁵³. Le forme di arte contemporanea da lui analizzate vengono lette come espressione di un profondo antiumanismo, un «processo di disumanizzazione»⁵⁴. «I nomadi del bello sono usciti inosservati dal regno dell'umanismo e stanno ora vagando chi sa dove»⁵⁵.

Sedlmayr analizza il dissolvimento dell'immagine umana, seguendo la storia attraverso la quale essa si demonizza e si deforma, consumando l'antico patrimonio della concezione umanistica.

Il mondo moderno scopre ora l'arte dei negri e, in generale, quella dei primitivi. Fra le arti delle civiltà superiori preferisce quella che mostra un carattere arcaico e barbarico,

sintomo e simbolo di un'epoca (1948), Borla, Torino 1967.

⁵⁰ E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio, Einaudi, Torino 2019. Sul tema rimando a C. Cappiello, «Perdita del centro»: De Martino e Sedlmayr, in «Archivio di storia della cultura», XXVII (2014), pp. 271-295.

⁵¹ Espressione che ricorre in E. De Martino, *La fine del mondo*, cit.

⁵² «Ma queste analogie sono forse un sintomo per dimostrare che, oltre le sofferenze individuali di tali ammalati, esiste una sofferenza dell'epoca» (H. Sedlmayr, *Perdita del centro*, cit., p. 216).

⁵³ Ivi, p. 196.

⁵⁴ Ivi, p. 197.

⁵⁵ *Ibidem*. Sedlmayr riprende qui espressioni di W. Iwanow.

come l'antica arte messicana e l'arte preistorica fino al paleolitico. [...] Per le medesime ragioni si tende all'arte dei primitivi, dei pazzi, degli ignoranti, cioè verso sfere nelle quali l'essenza dell'uomo, divenuta estranea e problematica, si trasferisce nel preumano e nel preterumano⁵⁶.

Si tratta di un processo di lungo corso, le cui radici vengono ritrovate già in Bosch – contemporaneo di Leonardo da Vinci e «contrapposto caotico»⁵⁷ dell'arte cosmica rinascimentale – e che ha uno dei propri apici nel surrealismo, letto da Sedlmayr come «caos della decadenza totale» e «subrealismo» (un «realismo del subumano e del subrazionale»⁵⁸).

Un caso emblematico (su cui si sofferma anche Ernesto De Martino) è rappresentato, alle soglie del Novecento, da Cézanne e dalla sua arte del «puro vedere»⁵⁹, con cui la pittura si propone di rappresentare il mondo come «appare» alla vista. Il processo con cui l'arte si stacca dal mondo della quotidianità non è di superamento o di trasfigurazione bensì un moto «repressivo»⁶⁰ e regressivo, che permetterebbe di arrivare alle origini, al regno del colore considerato in se stesso. Se la seconda *Meditazione metafisica* di Cartesio aveva sancito la celebre identificazione del sentire con il pensare, con un movimento opposto Cézanne sottrae dal processo visivo le altre sfere dell'umano in favore di un vedere «puro». Nella prospettiva di Sedlmayr è questo un gesto contrario all'essenza dell'uomo, che fa sì che l'uomo precipiti «allo stesso livello delle altre cose»⁶¹. Egli osserva peraltro, e De Martino con lui, negli appunti e nelle schede sulla *Fine del mondo*⁶², come l'atteggiamento di «questi supposti pittori puri»⁶³ confini con il patologico: nello

⁵⁶ Ivi, p. 199.

⁵⁷ Ivi, p. 239.

⁵⁸ Ivi, pp. 177 sgg. Cfr. anche H. Sedlmayr, *Intorno al sub-realismo e al super-realismo: ossia Breton e Plotino*, in Id., *La morte della luce. L'arte nell'epoca della secolarizzazione*, Rusconi, Milano 1970, pp. 59-84.

⁵⁹ H. Sedlmayr, *Perdita del centro*, cit., pp. 162 sgg.

⁶⁰ Ivi, p. 166.

⁶¹ Ivi, p. 167.

⁶² Si tratta di materiali che sono stati espunti dall'edizione più recente, per i quali bisogna guardare: E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 2002, pp. 487-488.

⁶³ H. Sedlmayr, *Perdita del centro*, cit., p. 167.

stato di cose del puro vedere e del puro colore tutto appare estraneo, il mondo inizia a perdere consistenza.

Al di là dei casi singoli, in *Verlust der Mitte* la storia dell'arte europea viene presentata come una parabola discendente, caratterizzata da una generale tendenza all'abbassamento e all'inabissamento. Che è discesa sempre più profonda verso il caotico, l'impressionistico, il deforme, il demoniaco, ma anche l'inorganico, il metallico.

Basta un solo sguardo nel campo dell'architettura moderna per persuadersi ch'essa diviene sempre più fredda. Vi si nota infatti un incantesimo addirittura magico, ispirato dai materiali più gelidi e rozzi, una "metallizzazione" di tutta la sfera costruita della vita umana. Anche in molti orientamenti della pittura moderna [...], la morte, il gelo, l'elemento inorganico, amorfo e meccanico, il meccanicistico sono portati alle estreme conseguenze⁶⁴.

Sono tendenze messe in luce pure da Ernst⁶⁵ (e Friedrich Georg⁶⁶) Jünger, con cui – oltre che ovviamente con Spengler – Sedlmayr si confronta, riflettendo sui «pericoli» e le «speranze» dell'«epoca della tecnica»⁶⁷.

⁶⁴ «E ancora una volta ciò che si osserva nell'arte deve essere preso soltanto come una concezione "euristica" che rivela tendenze analoghe in tutti i settori della vita moderna. Nell'esistenza umana, nell'attività spirituale dell'uomo e nel suo lavoro si nota indubbiamente uno spostamento del centro di gravità verso lo sconfinato regno dell'inorganicità», ivi, pp. 206-207.

⁶⁵ Scrive Sedlmayr: «Chi voglia rendersi immediatamente conto di questo mondo, nato mediante uno spirito inorganico, dalla natura inorganica, di quel mondo dove il gelido si fonde con l'ardente, ove le qualità dominanti sono bestrema durezza, la mobilità e l'esattezza, non deve fare altro che leggere i saggi di E. Jünger sul lavoratore, sulla mobilitazione totale, sul dolore dal punto di vista dell'insensibilità ad esso» (H. Sedlmayr, *Perdita del centro*, cit., p. 208). Si pensi ad esempio alla frase impressionante con cui Jünger pone in continuità gli scenari tecnici dell'*Operaio* con le visioni alla Bosch: «Molti quadri di Bosch con i loro fuochi notturni e le loro fucine infernali assomigliano a paesaggi industriali in piena attività» (E. Jünger, *Sul dolore*, 1934, in Id., *Foglie e pietre*, Adelphi, Milano 2012, pp. 139-185: 141).

⁶⁶ Il riferimento principale è a F.G. Jünger, *La perfezione della tecnica*, prefazione di M. Freschi, Settimo Sigillo, Roma 2015; si veda anche il contributo raccolto in traduzione italiana in M. Heidegger, W. Heisenberg, F.G. Jünger, M. Schröter, E. Preetorius, W. Riezler, R. Guardini, *Le arti nell'età della tecnica*, a cura di M. Guerri, Mimesis, Milano 2001. Cfr. D. Conte, *Titano Tecnica. Karl Jaspers e i fratelli Jünger*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», CXXXIII (2024), pp. 7-44.

⁶⁷ H. Sedlmayr, *Pericoli e speranze nell'età della tecnica*, Edifir, Firenze 2023.

La connessione crisi dell'arte/crisi dell'Europa descrive il perimetro di una rete in cui si muovono non pochi osservatori della crisi del Novecento, alcuni già citati nelle pieghe del nostro discorso (e molti altri che sarebbe interessante mappare sistematicamente): da De Martino a Thomas Mann⁶⁸, da Karl Jaspers⁶⁹ ad Adorno⁷⁰, da autori russi come Berdjaev⁷¹ e Weidlé⁷² a Ortega y Gasset⁷³.

Come mai? Si tratta – lo si ribadisca ancora una volta – di autori caratterizzati da impostazioni teoriche e politiche anche diversissime tra loro, com'è evidente già nell'accostamento tra Sedlmayr, un autore che riflette intorno alla degenerazione dell'arte nel contesto di una compromissione col nazismo, e Benedetto Croce, accomunati dalla convinzione secondo cui, seppur da prospettive differenti, l'uomo e la figura umana, nella loro dimensione spirituale, rappresentino il centro da proteggere.

È precisamente su questo tema che si gioca in fondo la distanza tra Croce e Spengler, due grandi osservatori della crisi del Novecento particolarmente sensibili alle sue manifestazioni artistiche.

Non diversamente da quanto accade nella riflessione di Sedlmayr, in Croce l'uomo è spiritualità, distinguendosi sul piano qualitativo dal regno animale. L'uomo non può, in senso profondo, *invecchiare* per Croce. Allo stesso modo l'Europa non è un animale o un organismo destinato a perire. Essa può tutt'al più ammalarsi, ma rappresenta il vertice⁷⁴ di uno svolgimento spirituale programmaticamente privo di cominciamento e fine, anche se esposto – la storia insegna – a rischi e pericoli.

⁶⁸ Th. Mann, *Doctor Faustus. La vita del compositore tedesco Adrian Leverkühn narrata da un amico* (1947), nuova edizione tradotta e commentata da L. Crescenzi, Mondadori, Milano 2016.

⁶⁹ K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo* (1931), tr. it. di N. Di Domenico, con una Introduzione di A. Rigobello, Jouvence, Roma 1982.

⁷⁰ Cfr. C. Cappiello, *Briciole. Arte e fine del mondo in Theodor W. Adorno*, La Città del Sole, Napoli 2021.

⁷¹ N. Berdjaev, *Il senso della storia* (1923), Jaca Book, Milano 2023, in part. il capitolo sul *Dissolvimento dell'immagine umana*.

⁷² W. Weidlé, *Le api d'Aristeo. Saggio sul destino attuale delle lettere e delle arti* (1936), tr. it. di Giovanna De Lorenzi, Edifir, Firenze 2017.

⁷³ J. Ortega y Gasset, *La disumanizzazione dell'arte* (1925), SE, Milano 2016.

⁷⁴ «Nell'Europa si concentra la più ricca e nobile storia umana», B. Croce, *Antistoricismo* (1930), in Id., *La mia filosofia*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1993, pp. 79-94: 91; il famoso testo di Croce è stato recentemente ristampato in B. Croce, *Discorsi di Oxford. «Antistoricismo» e «Difesa della poesia»*, con un saggio di G. Sasso, a cura di E. Giammattei, Treccani, Roma 2023.

In Spengler, pensatore programmaticamente non eurocentrico, vale il contrario: non soltanto le civiltà sono grandi animali che nascono, crescono e muoiono, ma anche l'uomo è un animale. Si è citata in apertura la dura recensione crociana al *Tramonto*. Ancora più severe saranno le prese di posizione sull'*Uomo e la tecnica*⁷⁵, contenente la definizione di ascendenza nietzscheana dell'uomo come «Raubtier», *bestia da preda*: «Senza un'alta e piena coscienza dell'umanità, senza un robusto e delicato sentire morale, non si fa “filosofia della vita”, né “storia dell'umanità”»⁷⁶, ammonisce Croce.

Nella visione spengleriana non c'è nessuna figura umana oltraggiata e scomposta da salvare. Abbracciare fatalmente il tempo della tecnica e della civilizzazione e rinunciare all'arte significa anche rinunciare all'uomo europeo e all'individuo borghese. Si tratta di una rinuncia su cui Spengler, come Jünger, non versa lacrime. E che dischiude un mondo (apocalittico o post-apocalittico) in cui non si muovono più individui ma tipologie oltreumane differenti, come l'abitante della megalopoli e la spengleriana sentinella di Pompei, l'operaio di Jünger o il marinettiano Mafarka il futurista. Tutte figure decisamente incompatibili con le vecchie idee crociane di Europa e di libertà.

⁷⁵ B. Croce, [Recensione a] O. Spengler, *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, in «La Critica», XXX (1932), pp. 57-60.

⁷⁶ Ivi, p. 57.

Giuseppe Maccauro

*La grande malattia dell'Europa:
Gustaw Herling e il problema del male
tra filosofia e psicologia*

Poco dopo la morte di Gustaw Herling, avvenuta a Napoli nel luglio del 2000, viene rinvenuto nei suoi archivi personali un racconto, pubblicato postumo, che si intitola *Il viandante del cimitero*, scritto probabilmente nell'ultima coda degli anni '90¹. Si sarebbe tentati di considerare il *Viandante* come una sorta di testamento morale e letterario di Herling, essendo stato scritto dall'autore in punto di morte. E di certo non si fatica a riconoscere fra le pagine del *Viandante*, brevi e incisive, un ritorno dei temi ricorrenti dell'opera dello scrittore "polacco-napoletano": il tema del Male, innanzitutto, osservato dalla prospettiva delle sue incarnazioni "politiche" – il Male nel Novecento si è manifestato soprattutto così, nella forma dei dittatori, o del radicalismo politico – e della scia di sangue e dolore che esse si trascinano. L'analisi delle manifestazioni politiche del Male, tuttavia, non sembra essere il punto di approdo della riflessione herlinghiana ma, viceversa, quello di partenza: sono molto più numerose e, almeno a parere di chi scrive, molto più profondi i sondaggi del problema del Male che Gustaw Herling compie seguendo un'inclinazione al contempo filosofica e psicologica, come emerge soprattutto dalla sua ultima opera narrativa.

Il protagonista del *Viandante del cimitero* è il capitano dell'esercito serbo Zdravko Malić, un personaggio di invenzione, fortemente radicato, però, nella storia recente del continente europeo, che porta dentro di sé il ricordo traumatico degli spaventosi eccidi cui ha preso parte a Srebrenica (luglio 1995), nel corso della guerra civile seguita alla dissoluzione della Jugoslavia. Malić attraversa i

¹ Cfr. quanto riferito in data 17/02/2000 in G. Herling, *Diario scritto di notte*, in Id., *Etica e letteratura. Testimonianze, diario, racconti*, Mondadori, Milano 2019, pp. 1100-1013, dove si apprende anche che, nell'intenzione dell'autore, il *Viandante del cimitero* avrebbe dovuto inserirsi all'interno di un racconto più ampio, la cui scrittura però non è stata completata.

cimiteri d'Europa per sfuggire alla cattura e all'accusa di criminale di guerra, ma soprattutto per sfuggire dal ricordo delle giornate di Srebrenica, nel corso delle quali l'esercito serbo, il "suo" esercito, aveva sterminato la popolazione musulmana della cittadina bosniaca, perpetrando i famigerati "stupri etnici" e accanendosi con ferocia inaudita sui civili². Malić in quella circostanza perderà la moglie, bosniaca anch'essa, uccisa a Srebrenica dove si era recata, all'insaputa del marito. Srebrenica rappresenta una delle pagine più vergognose della recente storia europea e una sorta di ulteriore tappa nella *via crucis* del Novecento. E in effetti il dato biografico delle drammatiche esperienze di guerra, che segnano come una dolorosa cesura la vita di Malić, viene inserito da Herling all'interno di un quadro molto più vasto e suggestivo, che viene tratteggiato nella finzione letteraria non da un personaggio, ma dalle pagine di un libro, *La grande malattia dell'Europa*, forse il "vero" protagonista del racconto. *La grande malattia dell'Europa*, il saggio del prof. Dukić, un insigne balcanista che avrebbe trascorso tutta la sua vita a Roma, e che nel cimitero acattolico di Roma verrà sepolto, aveva catturato l'attenzione di Malić alcuni anni prima. Era, quello di Dukic, un libro intriso di pessimismo verso l'Europa e il suo destino, un libro "decadente", che parla della morte e della fine della civiltà europea e occidentale, naturalmente poco gradito ai nazionalisti serbi e quindi alla gran parte dei superiori, o dei commilitoni, dello stesso Malić, cresciuti nel culto della forza, e per questo molto a disagio di fronte a un libro che denuncia le debolezze e la patologia dello spirito europeo.

Il libro di Dukić, sebbene si tratti di un libro scritto e pubblicato soltanto nella fantasia di Herling, potrebbe essere inserito all'interno di un ipotetico scaffale, in compagnia di altri importanti volumi "apocalittici" che la storia del Novecento ha saputo ispirare. Difficile non immaginare un paragone con l'opera dello storico tedesco Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, scritto e pubblicato mentre la Germania distrutta materialmente e moralmente si accingeva ad affrontare il durissimo primo dopoguerra; ma lo stesso potrebbe dirsi

² Herling torna molte volte sul tema della violazione del corpo femminile. Si veda l'impressionante capitolo *Caccia notturna* in G. Herling, *Un mondo a parte* (1951), in Id., *Etica e letteratura*, cit., pp. 34-49; e G. Herling, *Beata, santa*, in Id., *Ritratto veneziano e altri racconti*, Feltrinelli, Milano 1995. Un'analisi critica dell'argomento si trova in R. Sioma, *Il Golgota delle donne. Su Beata, santa di Gustaw Herling*, in *Gustaw Herling e il suo mondo. La storia, il coraggio civile e la libertà di scrivere*, a cura di A. F. De Carlo e M. Herling, Viella, Roma 2022.

del *Disagio della civiltà* di Sigmund Freud, o delle sue *Considerazioni sulla guerra e sulla morte*, scritte ancora prima, in un contesto però non dissimile rispetto a quello richiamato a proposito del *Tramonto* spengleriano. In ultimo il richiamo più importante, che potremmo istituire con un testo sicuramente caro a Gustaw Herling, *La fine della civiltà*, uno dei lavori più significativi dell'ultimo Croce, il filosofo napoletano dello storicismo, cui Herling è indissolubilmente legato. I testi che abbiamo richiamato hanno tutti un elemento in comune con quello immaginario del racconto herlinghiano, vale a dire l'attenzione per la storia, per la storia europea in particolare, e per le terrificanti torsioni che possono farla regredire, fino a dissolverla e a far ritornare la *civiltà* ad una condizione di barbarie primitiva.

Si entra dunque con il *Viandante del cimitero*, all'interno di una costellazione tipica della produzione herlinghiana, che è fortemente concentrata sulla prospettiva del declino e del crollo, provocati da un male capace di infiltrarsi ed erodere dalle fondamenta ogni creazione umana, materiale e immateriale, anche se la sua azione – e riprendo qui le pagine della *Grande malattia dell'Europa* – a volte può essere confusa con il progresso e «prendere la forma illusoria della salute». Herling che è indubbiamente stato, sia detto fuori da ogni possibile sospetto di retorica, un “testimone” del Novecento e dei suoi orrori, ha potuto osservare “in presa diretta” i fenomeni di distruzione fisica e morale, individuale e collettiva, che nel corso del Novecento sono stati attivati e che si sono concretizzati in alcuni luoghi, o in alcuni contesti, diventati per questo altamente simbolici: il gulag, il lager, il campo di battaglia, la società totalitaria, che riduce l'individuo ad ingranaggio di un sistema impersonale, all'interno del quale non vengono tollerate le differenze, le anomalie, il dissenso³. Ha potuto così stabilire un contatto intimo e profondo con i nodi della storia contemporanea, diventata per lui una sorta di miniera di immagini che hanno ispirato la sua attività culturale, le sue opere, i suoi racconti, le sue riflessioni, da quelle di carattere marcatamente

³ Cfr. G. Herling, P. Sinatti, *Ricordare, raccontare. Conversazione su Šalamov*, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli 1999, p. 24 dove si legge che «L'ideologia è la convinzione che si può plasmare l'uomo, e che per plasmarlo bisogna abituarlo a reagire in un certo modo. Il campo consentiva di modellare coloro che sarebbero sopravvissuti. L'idea di plasmare la società l'avevano del resto anche i tedeschi. L'ideologia non lascia libertà né all'individuo, né alla società che nel suo insieme deve rispondere a un modello prestabilito».

autobiografico, a quelle in cui prevale la finzione letteraria, o la profondità speculativa del saggio. L'attenzione per il dato storico diventa però spunto per ulteriori approfondimenti, che procedono in due direzioni: la prima è quella indicata dallo storicismo di Benedetto Croce ed è il problema della crisi che può riportare la civiltà alla condizione naturalistica della barbarie, o della malattia collettiva che riporta in superficie l'uomo "primitivo", violento, affascinato dalla crudeltà. L'altra prospettiva è "psicologica", dunque un'indagine dei fenomeni che riguardano l'uomo nelle sue funzioni fondamentali, che le impressionanti pressioni della storia e della politica novecentesche hanno talvolta messo a nudo, offrendo uno spettacolo inquietante.

Il racconto del *Viandante del cimitero* si svolge nei giorni che precedono il Natale dell'anno 1999, nella città di Roma che si prepara ad accogliere milioni di pellegrini provenienti da ogni parte del mondo per celebrare il Giubileo. Fra loro si confonde il protagonista del racconto, il capitano Zdravko Malić, che ha scelto Roma come ennesima tappa del proprio pellegrinaggio attraverso l'Europa, iniziato con la fuga dalla Serbia dopo l'eccidio di Srebrenica. Il viandante Malić, nel suo peregrinare per le grandi città d'Europa, ha un'abitudine particolare: dovunque vada si installa nei cimiteri. E così sarà anche al suo arrivo a Roma, anche se non è un cimitero qualunque quello che Malić decide di far diventare la propria "casa" romana. Malić si dirige sicuro verso il *cimitero acattolico*, un cimitero dal valore altamente simbolico, che ha ospitato, e continua tutt'ora a farlo, le spoglie di artisti, o di figure illustri della vita politica e morale romana e non solo romana. La fantasia di Gustaw Herling ha collocato qui la tomba di Dukić, un serbo come Malić, professore di balcanistica all'università di Roma e autore di un saggio, *La grande malattia dell'Europa. Sulle patologie europee*, che aveva molto colpito il tenente Malić, quando lo aveva letto:

La Grande Malattia dell'Europa esaminava in modo quasi clinico le patologie europee della follia nonché il fascino della forza e della crudeltà spietata; una crudeltà sconosciuta, secondo Dukić, nelle epoche precedenti, ricche comunque di guerre e sconvolgimenti rivoluzionari. Ovviamente Dukić non ha dimenticato la Guerra dei Trent'anni, la Rivoluzione francese, le Guerre di Vandea ed eventi simili, ha utilizzato liberamente esempi di "stagioni nere" nella storia dell'Europa, ma essendo nato nel 1870, nella seconda metà del XIX secolo che sembrava portare la speranza di un allentamento dei costumi, una "maturazione della civiltà" (parole sue), in modo simile a come, molto

più tardi, il filosofo inglese Bertrand Russell sarà profondamente convinto del fatto che lo spirito del liberalismo e della tolleranza avesse catturato irreversibilmente le menti e le anime degli abitanti del vecchio continente. Venne sconvolto da entrambe le rivoluzioni russe, dalla marcia delle camicie nere su Roma e dalla vittoria elettorale di Hitler in Germania. Le considerava come delle patologie nella Grande malattia dell'Europa, non credeva nel miglioramento (abbiamo superato *the point of no return*) e condannava aspramente (come irrealistiche) le visioni di un'Europa unita che venivano covate qua e là, anche se abbastanza timidamente⁴.

A quel libro Malić, quando era ancora soltanto un tenente, aveva dedicato dieci anni prima, nel 1990, una relazione distruttiva, pronunciata all'Accademia di Stato Maggiore di Belgrado, davanti a Ratko Mladić, che l'aveva molto apprezzata, tanto è vero che di lì a poco avrebbe promosso Malić al grado di capitano, di fatto inaugurando la sua carriera militare. Una relazione infarcita dei *cliché* della retorica nazionalista, che adesso, a distanza di dieci anni, a Malić appare sostanzialmente ingiusta: evidentemente Dukić aveva toccato un nervo scoperto della storia europea, una ferita che periodicamente, soprattutto nel Novecento, provoca dolori molto acuti, e che addirittura sembra avere generato una infezione gravissima, un avvelenamento di cui Malić è una sorta di metafora vivente.

Anche Dukić, non diversamente da Malić, è un personaggio di fantasia, che però rappresenta un'intera costellazione morale e spirituale dell'Europa a ridosso del Novecento. Del professor Dukić sappiamo che è nato nel 1870, un anno che inaugura una stagione di pace e sviluppo per l'Europa, che forse non ha eguali nel corso millenario della sua storia. Un'epoca di fioritura della civiltà europea negli ambiti della cultura, del progresso tecnico e di quello morale, che anche nella *Storia d'Europa nel secolo decimonono* – il saggio pubblicato da Benedetto Croce nel 1932, sul quale in seguito dovremo ritornare – viene descritta come l'apice dell'età liberale. Nel 1870 si realizza l'unità nazionale della Germania, promossa dall'iniziativa politica e militare del regno di Prussia; un fenomeno analogo si registra in Italia, quando con la presa di Roma viene definitivamente realizzato il progetto risorgimentale guidato dalla monarchia sabauda e dal

⁴ G. Herling, *Il viandante del cimitero*, in G. Herling, Sevgi Dogan, *La grande malattia dell'Europa*, a cura di A. Cavagnon, Rubettino, Soveria Mannelli 2023, p. 21.

ministro Cavour, di riunificazione sotto un'unica corona di tutti i territori dello stivale. Dukić, potremmo dire, è figlio del tempo che ha visto realizzarsi i sogni coltivati nel corso dell'800 dalla grande borghesia europea, quel percorso di "maturazione della civiltà" – e della civiltà liberale e democratica, in particolare – che per Benedetto Croce possedeva addirittura un carattere "religioso". Croce è una figura che con Dukić condivide moltissime cose, e che per certi versi appare sovrapponibile a quella dell'insigne balcanista. È stato Croce ad aver definito l'Ottocento, nella sua già richiamata *Storia d'Europa*, come il secolo in cui si afferma e si realizza la «religione della libertà», una religione laica, che rinuncia ai miti, ai riti, e spoglia dei paramenti sacri gli uomini che si dedicano al suo culto, ma che pure contiene, nella parola *libertà*, il principio ordinatore della storia. Anzi la libertà, nel corso di evoluzione della civiltà europea e occidentale, si afferma come "senso" del processo storico, quindi come il destino che, a lungo preparato anche nelle pieghe meno luminose dello svolgimento storico europeo, arriva infine nell'Ottocento ad incarnarsi nel principio dello stato liberale e in quello dell'inalienabile diritto degli individui alla libertà e alla auto realizzazione. Rispetto al percorso della storia d'Europa dell'Ottocento, dunque, la stagione successiva, quella inaugurata dalla strage della Prima guerra mondiale, non può che configurarsi come percorso di inversione e regressione, una sorta di ritorno della barbarie primitiva, mascherata dai progressi della tecnica, che mortifica il principio della religione della libertà, anzi mette a rischio la sopravvivenza della *civiltà*, che per Croce – ma sono parole in cui riecheggiano le amare riflessioni di Dukić – è essa stessa libertà.

Novecento come secolo della malattia, dunque. Una malattia che segue la fase della "salute" pienamente realizzata nei decenni precedenti, e in particolare nell'ultima coda del secolo XIX. I riferimenti al tema della patologia, in effetti, non mancano nel *Viandante*, anzi ne costituiscono un aspetto dominante. Si è detto del saggio di Dukić sulla grande *malattia* dell'Europa, ma occorre adesso un'altra volta ritornare sulla figura di Malić. Anche il protagonista del *Viandante*, in effetti, è un "malato". Lo è nello spirito, tormentato dal ricordo delle stragi di Srebrenica, che ogni notte, nel chiuso delle cappelle cimiteriali diventate la sua dimora, torna a trovarlo, scatenando ondate incontrollabili di puro panico. Il capitano dell'esercito serbo, però, è malato anche nel corpo: Herling, nelle battute finali del racconto, ci rivela che Malić è affetto da una malattia venerea. Singolare affinità, dunque, con alcuni personaggi, immaginari, o realmente esistiti, del

pensiero e dell'arte europea del Novecento, da Nietzsche ad Adrian Leverkühn, il protagonista del *Doctor Faustus* di Thomas Mann, come Nietzsche malato di sifilide. D'altra parte la possibilità di una duplice manifestazione, fisica e spirituale, della malattia, era stata già contemplata da Dukić nel suo saggio, in una pagina che aveva catturato l'attenzione di Malić, quasi come un segno premonitore. Anche perché, a distanza di dieci anni dalla sua relazione di fronte all'Accademia di Stato Maggiore di Belgrado, Malić poteva adesso addirittura riconoscere una sorta di comunanza fra le proprie esperienze di ex combattente, e quelle che avevano ispirato Dukić nella stesura della *Grande malattia dell'Europa*:

In effetti, alla base di questo libro vi era un sentimento: l'esperienza della Prima guerra mondiale. Fu chiamato alle armi e arruolato nell'esercito austriaco (apparteneva al gruppetto di serbi che studiavano e risiedevano a Vienna) in età piuttosto avanzata. Per lui, la guerra assomigliava sempre di più a un pantano dal quale si poteva tirare fuori una gamba a costo di farvi sprofondare l'altra. Sinonimo di guerra erano le trincee, dove trascorse due anni, notando in se stesso il graduale sviluppo di una malattia mentale che chiamò "tetano psichico" (come è risaputo, il tetano fisico era un germe della terra ed era considerato una classica malattia da trincea). Crebbe il suo odio, non solo per i nemici, ma anche per i suoi compagni d'armi. Qual era l'essenza di questo odio che cresceva come una pianta nel terreno fertile? Fertile? Intriso di sangue avvelenato, marcio. Stando sdraiati per ventiquattro ore al giorno su quel terreno, si sentiva il mostro insinuarsi nel cervello. Dukić si riferiva all'adagio popolare serbo che diceva: «Per camminare sulla terra, per correre su essa, per stare in piedi su essa, ricorda che è sotto i tuoi piedi; perché il destino ti condannerà a giacere continuamente su essa, a giacere a lungo e ad inalare il suo odore, sappi che ti confonderà la mente». Era questa l'infezione nel libro di Dukić, questo era il germe della Grande Malattia. Le nuove generazioni lo ereditavano da quelle precedenti. «La Grande Malattia della follia e del fascino della forza e della crudeltà ci ha inghiottito e continua (così Dukić conclude il suo libro), anche se a volte si affievoliva e prendeva la forma illusoria della salute»⁵.

Dunque l'esperienza della guerra come momento in cui si insinua il germe della malattia, il «tetano psichico» che poi dilaga, addirittura diventando eredi-

⁵ Ivi, pp. 21-22.

tario. È come se la guerra avesse reso possibile la triste epifania del volto umano, un volto che può fare spavento, rimasto a lungo nascosto dietro la maschera del progresso civile. Anche Malić ha vissuto un'esperienza simile, una rivelazione improvvisa, durante le giornate di sangue del luglio 1995, dopo aver subito l'aggressione di una donna, che lo aveva reso cieco e folle di odio verso i civili di Srebrenica: «Lanciò due granate contro la casa di fronte alla veranda, dove si trovava, salutò i fuggitivi con una serie di colpi di pistola, corse fuori, sparando, uccidendo chi c'era per strada»⁶, e così fino al momento in cui «si trovò davanti a un piccolo edificio contro il quale sparò sistematicamente le successive cariche di proiettili»⁷. Malić scoprirà soltanto dopo che all'interno del piccolo edificio aveva cercato ricovero sua moglie, che qui resterà uccisa.

Abbiamo richiamato in precedenza la *Storia d'Europa* di Benedetto Croce. Un libro, come noto, molto importante per la formazione di Herling⁸. E un libro che appartiene a un'epoca storica, o a una fase della vita intellettuale dell'autore, certamente travagliata e cupa, ma non ancora "apocalittica", come quella che sarebbe seguita. Croce pubblica la *Storia d'Europa* nel 1932, dieci anni dopo la marcia su Roma e solo un anno prima che Hitler venisse eletto cancelliere. Quando Herling avrà il suo primo contatto con il libro crociano, nel 1939 a Podkowa Leśna, il mondo è già quasi completamente cambiato e certe suggestioni, riferite da Croce solo pochi anni prima, si sono rivelate premonitrici⁹. La civiltà che era venuta fuori dalle rivoluzioni borghesi del secolo precedente, già entrata in agonia allo scoppio della Prima guerra mondiale, sembrava adesso avviata alla fase del declino definitivo: alla cultura liberale, la civiltà della «umanità nella sua forma concreta, che era quella della personalità, come dei singoli uomini così dei complessi umani legati da comuni origini e memorie, costumi e attitudini, delle nazioni storicamente esisten-

⁶ Ivi, p. 33.

⁷ *Ibid.*

⁸ Cfr. M. Herling, *La "religione della libertà" di Croce nella biografia di Gustaw Herling*, in «Rassegna italiana di argomenti polacchi», 10 (2019), pp. 81-92; e E. Giammatteri, *Herling e Croce. Un dialogo a distanza fra Napoli e l'Europa*, in *Dall'«Europa illegale» all'Europa unita. Gustaw Herling-Grudziński: l'uomo, lo scrittore, l'opera*, Atti del Convegno, Roma-Napoli, 1-2 Dicembre 2014, a cura di M. Herling e L. Marinelli, Accademia Polacca delle Scienze, Roma 2015.

⁹ Cfr. G. Herling, *Postowie*, in B. Croce, *Historia Europy w XIX wieku*, Czytelnik, Warszawa 1998, dove l'autore sottolinea che «leggiamo la *Storia d'Europa* a seconda delle circostanze» (tr. it. a cura di M. Herling, in «Annali del Centro Pannunzio», XXXII, 2001, pp. 55-58, da cui cito).

ti e attive», che «intrinsecamente non poneva barriere a sempre più larghe e comprensive formazioni nazionali», perché accettava un concetto di «nazione [...] non naturalistico e immobile, come quello di razza»¹⁰, ebbene quel mondo all'interno del quale era cresciuta un'intera generazione di europei, andava adesso in frantumi. Ad esso si era sostituito, oppure stava sostituendosi (in Italia, in Spagna, in Austria, in Germania e in Unione Sovietica) lo stato corporativo e totalitario, che stabilisce il diritto di cittadinanza su base etnica e razziale; che dissolve l'individualità, e la libertà individuale, nelle strutture fortemente meccanizzate e gerarchizzate del partito e dell'esercito; che infine indica l'esistenza di un legame empatico fra il capo e i cittadini, basato su un'intesa di carattere emotivo e irrazionale, prima ancora che formale. Tornano alla mente le parole messe da Herling sulla bocca e fra le righe del saggio del prof. Dukić a proposito del «tetano psichico» di cui si ammala l'Europa. Anche per Croce, in effetti, non si può far altro che parlare di una forma patologica – il «male del secolo»¹¹ – che pervade lo spirito europeo.

La civiltà europea del Novecento è una civiltà che si “naturalizza”, e questo fenomeno, di carattere epocale, per Croce non può essere letto altrimenti che come *patologia*. Patologica, infatti, è la tensione – il «romanticismo morale»¹² – a ristabilire la «vecchia fede»¹³, che era poi una conseguenza della «difficoltà di appropriarsi veramente e vivere la nuova»¹⁴. Sul piano della vita politica e morale della società europea, il fenomeno si concretizza nella restaurazione delle fedi pagane, nella rinnovata attenzione per i saperi misterici, o per la magia, ed è confermato dal fatto che accanto alla declinante religione della libertà «già si innalzava e incombeva la religione della stirpe e della gente»¹⁵. Molti anni dopo, nel discorso pronunciato all'università di Poznań nel 1991, Herling ricorderà il

¹⁰ B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimono* (1932), Adelphi, Milano 1991, p. 23.

¹¹ Ivi, pp. 61 ss.

¹² Ivi, p. 61.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Ivi, pp. 64 ss. Esistono profonde continuità, secondo Croce, fra le derive totalitaristiche della storia del Novecento, e la fascinazione per l'orizzonte della magia, e per il mito dell'origine, che costituisce un tratto saliente della cultura del XX secolo. Non è possibile approfondire qui questo aspetto del pensiero di Benedetto Croce, pertanto si rimanda alla lettura di B. Croce, *Intorno al «magismo» come età storica* (1948), in Id., *Filosofia e storiografia*, Bibliopolis, Napoli 2005. Per un approfondimento del tema della malattia della civiltà nel pensiero di Croce si veda D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, Il Mulino, Bologna 2005,

carattere profetico delle parole di Croce, come pure profetica si sarebbe rivelata la scelta di dedicare la *Storia d'Europa* allo scrittore tedesco Thomas Mann¹⁶.

Il problema dell'Europa come costellazione morale e spirituale in crisi si riaffaccia nelle pagine di *Villa Tritone. Interludio bellico in Italia*. Il saggio, come è noto, riprende le vicende biografiche dell'incontro fra Herling e Croce, a Sorrento, nel 1944. È molto significativa la descrizione dell'atmosfera di Villa Tritone, dove Croce era stato trasferito per ragioni di sicurezza con tutta la famiglia: un'atmosfera che richiama «tutta la solida tradizione patrizia borghese che sa di nature morte olandesi e di *Buddenbrook*»¹⁷. Un richiamo a Thomas Mann – è qui che Herling ricorda la dedica della *Storia d'Europa* al «patrizio dell'anseatica Lubecca»¹⁸, e la terzina dantesca «Pur mo venian li tuoi pensieri tra i miei» che l'accompagna – e al romanzo manniano che Herling aveva amato profondamente, a differenza di molti di quelli che verranno dopo¹⁹. È un rimando significativo perché anche i *Buddenbrook* raccontano di un processo di malattia e decadenza – *Decadenza di una famiglia*, vale la pena ricordarlo, era il sottotitolo del romanzo manniano – di una famiglia borghese, che nell'arco di quattro generazioni aveva vissuto l'esperienza dell'ascesa e poi del crollo, seguendo il percorso paradigmatico della borghesia europea e della sua crisi spirituale. È singolare rilevare come, una volta trascorsa la tormenta della guerra, sarà a quel mondo in particolare, il mondo della crisi dei valori borghesi, che Herling sentirà il bisogno di guardare,

ma anche il più recente R. Peluso, *La cura Goethe. Poesia e storia in Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli 2022.

¹⁶ Cfr. G. Herling, *Ho cessato di essere uno scrittore in esilio* (1991), in Id., *Il pellegrino della libertà. Saggi e racconti*, a cura di M. Herling, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli 2006, pp. 113-122.

¹⁷ G. Herling, *Villa Tritone. Interludio bellico in Italia* (1951) in Id., *Diario scritto di notte*, cit., pp. 1113-1114.

¹⁸ Ivi, p. 1114.

¹⁹ In un passaggio di G. Herling, *Diario scritto di notte*, cit., p. 373 in data 08/04/1971 si legge: «A parte lo splendido *I Buddenbrook*, non ho mai provato per Thomas Mann la particolare venerazione che infiammava le gote e velava di lacrime gli occhi dei miei compagni di liceo e d'università nel leggere *La montagna incantata*. Si trattava di un'istintiva reticenza, destinata in seguito ad essere confermata dalle successive letture in età meno acerba»; ma si segnala anche il giudizio molto negativo che Herling molti anni dopo pronuncia sul *Doctor Faustus* e che si trova in *Diario scritto di notte*, cit., pp. 1058-1059 in data 29/08/1997: «Davvero non capisco la cieca adorazione degli sfegatati “manniani” per la “cesellata e diabolica” rete gettata su Leverkühn a Palestrina. A me sembra la trattativa tra due stipulanti un accordo al banco di un cambiavalute, quasi completamente priva di elementi “faustiani”».

perché è all'interno di quel mondo che sono nati e si sono radicati i valori della *libertà*, che nel Novecento sembrano essere entrati in una crisi irreversibile.

Nella circostanza dell'incontro con Benedetto Croce, come è noto, nasce l'idea di scrivere la *Guida essenziale della Polonia per i buoni Europei* e si rinforza, se è lecito esprimersi così, il desiderio di Gustaw Herling di approfondire l'opera crociana, così come di avanzare nel percorso di traduzione in lingua polacca del lavoro del filosofo napoletano, già iniziato con la traduzione del saggio su Kleist, contenuto in *Poesia e non poesia*, nel 1939²⁰. Ma ancora più significativo mi sembra dover rilevare come, finita la guerra, Gustaw Herling sceglierà di tradurre e di presentare, sul primo numero della rivista *Kultura*, che nel secondo dopoguerra svolgerà la funzione di megafono della voce degli esuli e dei dissidenti politici polacchi, un testo lontanissimo dallo spirito che aveva animato la *Storia d'Europa*, come *La fine della civiltà*. Un testo dalle tonalità cupe – così apparirà ad Herling ancora molti anni dopo, nel 1998, nella postfazione alla traduzione polacca della *Storia d'Europa* – pubblicato da Croce nel 1946, di fronte allo spettacolo di un'Europa in macerie²¹. Macerie morali, che in realtà Croce aveva visto accumularsi molto tempo prima che esse si manifestassero anche nella forma di macerie materiali, all'indomani della guerra. Nella *Fine della civiltà* risuonano molti dei motivi ispiratori del libro di Dukić sulla *Grande malattia dell'Europa*: il trauma della guerra e dei suoi orrori; il timore che la civiltà europea abbia intrapreso la strada del tramonto e soprattutto che al termine del ciclo di decadenza non sia possibile attendersi una rinascita, un mondo nuovo, ma una nuova “barbarie”. Ma anche Croce sa molto bene – come del resto Dukić – che la malattia spirituale non si identifica affatto con il germe che, dall'esterno, entra nell'organismo e lo distrugge. La malattia dell'Europa ha infatti un carattere sorprendente, per cui si manifesta come crisi “interna” alla dialettica culturale, dunque come qualcosa di inevitabile, perché ha a che fare con il Male, e il male è dentro agli uomini, non al di fuori degli uomini. Si intravedono benissimo, da questa prospettiva, le linee di sviluppo e di evoluzione del pensiero di Herling sul problema del Male, che collega come un *fil rouge* quasi tutta la sua produzione letteraria e saggistica²².

²⁰ Cfr. M. Herling, *La “religione della libertà” di Croce nella biografia di Gustaw Herling*, cit., p. 82.

²¹ Cfr. G. Herling, *Postowie*, cit., p. 57.

²² Cfr. E. Giammattei, *Introduzione a G. Herling, Variazioni sulle tenebre. Conversazioni sul*

La crisi dell'Europa come costellazione morale assume concretezza soprattutto attraverso delle immagini letterarie: la prima è certamente quella della *Germania che abbiamo amata*, anche questa un'immagine crociana, che Herling rievoca dai suoi ricordi di Villa Tritone; accanto ad essa numerosi personaggi che hanno ispirato i racconti di Herling, specialmente quelli in cui la vena "saggistica" dello scrittore polacco-napoletano viene fuori in modo più evidente, come nel caso di Battaglia, nel *Principe Costante*, che individua, nel convulso Secondo dopoguerra italiano, i segni del perpetuarsi di un processo inarrestabile di decadenza e imbarbarimento della politica e della società italiane, iniziato già prima dell'avvento di Mussolini:

Perché è finita l'epoca della politica sul serio, l'epoca dell'ideologia sul serio. Mussolini aveva intuito istintivamente questa verità. Dopo la Seconda guerra mondiale questa verità era già scritta su tutti i muri a lettere cubitali. Si era irrimediabilmente spezzato qualcosa di prezioso e di essenziale. Nelle strade si erano riversate non le masse, non il popolo, ma una folla stupida, fanatica, impaziente e disperata. È questa folla che durante la notte cambia il colore della pelle senza cambiare la pelle, che cade in ginocchio davanti a ogni altare della demagogia, che sogna di marciare in riga con invisibili uniformi. Cosa sono oggi i partiti di "massa"? enormi macchine al servizio del proprio stato o di una potenza straniera, con un apparato di partito che ha sostituito l'ideologia. Supponiamo che qualcuno tenti di fondare un partito e annunci di voler rimanere indipendente e con le mani pulite. Nel migliore dei casi tentenneranno la testa in segno di compassione; nel peggiore lo derideranno e gli prepareranno un necrologio prima ancora della nascita²³.

C'è da un lato, né potrebbe essere altrimenti, un riferimento alla trasformazione degli apparati di partito in sistemi di controllo "per conto terzi", quindi un richiamo alla situazione politica della sua Polonia irrimediabilmente caduta, dopo la guerra, nell'area di influenza e controllo dell'Unione Sovietica. Ma ancora più interessante dovrebbe essere considerato il richiamo alle masse e al loro fanatismo, che spaventa per la facilità e la disponibilità da queste mostrata a farsi

male, a cura di É. De la Héronnière, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli 2000; e K. Pomian, *Un manichéisme à l'usage de notre temps*, in G. Herling, *Journal écrit la nuit*, Gallimard, Paris 1989.

²³ G. Herling, *Il Principe costante* (1956), in Id., *Etica e letteratura*, cit., pp. 1166-1167.

irreggimentare all'interno di strutture quasi militari, rigidamente gerarchizzate e burocratizzate, oppure nel sincero trasporto con cui si sono lasciate affascinare e suggestionare dal male, o dagli uomini che al male – alla violenza sistematica, all'oppressione politica, al razzismo – si sono consacrati, portando l'Europa alle soglie della distruzione. Ancora alla fine degli anni '90 Herling tornerà con preoccupazione sul problema della *folla*, che ha costituito indubbiamente uno dei soggetti politicamente più interessanti e anche più enigmatici della vita morale del Novecento. «La follia della folla» è quella delle masse tedesche, che al termine di un percorso neanche tanto lungo di indottrinamento criminale, «cominciano a credere davvero che esistano persone meritevoli della morte»²⁴: «la massa – dice Herling – può diventare terribile, lo spiegava già quel libro, *La psicologia delle folle*, di Gustave Le Bon»²⁵. È da credere che Herling fosse a conoscenza del fatto che quel libro era stato molto amato, e attentamente letto, anche da Benito Mussolini, maestro dell'arte di suggestionare le folle.

Il richiamo a Le Bon non dovrebbe sorprendere, anzi indica una prospettiva che andrebbe percorsa in ampiezza. È stato sostenuto, e non impropriamente, che nell'itinerario intellettuale dello scrittore polacco-napoletano il problema della riflessione sul male dischiude una dimensione di tipo «metafisico»²⁶. E in effetti lungo il corso della storia del Novecento, il male è comparso nella veste di male radicale e si è affermato come fatto eminentemente umano, anzi come una componente dell'umano, che accompagna da sempre la storia della civiltà e che sta in rapporto dialettico con il bene, dunque con il suo opposto. Accanto alla dimensione metafisica, nell'analisi del problema del male, mi sembra che Herling ne lasci intravedere anche un'altra, che potremmo definire *psicologica*: il male come forza che riporta l'uomo alle sue funzioni elementari e primitive, addirittura “disumane”, la cui visione lascia pietrificati perché rivela un versante oscuro e demoniaco della natura umana, che il progresso civile – secondo Dukić – credeva erroneamente di aver per sempre ricacciato in profondità. In un passaggio che abbiamo già richiamato del suo libro immaginario, *La grande*

²⁴ G. Herling, *Variazioni sulle tenebre*, cit., p. 32.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Cfr. K. Pomian, *Un manichéisme à l'usage de notre temps*, cit., pp. 17-19; ma si veda anche G. Herling, *Il demone dei nostri tempi* (1963), in Id. *Gli spettri della rivoluzione e altri saggi*, Ponte alle Grazie, Firenze 1994.

malattia dell'Europa, il professor Dukić registrava sconsolato che il «fascino della forza e della crudeltà ci ha inghiottito e continua»²⁷, addirittura confondendosi molte volte con lo stato di «salute», dunque ingannando sulla propria vera natura. È un processo patologico di degradazione, quello che conduce al male, una *crise de l'esprit*, se volessimo richiamare il titolo del celebre saggio di Paul Valéry, che Herling volle pubblicare, insieme alla crociana *Fine della civiltà*, nel primo numero di «Kultura». E in questo processo di degradazione accade che la civiltà perda i suoi tratti distintivi e che l'uomo stesso ricada nella naturalità che è male, perché è dominata dall'istinto, dalle pulsioni, soprattutto da quelle violente: nei contesti in cui i sistemi culturali, morali, politici e, vorremmo dire, «spirituali», vengono sottoposti a tensioni estreme, ecco che possiamo vedere riemergere meccanismi psicologici primordiali e quasi sopiti. Quanto accaduto al tenente Malić è paradigmatico di quanto accaduto a milioni di europei nel Novecento: per uno scatto d'ira, o per spirito gregario – e qui ritornano alla mente i passaggi di Herling su Gustav Le Bon – chiunque può trasformarsi in una belva feroce, anche se soltanto per pochi, ma decisivi, istanti.

Credo di poter dire che Herling sia stato, a modo suo, un indagatore della dimensione vitalistica e potenzialmente patologica, che erompe dalla sottile superficie della civiltà e che può distruggere anche le più elementari forme di contegno e di rettitudine morale. E credo anche che sia corretto sostenere che l'attenzione di Herling per il problema metafisico del male, riconosciuta da molti critici come una delle principali fonti della sua vena letteraria, possa essere letta come parte della sua attenzione e della sua curiosità, se è lecito esprimersi in questo modo, per gli infiniti modi in cui la vita può corrompersi, e gli individui regredire, o tornare ad assumere fattezze disumane, scendendo a volte al di sotto della dimensione animale. Anche qui, però, va segnalata una differenza sostanziale rispetto a Croce, perché se è vero, come è stato autorevolmente affermato da Marta Herling, che «le carceri sovietiche e il campo di prigionia hanno segnato la sua formazione di uomo e di scrittore, e hanno rappresentato il “prisma” attraverso il quale Herling ha osservato il mondo in cui ha vissuto, e testimoniato nella sua opera»²⁸, allora occorre riconoscere che questi ha raccontato soprattutto dei modi

²⁷ G. Herling, *Il viandante del cimitero*, cit., p. 22.

²⁸ M. Herling, *L'inaugurazione del Muzeum Pamięci Sybiru*, in «Democrazia e diritti sociali», 1 (2021), pp. 11-15: 13.

in cui questo male, ben lungi dall'essere un fattore di passività, che impedisce alla storia di svolgersi e alla civiltà di svilupparsi, è diventato fattore "produttivo" e nucleo intorno al quale si sono costituite le pratiche brutali di repressione e di violenza organizzata nella forma del Gulag. Il Gulag, appunto, diventa il luogo della "vitalità del male", il luogo in cui il male come forza attiva si manifesta e si scatena, e non semplicemente come luogo in cui l'opposto del male, il bene, regredisce. Anche le parole, o la mitologia, che hanno accompagnato, nella Russia sovietica, il percorso di creazione del sistema Gulag, così come quello della sua inesorabile trasformazione in arma del brutale sistema repressivo staliniano, richiamano l'idea dell'azione e dell'attività: nelle pagine di Varlam Šalamov, autore amatissimo da Gustaw Herling, dedicate alla vita del primo ideatore del sistema Gulag, Eduard Berzin, ritorna spesso la parola «riforgiatura»²⁹. Riforgiatura è un termine che fa impressione, soprattutto se si considera che a dover passare attraverso il fuoco del campo di prigionia, non erano gli ingranaggi metallici di una macchina, ma degli esseri umani in carne e ossa. Però sintetizza molto bene l'impressione che lo sforzo "rieducativo", se così possiamo chiamarlo, del regime sovietico intendeva penetrare nella fibra biologica dell'essere umano per trasformarla ed è estremamente efficace per descrivere i processi che si sono attivati nel Novecento e che ne hanno modificato la società in modo radicale: una società da irreggimentare, da governare rigorosamente e da far marciare, magari incolonnata in uniforme militare, o anche nella divisa da *zek* ("detenuto" nel gergo del campo), verso la meta della Necessità Storica e dei Fini Grandiosi. E poco importa se questo processo, pensato come un processo pedagogico e creativo, si sia poi contorto in un percorso di distruzione dell'uomo. Anzi, dovremmo dire, di distruzione della sua umanità, se leggiamo quanto raccontano le pagine di *Un mondo a parte* e del *Diario*. Attraverso l'esperienza del Gulag diventa possibile fare una sorta di radiografia dell'uomo prosciugato della sua dignità e della sua struttura morale: «l'intero sistema del lavoro forzato nella Russia sovietica – scrive Herling – è inteso principalmente non a punire il colpevole, ma piuttosto a sfruttarlo economicamente e trasformarlo psicologicamente» allo scopo di ottenere la «distruzione completa della sua personalità»³⁰. Al termine del percorso, una

²⁹ Cfr. V. Šalamov, *Berzin. Schema di un romanzo*, in Id., *Tra le bestie la più feroce è l'uomo*, Adelphi, Milano 2024, pp. 317-329.

³⁰ G. Herling, *Un mondo a parte*, in Id., *Etica e letteratura*, cit., p. 92.

volta fatto saltare lo strato più esterno della morale e delle regole della convivenza civile, sotto le macerie dell'individuo che c'era si riesce infine ad osservare la fibra elementare dell'uomo ridotto alla sua dimensione vegetale. E questo, però, è uno spettacolo che lascia quasi senza parole, perché lascia apparire la vitalità del male non più nelle forme, tutto sommato estranee, delle forze naturali – quelle ispiravano a Croce l'immagine del Vitale – ma attraverso l'immagine, molto familiare, e anche per questo molto più disturbante, del volto umano.

Bianca Carotenuto

Thomas Mann e Adorno in dialogo sulla crisi: la collaborazione al Doctor Faustus

1. *Primi contatti*

Ma con l'aiuto delle brevi annotazioni quotidiane di allora proverò a ricostruire per me e per gli amici la storia del *Faustus*, intrecciata com'è all'assillo e al tumulto degli avvenimenti esterni¹.

Lo scrittore tedesco Thomas Mann, emigrato negli Stati Uniti alla fine degli anni '30 e il filosofo e musicologo Theodor Adorno si conobbero di persona solo alcuni anni dopo², verosimilmente attorno al 1942/43, grazie alla mediazione di Max Horkheimer, il quale pure apparteneva alla folta schiera di intellettuali della "emigrazione esterna". Horkheimer era infatti vicino di casa di Thomas Mann in California e i Mann erano spesso ospiti in casa sua e di sua moglie Maidon. Dopo altri brevi incontri e scambi di suggerimenti e testi, realmente decisiva per l'avvio della tanto fruttifera collaborazione fra i due sarà la lettura da parte di Mann della prima parte dell'opera di Adorno, *La filosofia della musica moderna*³,

¹ T. Mann, *La genesi del Doctor Faustus*, in Id., *Doctor Faustus. La vita del compositore tedesco Adrian Leverkühn narrata da un amico*, Mondadori, Milano, 2016, p. 751.

² Un'attestazione del primo incontro personale fra i due si trova in una lettera di Adorno indirizzata ai genitori, con data 29 marzo 1943: «Heute Abend bei Max mit ein paar Großkopfeten, darunter Thomas Mann nebst holder Gattin». Ripresa da T.W. Adorno, T. Mann, *Briefwechsel 1943-1955*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2002, p. 10.

³ Così nella *Genesis*: «Nello scritto c'era, effettivamente, qualcosa di "importante". Vi trovai una critica estremamente aggiornata, fine e profonda della situazione da un punto di vista artistico e sociologico, che aveva una peculiarissima affinità con l'idea della mia opera, con la "composizione" con la quale vivevo e che andavo tessendo. Qualcosa, dentro di me, prese la decisione: "Questo è il mio uomo". E, più avanti: «Lo stile tagliente della sua venerazione, la tragica e intelligente spietatezza della sua critica alla situazione presente era proprio quello di cui avevo bisogno; poiché ciò che potevo trarne – appropriandomene per descrivere la crisi della cultura

che ricevette il 21 luglio 1943 in versione dattiloscritta⁴, portandola a termine solo pochi giorni dopo⁵, il 26 luglio.

Non sorprende, se si è letto il *Doktor Faustus*, che sia stato proprio questo scritto di Adorno a destare l'interesse dello scrittore: basti pensare al titolo, ovvero *Schönberg e il progresso*, a cui poi, nella versione definitiva del '49 si aggiungerà una seconda parte dal titolo *Stravinskij e la restaurazione*. E non sorprende non solo per la scontata presenza nel romanzo della tecnica dodecafonica, che viene artatamente sfruttata da Mann in un complesso gioco di montaggio, ma per un motivo di carattere fondante lo stesso piano dell'opera: la strettissima connessione fra arte e *Zeitgeist*⁶.

L'arte è in crisi, così come è in crisi lo spirito dell'epoca: i contorni e le figure di questa crisi sono l'oggetto principale dell'analisi dei due – da un lato, con gli strumenti della finzione romanzesca, per cui il romanzo stesso può risultare una sorta di analisi della condizione dell'arte nella storia, dei suoi sviluppi e della sua natura; dall'altro, con l'arguta e schietta riflessione di carattere filosofico e tecni-

in generale e della musica in particolare – era il motivo di fondo del mio libro: la vicinanza alla sterilità e la disperazione innata che predispone al patto col diavolo». Cfr. T. Mann, *La genesi del Doctor Faustus*, cit., p. 778 e p. 794.

⁴ «Schrift von Dr. Adorno „Zur Philosophie der neuen Musik“, T. Mann, *Tagebücher 1940-1943*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2003, p. 603. Attualmente il dattiloscritto, pieno dei segni dell'interesse dello scrittore, è conservato presso il Thomas-Mann-Archiv a Zürich.

⁵ «Beendete die Lektüre der Schrift von Adorno», ivi, p. 605.

⁶ «Le esigenze poste al soggetto dal materiale provengono piuttosto dal fatto che il “materiale” stesso è spirito sedimentato, qualcosa di socialmente preformato dalla coscienza stessa dell'uomo: e tale spirito oggettivo del materiale, inteso come soggettività primordiale e dimentica della sua natura, ha le sue leggi di moto. Avendo la stessa origine del processo sociale, ed essendo costantemente compenetrato dalle tracce di questo, ciò che sembra puro e semplice automovimento del materiale scorre nello stesso senso della società reale, anche dove entrambi non fanno più nulla l'uno dell'altra e si muovono guerra a vicenda. Per questo la lotta dialettica del compositore con il materiale è anche lotta con la società, proprio nella misura in cui quest'ultima ha migrato nell'opera e non sta più di fronte alla produzione artistica come un fattore puramente esteriore o eteronomo, nella veste di consumatore o di oppositore», T.W. Adorno, *La filosofia della musica moderna*, Einaudi, Torino 1959, p. 41. Questa fondamentale citazione tratta dall'opera di Adorno istituisce la fondamentale connessione fra la storicità, la dialettica del materiale musicale e le dinamiche della società reale, tipica dell'impostazione adorniana, che ben restituisce il senso dell'interesse e della conseguente collaborazione con Mann. Una connessione che, pur mantenendo intatta l'indipendenza dell'arte dalla realtà socio-politica, ne esprime contemporaneamente la sotterranea assonanza, le ancor più radicali, profonde e spontanee implicazioni reciproche.

co-musicale. I due piani non possono andare disgiunti e non lo saranno neanche in questo contributo, in cui si tenterà di mettere in risalto precisamente il contenuto di inquadramento della crisi dello spirito europeo, nascosto e allo stesso tempo manifestato attraverso il costante riferimento di entrambi a dilemmi di carattere estetico⁷.

La collaborazione fra i due, definitivamente sancita dalla lettura di questo testo di Adorno, continuerà fino al '47, mentre lo scambio epistolare avrà un seguito ben più lungo, fino alla morte dello scrittore lubeccese nel '55. Un dialogo, quello fra i due, non esente da problemi e fraintendimenti: si pensi, ad esempio, che Mann eliminò dalla versione definitiva della *Genesi del Doctor Faustus* – il *Romanzo di un romanzo*, un resoconto, basato sui diari degli anni della scrittura, del processo creativo che aveva condotto alla stesura del *Doktor Faustus*, delle letture preparatorie, degli incontri significativi e così via – molti dei riferimenti al contributo di Adorno al romanzo. Inoltre, pare che l'intera famiglia Mann – Katia ed Erika in particolare – fosse convinta che Adorno si vantasse esageratamente del contributo dato al romanzo. Lo attestano, ad esempio, un passo tratto dalle memorie di Katia Mann⁸ (1976), oltre alle parole dello stesso Mann, divenute celebri, per cui attraverso la *Genesi*, lo scrittore avrebbe puntato sulla figura di

⁷ Non erano disgiunti neanche nelle intenzioni di Thomas Mann, che riferisce apertamente, in riferimento alla necessità di una consulenza tecnica per il romanzo: «Sentivo chiaramente che per realizzare il mio scopo avevo bisogno di un aiuto dall'esterno, di un consigliere che fosse, da una parte, un istruttore informato di ciò che mi proponevo di fare con la mia opera poetica e dall'altra una persona capace di immedesimarsi nelle mie fantasie; ero tanto più disposto ad accettare quell'aiuto in quanto la musica – nella misura in cui il romanzo la assume come proprio argomento – [...] era solo un elemento evidente che stava per qualcos'altro, il paradigma di una realtà più universale, il mezzo per parlare della situazione dell'arte in generale, della civiltà, e addirittura dell'uomo e dello spirito stesso nella nostra epoca, che è un'epoca critica fino al midollo. Un romanzo sulla musica, dunque? Sì. Ma inteso come romanzo su una civiltà e su un'epoca, il che significa, per me, accettare senza esitazioni un aiuto al fine di dar forma con precisione a quanto costituiva unicamente lo strumento e il lato più evidente dell'opera, era la cosa più ovvia del mondo», T. Mann, *Doctor Faustus*, cit., pp. 777-778.

⁸ «È un grave errore quello di Adorno, che, a posteriori, credette di essere stato fondamentalmente lui l'autore del libro, per via del fatto che in esso la musica riveste un ruolo di una certa importanza. A tratti era fuori di sé per la boria e le pretese che aveva. La cosa era piuttosto ridicola e ci sarebbero anche alcuni aneddoti da raccontare a proposito del "suo" Faustus», K. Mann, *Memorie non scritte*, trad. di A. Pandolfi, Mondadori, Milano 1975, p. 102.

Adorno i «riflettori», alla luce dei quali il filosofo si sarebbe quasi convinto di aver scritto il romanzo⁹.

Di questa collaborazione si potrebbero delineare due fasi¹⁰: una decisamente più sobria, ancora sporadica e per lo più legata a consigli e scambi di libri, che va dal luglio del '43 al dicembre del '45; l'altra, successiva, che va dal gennaio del 1946 al febbraio del 1947, si caratterizza per un più fitto e decisivo contributo di Adorno, che spesso interviene direttamente sul testo del romanzo, revisionando, censurando e commentando soprattutto le sue parti musicali. Mentre la prima vede nei diari di Mann la presenza di riferimenti a testi di Adorno – per citarne solo alcuni, oltre alla *Filosofia della musica moderna*, i *Frammenti filosofici* che poi sarebbero stati pubblicati col titolo celebre *Dialettica dell'Illuminismo*, il dattiloscritto con gli aforismi di *Minima moralia* (redatto in concomitanza al romanzo), la dissertazione dal titolo *Kierkegaard. Costruzione dell'estetico*, alcuni scritti su Wagner e altri ancora¹¹ –, per cui l'influsso risulta essere più indiretto, nella seconda fase della collaborazione Adorno revisiona alcuni capitoli, scrive lui stesso appositamente per il romanzo pezzi di descrizione musicale (*Apocalypsis* e *Lamentatio*) e fornisce a Mann appunti di vario tipo.

Le fonti della ricostruzione sono ben delimitate: oltre al noto scritto manniano, *Die Entstehung des "Doktor Faustus". Roman eines Romans*, vi sono i diari del romanziere relativi al periodo summenzionato – dei quali lui stesso si è servito nella sua ricostruzione – e i passaggi concernenti Adorno che il romanziere decise di eliminare dal testo della *Entstehung* poco prima di consegnare il dattiloscritto all'editore e che ora si trovano in appendice a uno dei volumi dei *Tagebücher*, quello che raccoglie le annotazioni dal 1946 al 1948. Importante, inoltre, risul-

⁹ «Ich mag weder zur Veröffentlichung noch dazu raten, Adorno die Arbeit zu schicken. Mit der >Entstehung< habe ich einen recht starken Scheinwerfer auf ihn gerichtet, in dessen Licht er sich in nicht ganz angenehmer Weise bläht, sodaß es bei ihm nachgerade ein wenig so herauskommt, als habe eigentlich er den >Faustus< geschrieben. Ich sage das unter uns», T. Mann, *Briefe 1948-1955*, Band III, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1979, p. 226. La citazione è tratta da una lettera del 15/20/1951 indirizzata a Jonas Lesser.

¹⁰ Si veda A. Cecchi, *Adorno e la musica del Doktor Faustus*, in «Civiltà musicale», XVIII, 48-49 (2003), pp. 95-125.

¹¹ Se si leggono, infatti, i diari di quegli anni si ritrovano svariati riferimenti a queste letture: ce ne si può rendere facilmente conto consultando l'indice dei nomi, coi riferimenti specifici alle opere di Adorno.

ta il *Briefwechsel* tra Adorno e Thomas Mann, pubblicato a cura di Christoph Gödde e Thomas Sprecher per Suhrkamp nel 2002. Sulla base di questo materiale, si è cercato di effettuare una ricostruzione critica dell'entità e delle modalità di questo dialogo fra due dei maggiori esponenti della cultura tedesca in esilio.

2. Prima fase della collaborazione: soggettività e oggettività, libertà e sistema

Già a partire dalla prima fase, il contributo di Adorno al romanzo manniano risulta estremamente significativo: si pensi, ad esempio, alla lettura del saggio sul *Tardo stile di Beethoven, Spätstil Beethovens*, e di come abbia condotto Mann a rimodulare alcune parti del capitolo VIII, la cui scrittura era già stata ultimata prima dell'incontro con Adorno. Un capitolo essenziale nell'architettura musicale del romanzo, poiché riguarda la formazione di Adrian attraverso il maestro organista Wendell Kretzschmar e in cui viene istituita l'importante distinzione fra i due poli della «soggettività armonica» e dell'«oggettività polifonica», incredibilmente ricchi di significati storici, oltre che tecnico-musicali, tanto da essere connessi rispettivamente a “periodi di cultura” e “periodi di culto” della musica. Il balbuziente Kretzschmar tiene due conferenze, nello specifico, su Beethoven nel corso dell'VIII capitolo ed è nel testo della prima, «Perché Beethoven non abbia aggiunto un terzo movimento alla Sonata per pianoforte op. 111», che Mann modifica una parte, seguendo Adorno, così come attesta una lettera inviata ad Adorno il 5 ottobre del '43¹², in cui conferma l'importanza dell'influenza del testo adorniano per il superamento dell'idea di “personalità assoluta” associata all'ultimo periodo di Beethoven e la successiva aggiunta dell'obiettività mitologica in cui si uniscono morte e grandezza.

Un'aggiunta non da poco, se si considera il ruolo simbolico attribuito alla “soggettività armonica”¹³ – che porta con sé i concetti di personalità e libertà – e

¹² «[...]sehr wichtig für Kretzschmar, der auch, zu musikhistorisch, bei der »verabsolutierten Persönlichkeit« stehen geblieben war, während er doch der Mann sein sollte, auf den Gedanken zu kommen, dass, wenn Tod und Grösse zusammen treffen ein Objektivismus (mit Neigung zur Konvention) entsteht, in dem das Herrisch-Subjektive ins Mythische übergeht», T.W. Adorno, T. Mann, *Briefwechsel 1943-1955*, cit., p. 9.

¹³ Un percorso, quello della soggettività, della personalità che si volge al mito, che non poteva

allo stesso Beethoven, la cui Nona Sinfonia viene citata a romanzo inoltrato a rappresentanza di quel mondo spirituale da Adrian «revocato»¹⁴ nella sua disperata opera finale, la *Lamentatio Doctoris Fausti*.

È lo stesso Thomas Mann, poi, nella lettera sopracitata, a dichiarare la forte affinità fra le intenzioni e lo sviluppo del suo romanzo e le riflessioni del filosofo con cui aveva avuto modo di confrontarsi, per cui, attraverso la sua tecnica del montaggio, si sentiva in diritto di appropriarsi dei concetti contenuti nei suoi scritti¹⁵. Più tardi Mann arriverà anche ad affermare che Adorno gli avrebbe fornito «il concetto» della musica moderna, che a Mann – fermo al tardo-romanticismo – mancava e di cui aveva bisogno, poiché la situazione dell'arte nella modernità rappresentava precisamente l'oggetto principale del suo romanzo¹⁶. Se da un lato, dunque, vi è la rielaborazione personale di contenuti adattati dal

non colpire Mann, il quale pure ne aveva seguito le tracce a partire dalla sua stessa “svolta verso il mito” del 1926, anno in cui inizia la scrittura del *Giuseppe*.

¹⁴ «“Ho trovato che non dev'essere”.

“Che cos'è che non deve essere, Adrian?

“Ciò che è buono e nobile” mi rispose, “ciò che chiamiamo umano benché sia buono e nobile. Le cose per cui l'umanità ha combattuto, per cui ha dato l'assalto alle fortezze, le cose trionfalmente annunciate da coloro che le avevano realizzate. Sono revocate. Io voglio revocarle”.

“Non ti capisco del tutto, caro. Cos'è che vorresti revocare?”

“La Nona Sinfonia” rispose». T. Mann, *Doctor Faustus*, cit., p. 698. Adrian pronuncia queste parole poco prima della tragica morte dell'angelico nipote Echo, in quel momento entrato in coma dopo un'atroce agonia, causata da una meningite cerebrospinale. Nei mesi successivi, di poco precedenti alla caduta dello stesso Adrian nella follia causata dalla sifilide, il protagonista comporrà la *Doktor Fausti Wehklag*, contrappunto musicale (e spirituale) della *Nona* di Beethoven, così come spiegato dallo stesso Serenus, che sviluppa argomentandola la frase lapidaria di Adrian: «Ci furono anni in cui noi, figli del carcere, sognammo un inno di giubilo – il *Fidelio*, la Nona Sinfonia – per festeggiare il giorno della liberazione della Germania, della sua liberazione da se stessa. Ora, invece, solo quest'opera può esserci utile, solo quest'opera può sgorgarci come un canto dell'anima: il lamento del figlio dell'inferno, il più spaventoso lamento dell'uomo e di Dio che mai sia stato intonato su questa terra, un lamento che muove dall'individuo e si dispiega sempre più fino ad abbracciare, per così dire, l'intero cosmo», T. Mann, *Doctor Faustus*, cit., p. 708.

¹⁵ «Ich scheue in diesem Fall vor keiner Montage zurück, habe das übrigens nie getan. Was in mein Buch gehört, muss hinein und wird von ihm auch resorbiert werden», T.W. Adorno, T. Mann, *Briefwechsel 1943-1955*, cit., p. 9.

¹⁶ «Tatsächlich haben Sie mir, dessen musikalische Bildung kaum über die Spät-Romantik hinausge­langt ist, den Begriff von modernster Musik gegeben, dessen ich für ein Buch bedurfte, welches unter anderem, zusammen mit manchem anderen, die Situation der Kunst zum Gegenstande hat», T.W. Adorno, T. Mann, *Briefwechsel 1943-1955*, cit., pp. 20-21.

genio in un'opera con una sua coerenza interna, dall'altro, vi è anche il riconoscimento di un'appartenenza, di un'assonanza riflessiva. Le riflessioni di Adorno – che nel saggio su Beethoven aveva rilevato una differenza fra il tardo Beethoven dal suo precedente stile – divengono, così, parte integrante del romanzo, al fine di correggere la visione “romantica” del tardo Beethoven, fondata sul culto della personalità. Così nella stesura finale, Mann scriverà:

Perché con l'idea della pura personalità si coniuga quella dell'illimitata soggettività e della radicale volontà d'espressione armonica in antitesi all'oggettività polifonica (voleva che tenessimo a mente questa distinzione: soggettività armonica, obiettività polifonica) – ma questa equazione, questa antitesi, qui non tornavano, in generale, in tutta l'opera tarda del Maestro. In effetti, nel suo periodo di mezzo, Beethoven era stato ben più soggettivistico, per non dire: ben più personale che alla fine; a quell'epoca aveva badato molto più a distruggere attraverso l'espressione personale tutti gli elementi convenzionali e retorici. [...] L'elemento convenzionale, non sfiorato né trasformato da quello soggettivo, emerge spesso nell'opera tarda, ma in una nudità o, verrebbe da dire, in uno svuotamento e in un allontanamento dell'Io che suscitano un effetto più spaventoso e maestoso di quello destato da qualsiasi personale arditezza. In queste realizzazioni, diceva l'oratore, l'elemento soggettivo e quello convenzionale entravano in una nuova relazione reciproca, una relazione segnata dalla morte. [...] Dove grandezza e morte s'incontrano, ci spiegò, nasce un'obiettività incline alla convenzione la cui natura sovrana supera anche quella del soggettivismo più imperioso, poiché l'assoluto carattere personale, che ha già costituito l'innalzamento estremo di una tradizione giunta al suo culmine, va ancora una volta al di là di se stesso entrando, grande e spettrale, in una sfera mitica e collettiva¹⁷.

Allo stesso modo, anche le annotazioni sull'Arietta dell'opera 111 risulteranno decisive al punto da sfociare in un omaggio nel romanzo, in cui Kretzschmar scandisce il cognome paterno (*Wiesengrund*) sulle tre note re-sol-sol, così come Mann conferma nella *Genesi del Doctor Faustus*.

È, tuttavia, La *Philosophie der neuen Musik* di Adorno a rappresentare per Mann una fonte essenziale di ispirazione, così come afferma egli stesso in una

¹⁷ T. Mann, *Doctor Faustus*, cit., pp. 76-77.

citazione espunta dalla versione finale della *Genesi del Doctor Faustus* (V capitolo) e che è stata ora aggiunta in appendice ai diari del 1946-1948:

Die Darstellung der Reihen-Musik und ihre in Dialog aufgelöste Kritik, wie das XXII. Faustus-Kapitel sie bietet, gründet sich ganz und gar auf Adorno'sche Analysen. Mehr noch, vieles von dem, was Leverkühn später vom eiskalten Teufel über die bis zur Unmöglichkeit problematische Rolle der Kunst – der Musik im Besonderen – in unserer Gesellschaft sich anhören muß, ist nichts als diskursive Einschmelzung von Gedanken jener Schrift. Adrian hört es, weil er weiß, und ebenso ließ ich mir von außen sagen, was ich wußte, ließ mir helfen durch einen anderen – von mir selbst. Der »andere« hatte nicht wenig Spaß daran. »Ich bin bekanntlich der Teufel«, sagte er, als er mit dem Kapitel bekannt geworden war¹⁸.

Lo è stata fin dal capitolo XXII, quello in cui Adrian espone per la prima volta a Zeitblom la struttura seriale tipica della tecnica dodecafonica, così ricca, nel romanzo, di significati simbolici. È, infatti, nella finzione romanzesca il risultato più compiuto del patto col diavolo, frutto del volontario indiavolamento di Adrian. Riguardo al dattiloscritto di Adorno a proposito del reale ideatore della tecnica dodecafonica, Mann scrive nella *Entstehung*, stavolta in un riferimento presente anche nella versione definitiva:

Lo stile tagliente della sua venerazione, la tragica e intelligente spietatezza della sua critica alla situazione presente era proprio quello di cui avevo bisogno; poiché ciò che potevo trarne – appropriandomene per descrivere la crisi della cultura in generale e della musica in particolare – era il motivo di fondo del mio libro: la vicinanza alla sterilità e la disperazione innata che predispone al patto col diavolo¹⁹.

Le citazioni riprese da Mann dal testo adorniano sono estremamente facili da riconoscere²⁰, anche nella versione definitiva della *Filosofia della musica moderna*, che deve somigliare molto al dattiloscritto consultato da Mann. Per

¹⁸ T. Mann, *Tagebücher 1946-1948*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2003, p. 949.

¹⁹ T. Mann, *Doctor Faustus*, cit., p. 794.

²⁰ A tal proposito, si rimanda al lavoro di S. Zurletti, *Le dodici note del diavolo. Ideologia, struttura e musica nel Doctor Faustus di Thomas Mann*, Bibliopolis, Napoli 2011. L'autrice svolge

comprendere a pieno quest'assonanza di pensiero fra i due, conviene citare direttamente Adorno, nello specifico le pagine dell'opera che descrivono il «trapasso all'illibertà» insito nella tecnica dodecafonica:

L'esattezza dodecafonica, sbarazzandosi di ogni significato in sé essente nella cosa musicale come se fosse un'illusione, tratta la musica secondo lo schema del destino. Ma il dominio sulla natura e il destino non possono essere separati, e il concetto stesso di "destino" può essere modellato secondo l'esperienza dell'autorità, com'è scaturita dalla strapotenza della natura sull'uomo: ciò che c'è, è più forte. Così gli uomini hanno imparato ad essere loro i più forti e a soggiogare la natura; e in questo processo il destino si è riprodotto, sviluppandosi per necessità ad ogni tratto, in quanto ogni passo gli è prescritto dall'antica strapotenza della natura. Il destino è autorità portata all'astrazione pura, e il grado di annientamento è simile a quello di autorità: il destino è la calamità. La musica, caduta in balia della dialettica storica, prende parte a questo processo: e la dodecaфонia è realmente il suo destino. Essa incatena la musica nel liberarla. Il soggetto impera sulla musica mediante il sistema razionale, ma a questo soccombe. Se nella dodecaфонia l'atto compositivo propriamente detto, cioè la feconda elaborazione della variazione, viene sospinto nel materiale, la stessa fine tocca a tutta la libertà del compositore. Questa, realizzandosi nel dominio sul materiale, ne diventa una determinazione che si pone, estraniata, di fronte al soggetto, e lo sottopone alla propria costrizione. Se la fantasia del compositore ha reso il materiale docile in tutto alla volontà costruttiva, il materiale costruttivo paralizza però la fantasia: del soggetto espressionista resta solo l'assoggettamento neo-oggettivistico (*neusachlich*) alla tecnica, in quanto esso rinnega la propria spontaneità, proiettando sulla materia storica le esperienze razionali da lui fatte nella lotta dialettica con questa materia. Dalle operazioni che spezzarono il cieco dispotismo della materia sonora è risultata, attraverso il sistema delle regole, una seconda natura, cieca²¹.

In un processo storico di inversione dialettica, la fantasia creatrice del compositore finisce per soccombere a un'entità dalle caratteristiche quasi "alchemiche", magiche, che ha vita propria, una vera e propria «seconda natura», cieca e svinco-

un'analisi comparatistica fra le due opere, ponendo a diretto confronto parti del testo di Adorno con le rispettive parafrasi effettuate da Mann per il romanzo.

²¹ T.W. Adorno, *La filosofia della musica moderna*, cit., p. 72.

lata dalla stessa volontà del creatore, sorta di novello Frankenstein. Il compositore stesso si assoggetta alla neo-oggettività di un sistema matematicamente regolato, che non lascia più spazio alla libera espressione: esso assume i tratti di una nuova natura, di un «destino», una «calamità» che feroce calpesta ogni libero slancio, costituendosi come un sistema totalitario²². Dalla libertà estrema ricercata dal compositore, dal desiderio di originalità scaturisce la costrizione, che trova sinistre assonanze con le dinamiche storiche dell'epoca. La tracotanza sfrenata del soggetto creatore dà vita alla sua antitesi, ovvero un sistema assoluto e vincolante quella stessa fantasia: un sistema che per la sua origine nel soggetto si caratterizza come un prodotto di magia oscura, quasi di un patto col diavolo. Non stupisce l'interesse di Mann per un'analisi simile, che ha contribuito a definire, arricchendolo, il corpo speculativo del romanzo. Basti pensare che è proprio partendo dal concetto di libertà che Adrian introduce a Zeitblom l'idea della tecnica dodecafonica:

Ma la libertà è solo un altro modo di definire la soggettività che, un bel giorno, smette di sopportarsi, dispera delle proprie possibilità creative e cerca protezione e sicurezza nell'oggettività. La libertà tende sempre al capovolgimento dialettico. Molto presto si riconosce nell'obbedienza a un vincolo, nella subordinazione a una legge, a una regola, a un obbligo, a un sistema; in tutto ciò si realizza ma, con tutto ciò, non smette di essere libertà²³.

Significativa è la risposta di Zeitblom, che immediatamente coglie l'aspetto politico del discorso, mettendo in dubbio la validità di un tale concetto di liber-

²² Interessante, a questo proposito, risulta l'opera di V. Mathieu, *La voce, la musica, il demoniaco*, Spirali, Milano 2005. Il dominio esercitato da Adrian sull'ambiguità della musica, la quale diviene, nell'analisi di Mathieu, espressione simbolica della «totalità costituente dell'essere e della dignità morale» (ivi, p. 37), rappresenta una velleità di organizzazione della natura e dell'esistente nella sua interezza, il tentativo di un «controllo egoico totale della realtà attraverso la forma» e, dunque, di «ricostruzione del mondo» (ivi, p.50). Pertanto, «la tentazione di Leverkühn è appunto questa sovranità sull'esistente ottenuta superando la distinzione tra "creazione" naturale e "ordinamento" intellettuale» (ivi, p. 51). Una tentazione che avrebbe sfiorato anche il Faust di Goethe, ma a cui potrà cedere pienamente soltanto il demoniaco uomo del Novecento, carico di superbia grazie «ai progressi della scienza» (ivi, p. 45).

²³ T. Mann, *Doctor Faustus*, cit., p. 277.

tà, che «non è più vera libertà come non lo è la dittatura nata dalla rivoluzione»²⁴. Osservazione che Adrian respinge, dichiarando l'inscindibilità nell'arte fra soggettività e oggettività, per cui la libera volontà dell'artista, realizzando essa stessa il sistema esatto, non perderebbe la propria indipendenza²⁵. «Il compito dell'organizzazione» è ciò, dunque, che spetta all'artista moderno, un compito che Adrian si assumerà fino in fondo, fino alla costituzione di un sistema in cui «non vi sarebbe più alcuna nota libera»²⁶, un sistema di «un'unità e una coerenza straordinarie, come una regolarità e un'esattezza astronomiche»²⁷.

L'eco delle parole di Adorno è evidente e risulta oltremodo significativo per ragioni di carattere non puramente tecnico-musicali, ma per il nocciolo stesso del romanzo: l'analisi dello *Zeitgeist* e del ruolo dell'arte stessa, delle sue "colpe"

²⁴ *Ibid.*

²⁵ A tal proposito, estremamente lucido e calzante risulta lo studio critico di G. Lukács al *Doctor Faustus*, che si sviluppa proprio in tal senso: «[...]dietro tutti i problemi creativi di Adrian Leverkühn sta la questione della libertà e dei suoi vincoli, della soggettività e dell'ordine. Adrian vede, come Serenus, che soggettività e libertà sono in crisi [...]. Per questo egli tende fin dall'inizio al superamento di libertà e soggettività, ma nella sua ricerca di un vincolo non ha altra risorsa che la sua intima soggettività, come ogni artista che riceva impulso alla creazione dallo sfrenato scatenarsi della propria soggettività, e quindi il superamento dell'arbitrio soggettivo è meramente formale; per lo stesso motivo anche questo "ordine", questa "razionalità" deve mutarsi, in lui, in qualcosa di freddamente costruito, egli deve divenire uno spregiatore del sentimento, del "calore vaccino" della musica [...]; di conseguenza, il suo culto della ragione e dell'ordine si trasforma sempre di nuovo in un intelligente oscurantismo», G. Lukács, *Thomas Mann e la tragedia dell'arte moderna*, SE, Milano 2005, pp. 106-107. Lukács svolge la sua interpretazione del romanzo manniano a partire dal presupposto della coincidenza fra le vicende spirituali di Adrian e quelle della Germania nazista, ovvero la questione politica del *Doctor Faustus*: il culto dell'interiorità, spintosi alle sue estreme conseguenze, avrebbe condotto alla perdita del "grande mondo" socio-politico, al rifiuto della democrazia e infine al consenso concesso al Nazionalsocialismo. L'oscurantismo dell'opera di Adrian, nata da una sintesi di soggettivismo estremo e matematica oggettività, coincide con l'ordine totalitario e asfissiante del regime nazista, poiché «Adrian Leverkühn, artisticamente onesto fino all'ascesi, è costretto ad accogliere nella sua opera tutti i motivi della disumanizzazione barbarica che l'epoca del processo di fascistizzazione e del fascismo produce, e anzi a fondare su questi motivi la sua opera, proprio nella sua essenza artisticamente decisiva», *ivi*, p. 109. Per tale ragione, Adrian, pur reputandosi sprezzantemente indipendente da quella realtà, ne risulta, infine, schiavo. Sul "fascismo" di Adrian, si rimanda al saggio di D. Conte, «Spazzare il cuore con la scopa». *Crisi dell'individuo, primitività e fascismo nel Doctor Faustus*, in *Id.*, *Primitivismo e umanesimo notturno. Saggi su Thomas Mann*, Liguori, Napoli 2013, pp. 121-152.

²⁶ T. Mann, *Doctor Faustus*, cit., p. 279.

²⁷ *Ivi*, p. 280.

e responsabilità, della sua crisi e dell'inconsistenza delle proprie pretese di emancipazione e indipendenza dalla realtà socio-politica.

La freddezza diabolica si manifesta, dunque, nell'ossessione per l'ordine più rigoroso perseguita da Adrian, quasi un'aspirazione a privare la musica della sua componente sentimentale e passionale, appunto – definita sarcasticamente da Adrian, che mutua l'espressione da Schönberg, il suo «calore di mucca»²⁸. Un'aspirazione ereditata dal maestro Kretzschmar, il quale è un chiaro fautore dell'essenza metafisica della musica, del suo carattere ascetico: egli, infatti, aveva diviso, in due fasi alternantesi la storia di questa arte – i “periodi di culto”, in cui la musica è ancella della religione: tali periodi sono caratterizzati dalla polifonia, che esprime, nel suo unire simultaneamente più voci indipendenti, l'elemento collettivo, oggettivo; e i “periodi di cultura”, caratterizzati dall'armonia ed esprimenti l'elemento individuale, in cui la musica si sarebbe emancipata dalla dipendenza dalla religione o da qualsiasi altro ordine assoluto, per ergersi in una maestosa, eroica e malinconica indipendenza.

Secondo Kretzschmar, della polifonia, in epoca moderna, sarebbe stato maestro Bach, dell'armonia, invece, Beethoven: e il suo favore propende tutto per i periodi di culto, probabilmente ritenuti i più consoni ad esprimere la vera natura mistica e impersonale della musica. Anche Adrian, com'è facile intuire, propenderà a favore dell'elemento impersonale e collettivo, ma con gli strumenti spirituali del compositore moderno, che non fa parte di alcuna collettività compatta, né tantomeno aderisce a confessioni religiose imposte in modo assoluto: è anzi, al contrario, terribilmente isolato, arroccato nella torre eburnea della propria soggettività alienata, di cui è metafora la sua vita da monaco asceta. Sarà, dunque, lui stesso a ideare un sistema impersonale, di una sinistra esattezza, arrivando a dominare completamente il materiale musicale sfuggente e antinomico, così come la stessa connaturata ambiguità della musica, riducendola al meccanismo seriale del sistema dodecafonico.

²⁸ Ivi, p. 99.

3. Ultima fase della collaborazione: *Apocalipsis e Weheklag*

La seconda fase, che, come si è detto, va dal gennaio del '46 al febbraio del '47, viene inaugurata dalla decisione fondamentale di Mann di far entrare in modo diretto Adorno all'interno della composizione del romanzo, come testimonia già la consegna nel dicembre del '45 al filosofo del dattiloscritto dell'opera fino a quel momento realizzata (XXXIII capitolo), «in modo da offrirgli una visione complessiva dell'idea, metterlo in condizione di conoscere bene i miei intendimenti e indurlo a darmi una mano nell'immaginazione delle parti musicali di prossima realizzazione»²⁹.

In una lettera datata 30 dicembre 1945, Mann fornisce ulteriori indicazioni al consulente e lo guida nel pieno della complessità compositiva del romanzo, con domande di ordine tecnico (e non solo), che riguardano nello specifico l'opera *Apocalipsis cum figuris*. La lettera costituisce un ulteriore aiuto, con l'aggiunta di motivi di metodologia di scrittura (un importante riferimento alla *Montagetechnik*, ad esempio, tipica della scrittura manniana) e delle intenzioni profonde dell'opera, oltre a contenere rilevanti osservazioni sulla situazione dell'arte nella contemporaneità. A partire dalla significativa affermazione di Mann, per cui Adorno gli avrebbe fornito «den Begriff von modernster Musik, dessen ich für ein Buch bedurfte», il quale «die Situation der Kunst zum Gegenstande hat»³⁰. Mann scrive «il concetto» della musica moderna, ovvero la sua situazione spirituale, la sua essenza spirituale, che attiene alla riflessione su quella dell'arte nella sua generalità e dell'epoca intera in cui quest'arte si sviluppa. La lettera si conclude, poi, con una richiesta più specifica che riguarda la composizione di Leverkühn *Apocalipsis cum figuris*³¹, l'opera basata sulle quindici xilografie di Dürer e sul testo dell'*Apocalisse* di Giovanni: Mann chiede al suo consulente come comporrebbe un'opera frutto di un patto col diavolo («wie Sie es machen würden, wenn Sie im Pakt mit dem Teufel wären»³²). Aveva già in mente «etwas Satanisch-Religiöses, Dämonisch-Frommes, zugleich Streng-Gebundenes und

²⁹ T. Mann, *Doctor Faustus*, cit., p. 860.

³⁰ T.W. Adorno, T. Mann, *Briefwechsel 1943-1955*, cit., p. 21.

³¹ Per un approfondimento sul contributo tecnico-musicale di Adorno all'*Apocalipsis*, si rimanda ancora ad A. Cecchi, *Adorno e la musica del Doktor Faustus*, in particolare pp. 110-114.

³² T.W. Adorno, T. Mann, *Briefwechsel 1943-1955*, cit., p. 21.

verbrecherisch Wirkendes, oft die Kunst Verhöhndendes, auch etwas aufs Primitiv-Elementare Zurückgehendes [...]; ferner etwas praktisch kaum Exekutierbares: alte Kirchentonarten, A Capella-Chöre, die in untemperierter Stimmung gesungen werden müssen, sodass kaum ein Ton oder Intervall auf dem Klavier überhaupt vorkommt etc. Aber »etc.« ist leicht gesagt»³³.

I motivi dell'opera sono tutti già presenti *in nuce* in questo breve frammento epistolare, che costituisce anche la base di un successivo incontro fra i due, a cui fa riferimento la fine della lettera del 30 dicembre del '45. Il tema centrale della composizione è l'essenza demoniaca dell'opera di Adrian e dell'*Apocalipsis* in particolare, per cui al consulente viene richiesto lo sforzo di identificarsi col protagonista contraente il patto e gli viene elencata una serie di caratteristiche che l'opera dovrebbe contenere, direttamente riferita a questa essenza («qualcosa di demoniaco-religioso, di demoniaco-devoto... »). Più tardi, Mann riceverà i «suggerimenti e le proposte» di Adorno, il quale «avendo perfettamente chiare le intenzioni dell'opera nel suo insieme e quelle di questa sua parte specifica [...] andava dritto all'essenziale: esponeva cioè l'opera al rimprovero di sanguinosa barbarie e, al contempo, a quello di esangue intellettualismo»³⁴. Barbarie e intellettualismo sono le medesime caratteristiche, tra l'altro, che Mann attribuisce ai discorsi dei membri del proto-fascista *Kridwiss-Kreis*³⁵, in un allegorico intreccio – ancor più evidente se si considera che il capitolo in cui si descrive l'*Apocalipsis* è l'unico diviso in più parti, e la sua prima parte è precisamente quella dedicata ai discorsi summenzionati – espresso attraverso le angosciate riflessioni del narratore della storia, Zeitblom³⁶. Quest'ultimo registra l'inquietante familiarità in-

³³ *Ibid.*

³⁴ T. Mann, *Doctor Faustus*, cit., p. 864.

³⁵ Sixtus Kridwiss è un grafico e collezionista di serigrafie e ceramiche dell'Estremo Oriente. Il suo modello reale è il grafico e pittore di scena Emil Preetorius, amico di Mann del periodo di Monaco. Il tentativo di Mann fu infatti quello di rievocare l'atmosfera nei circoli intellettuali monacensi degli anni che precedono il secondo conflitto mondiale, circoli da lui stesso frequentati.

³⁶ «Non mi sarei mai preoccupato di quelle chiacchierate da tavola rotonda, come invece facevo, se non si fossero configurate ai miei occhi come un commento intellettualmente freddo e indicato all'esperienza ardente dell'arte e dell'amicizia: intendo riferirmi all'esperienza del veder nascere un'opera d'arte amica, ma che amica sentivo per via del suo creatore non per l'opera in sé – questo proprio non avrei potuto affermarlo – poiché in essa troppi erano gli elementi sorprendenti e spaventosi per il mio modo di sentire: si trattava di un'opera che, sorta con rapi-

tellettuale fra la critica di valori vitali della tradizione, che aveva come principale oggetto polemico il concetto di individuo³⁷, la visione soggettivistica e psicologica³⁸ – nucleo che costituisce la componente barbarica, arcaica di quei discorsi – portata avanti con gli strumenti della più lucida intelligenza e del più fine acume dai membri del circolo, e il perturbante connubio riprodotto dallo stesso Adrian nell'*Apocalipsis* fra barbarie e intellettualismo, arcaismo e tecnica. La ripresa di una polifonia radicalmente primitiva, antecedente anche a quella già armonica di Bach, unita agli accorgimenti tecnici del meccanismo seriale dodecafonico si uniscono a restituire un'atmosfera di una religiosità «sciamanica e magica»³⁹, risalente a uno stadio religioso «pre-culturale e barbarico»⁴⁰. Si è già accennato all'accostamento fra oggettività polifonica e periodi di culto, ma la ripresa di una

dità febbrile nella solitudine fin troppo familiare di quell'angolo di campagna, intratteneva un rapporto intellettuale di peculiare affinità con le cose che udivo in casa Kridwiss», T. Mann, *Doctor Faustus*, cit., p. 542.

³⁷ Nel rappresentare i caratteri che compongono il circolo – i vari Egon Unruhe, Georg Vogler, Daniel Zur Höhe e il più emblematico Chaim Breisacher – così come il contenuto dei loro discorsi, c'è un singolo motivo ricorrente, quello della “rivoluzione conservatrice”: «Era un mondo vecchio e nuovo, rivoluzionario e conservatore, e in esso i valori legati all'idea dell'individuo – verità, libertà, diritto e ragione – erano del tutto svuotati e rigettati, oppure avevano assunto un senso completamente diverso rispetto al secolo passato, erano stati separati a forza dalla pallida teoria, rinsanguati per mezzo di relativizzazioni e collegati alle superiori istanze della violenza, dell'autorità e della fede nella dittatura [...]. Di questo si trattava: regresso e progresso, vecchio e nuovo, passato e futuro diventavano un tutt'uno, e la destra politica veniva a coincidere sempre più con la sinistra», ivi, p. 537. Per una ricostruzione critica del tema nell'opera manniana, si veda il saggio di M. Freschi, *Thomas Mann, le Considerazioni di un impolitico e la rivoluzione conservatrice*, in G. Cantillo, D. Conte, A. Donise (a cura di), *Thomas Mann tra etica e politica*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 11-33.

³⁸ Già il diavolo, nel colloquio con Adrian nel capitolo centrale del romanzo (XXV), aveva sprezzantemente affermato: «Psicologia: per carità di Dio, ancora la consideri? È robaccia borghese del XIX secolo! L'epoca è stufa, non ne può più della psicologia, presto la vedrà come un drappo rosso, e chi seguirà a turbare la vita con la psicologia si prenderà semplicemente un pugno in testa. Viviamo in tempi, mio caro, che non vogliono essere tormentati dalla psicologia... », T. Mann, *Doctor Faustus*, cit., p. 362. Il carattere anti-umanistico e anti-borghese del demoniaco è, dunque, apertamente dichiarato dallo stesso diavolo manniano e ritorna come contrassegno dell'opera di Adrian, dei discorsi del Kridwiss-Kreis, dell'interesse stesso di Adrian per il carattere “oggettivo” dell'organizzazione musicale seriale. Esso rappresenta lo stigma dei tempi stessi.

³⁹ Ivi, p. 543.

⁴⁰ *Ibid.*

tale oggettività in un'epoca che «partendo dall'atomizzazione aspira a creare una comunità»⁴¹ non può che destare il sospetto di barbarismo.

Tuttavia, questa stessa musica “barbarica”, la cui parziale connivenza con le tendenze spirituali più sinistre dell'epoca è innegabile, contiene elementi di superamento di quelle stesse tendenze. L'apparente rinuncia all'elemento espressivo, soggettivo, all'“anima” viene tradita da quello che Serenus interpreta come un «anelito»⁴², un «desiderio d'anima»⁴³ che in realtà caratterizzerebbe alcuni momenti dell'*Apocalipsis*: un anelito che troverà il suo definitivo momento di trapasso espressivo nell'ultima opera di Adrian, la *Dr. Fausti Weheklag*, la quale pure ha visto un rilevante intervento del consulente musicologo⁴⁴. Anche in questo caso, in maniera ancor più incisiva, il contributo di Adorno non si fermò alle trovate tecnico-musicali, esso sconfinò decisamente oltre, com'è particolarmente chiaro nel capitolo XLVI sulla *Lamentatio*. Mann, infatti, dopo averlo terminato, lo legge ad Adorno in una seduta privata in casa dello scrittore. Mentre non ebbe nulla da eccepire sulla parte musicale, «parve incupirsi per via del finale, per le ultime quaranta righe in cui – dopo tutte quelle tenebre – si parla della speranza e della grazia, righe che non erano scritte come lo sono adesso, e semplicemente erano mal riuscite. Ero stato troppo ottimista, troppo benevolo e diretto, avevo acceso troppa luce e sparso troppo conforto»⁴⁵.

Adorno arrivò a fare dono⁴⁶ a Mann dell'opera di Walter Benjamin, il *Dram-*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Ivi, p. 550.

⁴³ Ivi, p. 551.

⁴⁴ Il sorgere della massiva espressività dal meccanismo seriale dodecafonico era già stato oggetto dell'analisi adorniana nella *Filosofia della musica moderna*: «Ma la conoscenza si basa sul contenuto espressivo della musica stessa. Ciò che la musica radicale conosce è il dolore non trasfigurato dell'uomo, la cui impotenza è aumentata tanto da non permetter più né gioco né apparenza. I conflitti istintuali, sulla cui genesi sessuale la musica di Schönberg non permette dubbi, hanno assunto nella musica protocollare una potenza che le vieta di mitigarli con il conforto. Nell'espressione dell'angoscia, intesa come *Vorgefuhle*, la musica della fase espressionista di Schönberg attesta l'impotenza»; T.W. Adorno, *Filosofia della musica moderna*, cit., pp. 48-49. Il rifiuto della conciliazione formale nell'opera nell'apparenza del gioco artistico rappresenta l'aspetto espressivo e doloroso della musica dodecafonica: il sofferto e nobile gesto di diniego della salvezza confortante che la compattezza formale armonica portava con sé che troverà piena realizzazione nella *Weheklag*.

⁴⁵ T. Mann, *Doctor Faustus*, cit., p. 913.

⁴⁶ Il dono di Adorno è testimoniato dalla nota del diario di Mann del 4 giugno del 1946: «Zum

ma barocco tedesco, che aveva ampiamente influenzato lo stesso filosofo⁴⁷, allo scopo di aiutarlo a stemperare il tono ottimistico di quelle righe, che restituivano il tono di una futura conciliazione *nell'opera*, che, per la connessione spirituale coi rivolgimenti dell'epoca, appariva inadeguato.

Il XLVI capitolo si apre, infatti, significativamente con le battute finali della catastrofe storica tedesca: il 25 aprile del 1945, è questa l'epoca in cui Serenus Zeitblom scrive, in un programmatico doppio binario temporale (triplo, se si considera l'epoca del reale autore del romanzo, di poco successiva), che crea un'associazione retrospettiva fra le vicende finzionali di Adrian e quelle storiche. Dopo la descrizione dello sfacelo in cui la Germania ormai sconfitta si trova (non da ultimo la sfilata fatta eseguire generale Patton alla popolazione civile di Weimar davanti ai forni crematori di Buchenwald), Serenus si chiede se «è pura ipocondria dire a se stessi che ogni aspetto del carattere tedesco – anche la cultura tedesca, il pensiero tedesco e la parola tedesca – sono stati colpiti e messi profondamente in discussione da questa infamante messa a nudo»⁴⁸. L'introduzione al capitolo sulla *Lamentatio* è, dunque, già pervasa dalla domanda sul destino della Germania, sulla possibilità di una sua redenzione storica e con una maledizione diretta ai «portatori di distruzione che hanno iscritto alla scuola del male una

Thee Adorno's. Musikalisches mit ihm. Buchgeschenk: Deutsches Trauerspiel von Benjamin», T. Mann, *Tagebücher 1946-1948*, cit., p. 7. Vi è, inoltre, un riferimento esplicito a questa lettura nella stessa *Genesis del Doctor Faustus*: «Adorno mi regalò il libro di Benjamin, già citato in precedenza, sul dramma barocco tedesco, dei cui più interessanti spunti fa parte il nesso, ancora percepibile qua e là, del dramma shakespeariano con le rappresentazioni allegoriche del diavolo nelle moralità medievali [...], una congettura profonda e affascinante almeno per me che, com'è naturale, ero particolarmente interessato alle parti del libro dedicate all'elemento satanico. [...] La verità è che le analogie e le allusioni ci vengono costantemente incontro da ogni parte, e ci ghermiscono con fare da ruffiane», Id., *Doctor Faustus*, cit., pp. 887-888. Così anche la citazione dal diario del 5 aprile del 1947 sembra alludere alla distinzione di Benjamin tra “simbolo” e “allegoria” quando afferma che il romanzo era diventato «mehr allegorisch als symbolisch» (Id., *Tagebücher 1946-1948*, cit., p. 112). Qui Mann riporta il giudizio che Adorno diede del romanzo dopo la revisione del capitolo XLVI.

⁴⁷ Oltre al seminario che il ventinovenne filosofo tenne nel 1932 a Francoforte direttamente dedicato al testo benjaminiano, che la stessa università aveva rifiutato pochi anni prima (rifiuto che stroncò sul nascere la carriera accademica di Benjamin), a testimonianza dell'influenza di quest'opera sull'opera di Adorno, c'è il *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, letto con grande interesse dallo stesso Mann, come testimoniano i diari del 1944-1946. L'opera giovanile di Adorno sul filosofo danese è, infatti, piena di rimandi a quella di Benjamin sul *Dramma barocco*.

⁴⁸ T. Mann, *Doctor Faustus*, cit., p. 703.

specie umana in origine onesta, piena di senso della giustizia, solo un po' troppo studiosa, un po' troppo incline a vivere di teorie»⁴⁹, immediatamente poi revocata dal sentimento di una più profonda parentela fra le azioni e il pensiero del regime nazionalsocialista e quello dello stesso popolo prima difeso⁵⁰.

È sul solco di questa grande e angosciata questione che Serenus svolge la descrizione dell'«ultima e oggettivamente più estrema»⁵¹ opera di Adrian, l'unica che potesse essere «utile», che potesse «sgorgare come un canto dall'anima: il lamento del figlio dell'inferno, il più spaventoso lamento dell'uomo e di Dio che mai sia stato intonato»⁵². Sarà dall'approfondirsi più «estremo» della negatività del lamento per la perdita del mondo e di Dio, dal rigetto nobile e disperato di ogni idea di salvezza che, nell'impostazione del romanzo, l'arte di Adrian ritroverà il suo elemento di espressività soggettiva⁵³ proprio all'interno della più estrema convenzione seriale, in cui ogni nota è incatenata alla struttura predeterminata. Particolarmente influente nel restituire la radicalità di questa negazione è

⁴⁹ La breve citazione riecheggia le stesse teorie di Mann sulla germanicità espresse nel saggio *La Germania e i tedeschi*, che ha come perno precisamente il carattere teoretico del popolo tedesco e la scissione fra le sfere di politica e cultura che ne avrebbe provocato la grandezza e la rovina.

⁵⁰ «Quel regime non è stato forse, in parole e opere, l'inveramento distorto, plebeizzato e aberrante di un pensiero e di un giudizio sul mondo cui si deve riconoscere un carattere genuino, che l'uomo cristiano e umano trova impresso, non senza vergogna, nei tratti dei nostri grandi, in quelle figure che incarnano nel modo più potente la natura tedesca?», T. Mann, *Doctor Faustus*, cit., p. 704.

⁵¹ Ivi, p. 705.

⁵² Ivi, p. 708.

⁵³ «La scena con gli allievi come una sorta di Ultima Cena negativa. Non vuole essere salvato per essere fedele al patto col diavolo e li respinge come tentatori. Idea che il negativo interrogante sia un'allegoria della speranza», ivi, p. 1136. Questa breve citazione, riportata dal curatore negli apparati della più recente edizione del *Doctor Faustus*, è tratta dalle note fornite da Adorno a Mann per la scrittura del capitolo. L'ultima frase è ricca di spunti di riflessione, poiché richiama il concetto di allegoria di Benjamin e riassume il senso dell'inversione dialettica per cui dall'approfondirsi del negativo, emerge la speranza, il senso di un positivo che non concilia, ma al contrario nasce e trae il suo nutrimento dalla dissonanza. Per un approfondimento sull'influenza del pensiero di Benjamin sulla scrittura di questo capitolo si rimanda a H. Wisskirchen, *Die sthetische Bewältigung des Faschismus im Doktor Faustus*, in Id., *Zeitgeschichte im Roman. Zu Thomas Manns "Zauberberg" und "Doktor Faustus"*, Francke Verlag, Bern 1986, pp. 160-195; A. Cecchi, «Teologie negative» nel *Doktor Faustus: la costellazione Adorno-Kierkegaard-Benjamin*, in «Religione e società», 44 (2002), pp. 42-59; e a E. Bahr, *Evil Germany vs Good Germany. Thomas Mann's Doctor Faustus*, in Id., *Weimar on the Pacific. German Exile Culture in Los Angeles and the Crisis of Modernism*, University of California Press, Berkeley 2007, pp. 242-264.

stato il contributo di Adorno: un contributo che, dato il palese intrecciarsi di arte e vita, arte e storia, non si ferma al solo suggerimento di accorgimenti tecnici, ma ha anzi influenzato la stesso sostrato di ermeneutica storico-filosofica⁵⁴. Un sostrato innegabile, poiché il *Doctor Faustus* è il romanzo di un'epoca, non più solo un libero gioco dell'immaginazione letteraria, e affonda ogni sua parola nel dramma di tempi problematici, riflettendo su possibili soluzioni rispetto al ruolo che l'arte e la cultura avranno diritto ad assumere in seguito a questa crisi. La versione di Adorno rispetto all'episodio risulta ancor più esplicativa:

Dopo che mi era riuscito di ottenere dal poeta che almeno Leverkühn, quando è già pazzo, possa riuscire a terminare l'oratorio di Faust – Mann originariamente l'aveva progettato come frammento –, si pose il problema della conclusione, delle note finali strumentali, in cui la fase corale a poco a poco trapassa. Ne abbiamo discusso a lungo; un bel pomeriggio l'autore mi lesse il testo. Io mi ribellai certo in maniera esagerata. Di fronte all'impianto complessivo non soltanto della *Lamentatio Doctoris Fausti* ma di tutto quanto il romanzo trovai troppo positive quelle pagine cui si accollava tanto peso, troppo lisciamamente teologiche. Mi sembrava che sfuggisse loro ciò che era richiesto nel passaggio decisivo, e cioè la potenza della negazione determinata quale unica cifra permessa dell'altro⁵⁵.

Secondo questa testimonianza, Adorno avrebbe non solo contribuito al processo di scrittura di un'opera già progettata da Mann (com'era il caso dell'*Apocalipsis*), ma alla sua stessa compiuta esistenza nel romanzo. Inoltre, rispetto alle pagine finali del capitolo, afferma significativamente che esse, per come erano scritte in origine, non rispondevano all'«impianto complessivo [...] di tutto quanto il romanzo»⁵⁶. Per il «passaggio decisivo», in cui attraverso l'opera, si delineavano eventuali scenari di salvezza per Adrian e per la Germania stessa, a emergere doveva essere «la potenza della negazione determinata quale unica

⁵⁴ È lo stesso Mann a riconoscerlo: «Sarei però tentato di dire che il suo principale merito, in quel capitolo, non ha a che fare con la musica bensì con la lingua e le sue sfumature e con il modo in cui esse, proprio alla fine, si mettono a corteggiare un argomento morale, religioso, teologico», T. Mann, *La genesi del Doctor Faustus*, cit., p. 913.

⁵⁵ T.W. Adorno, *Note per la letteratura*, Einaudi, Torino 1968, vol. 2, p. 21.

⁵⁶ *Ibid.*

cifra permessa dell'altro»⁵⁷. È la trascendenza del negativo, la nobiltà morale del rifiuto della salvezza e dello sprofondamento melanconico nella terribilità e nel buio della colpa a determinare un'inversione dialettica. Così Mann elaborò le sue righe finali per come le si conosce, in cui il suono del lutto cambia il suo senso e diviene «luce nella notte»:

Sarebbe una speranza sorta al di là di ogni speranza, un trascendimento della disperazione; non il suo tradimento, ma il miracolo che va oltre la fede. Ascoltate quel Finale, ascoltatelo con me: i gruppi strumentali vengono meno, uno dopo l'altro, e ciò che rimane, quando l'opera si spegne, è il sol alto, con la corona, di un violoncello, l'ultima parola, l'ultimo suono vibrante che svanisce lentamente in pianissimo. Poi non c'è più nulla: silenzio e notte. Ma il suono che permane, echeggiante nel silenzio, che non è più e che solo l'anima ascolta, il suono che era l'ultima espressione musicale del lutto, ora non è più tale, muta il suo senso, resta come una luce nella notte⁵⁸.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ T. Mann, *Doctor Faustus*, cit., p. 717.

Edoardo Massimilla

*In che senso ed entro quali limiti la “sociologia storica”
di Max Weber può dirsi eurocentrica?*

1.

Per sviluppare qualche riflessione su questo tema, ho scelto di discutere alcune delle molte pagine del volume *Sociology in the Twenty-First Century. Trends, Debates and Challenges*, pubblicato nel 2020 per i tipi della Palgrave da Simon Susen, professore di sociologia presso la City University di Londra e condirettore del «Journal of Classical Sociology».

Nel suo libro Susen disegna un ampio profilo di sei principali tendenze (fra loro distinte e al contempo strettamente correlate) le quali caratterizzano la fase di sviluppo attuale della sociologia che egli definisce «post-classica»¹ proprio in ragione dell'azione congiunta delle tendenze in questione. Esse sono: l'ascesa degli studi post-coloniali e de-coloniali; l'esigenza di una prospettiva sociologica «connettivista»² veramente all'altezza del mondo globale e delle sue dinamiche; il ripensamento genealogico del processo di formazione del canone della sociologia; il riemergere del nodo irrisolto delle relazioni fra sociologia e storia; la problematica incidenza esercitata sul perimetro disciplinare stesso della sociologia dalla digitalizzazione della ricerca empirica e dall'inaudita intensificazione quali-quantitativa che ne deriva delle possibilità di raccogliere, analizzare e utilizzare i dati sociali; la messa in luce della connessione causale, non per forza unidirezionale, tra il *modus operandi* delle discipline accademiche in genere (e della sociologia in

¹ S. Susen, *Sociology in the Twenty-First Century. Trends, Debates, and Challenges*, Springer, Cham 2020, p. XV.

² Ivi, p. XVII.

particolare) e «i modelli egemonici di funzionamento cognitivo e comportamentale che sono prevalenti nelle società entro cui esse sono incorporate»³.

Queste nuove tendenze della sociologia del ventunesimo secolo, che rivolgono diverse ma convergenti *intimations* alla sociologia otto-novecentesca mettendone in questione la fisionomia, sono attentamente prese in esame da Susen, che non risparmia loro rilievi critici, evidenziandone non soltanto i «rispettivi punti di forza» e i «rispettivi apporti», ma anche le «lacune» e le «limitazioni»⁴. E tuttavia le critiche di Susen non mirano mai a mostrare che le attuali tendenze sociologiche sono «condannate al fallimento», ma solo a mettere in luce come sia «tutt'altro che facile» perseguire davvero il «tentativo ambizioso» ma necessario che almeno tendenzialmente le accomuna⁵. Si tratta del «progetto di creare una sociologia capace di rendere conto della interconnessione degli attori sociali e delle strutture sociali nel tempo e nello spazio»⁶ sulla base della «convinzione», condivisibile e condivisa, che solo una sociologia di questo tipo sia in grado di offrire «un'analisi esaustiva delle principali sfide affrontate dalla società globale»⁷.

Entro un simile orizzonte di discorso i riferimenti a Max Weber contenuti nel libro di Susen sono comprensibilmente molteplici, ma si intensificano in modo particolare nella sua terza parte, intitolata «*Intimations of Canonicity*»⁸. Interrogandosi, almeno in prima battuta, sulle «dinamiche della *formazione del canone nella sociologia moderna*»⁹, Susen muove qui da un dato di fatto e da un'istanza problematica. Il dato di fatto, le cui condizioni d'insorgenza potrebbero essere ulteriormente indagate, è quello del ruolo importantissimo che tre autori in particolare hanno giocato nel travagliato processo di consolidamento del canone sociologico tra la seconda metà dell'Ottocento e la prima metà del Novecento: «A prescindere dalla questione se Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber meritino o meno di essere considerati come le “figure fondative” della sociologia, il significato di vasta portata della loro eredità è indubitabile»¹⁰. L'istanza proble-

³ Ivi, p. XXI.

⁴ Ivi, p. XXIII.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ Ivi, p. XV.

⁸ Ivi, pp. 95 ss.

⁹ Ivi, p. XVII.

¹⁰ Ivi, p. XVIII.

matica, avanzata con forza dai maggiori rappresentanti degli studi post-coloniali e de-coloniali, è quella secondo la quale gli autori della «sociologia classica» – e in primo luogo Marx, Durkheim e Weber che per essa «hanno acquisito lo *status* quasi religioso di una “santa trinità”» – sarebbero «caratterizzati, nel migliore dei casi, da un impegno carente e, nel peggiore, da una quasi completa negligenza circa l’impatto ad ampio raggio del colonialismo sugli sviluppi storici mondiali»¹¹. In linea generale, Susen riconosce senz’altro la rilevanza della questione che non può e non deve essere elusa, ma ritiene al contempo che essa vada anzitutto affrontata tramite un esame più ravvicinato delle «opere chiave dei sociologi classici»¹² chiamati in causa.

Per un verso, dunque – facendo in modo particolare riferimento al saggio di Steven Seidman *The Colonial Unconscious of Classical Sociology*¹³ – Susen riecheggia le critiche post-coloniali e de-coloniali secondo le quali, nonostante le loro marcate differenze, Marx, Durkheim e Weber sarebbero accomunati da un «assunto centrale»¹⁴ e da una «contraddizione fondamentale»¹⁵. a) L’assunto centrale, muovendo dal quale essi avrebbero costruito, ognuno dalla sua prospettiva, un discorso sulla modernità paragonabile a quello dei grandi filosofi dell’Illuminismo, è rappresentato dalla «convinzione secondo cui, a partire dal XVII secolo circa, l’Europa stava attraversando una massiccia trasformazione sociale, priva di precedenti in termini di scala, portata e significato»¹⁶. Una trasformazione che ciascuno dei tre autori allo stesso modo riterrebbe «intrinsecamente dinamica e progressiva», essendo al contempo convinto che «il meccanismo causale» che la governa «possa essere sistematicamente ed empiricamente indagato»¹⁷, la qual cosa essi hanno fatto gettando luce sulla genesi di alcuni processi certamente di natura diversa, ma tutti d’importanza cruciale per il sorgere e lo sviluppo del mondo occidentale moderno¹⁸. b) Ma proprio qui si innesta la contraddizione

¹¹ *Ibid.*

¹² Ivi, p. 114.

¹³ Il saggio di Seidman è stato pubblicato nel 2013 in «Political Power and Social Theory», 24, pp. 35-44.

¹⁴ S. Susen, *Sociology in the Twenty-First Century*, cit., p. 114.

¹⁵ Ivi, p. 101.

¹⁶ Ivi, p. 114.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Susen li menziona in maniera dichiaratamente sintetica: l’industrializzazione capitalistica sul

di cui prima. Difatti Marx, Durkheim e Weber sono vissuti e hanno scritto nei decenni della massima ascesa dell'imperialismo colonialista delle grandi potenze europee, essendo anche ben consapevoli – da un punto di vista, per così dire, pratico-politico – della posta in gioco nella “questione coloniale”. Eppure – Susen scrive –, «nonostante l'ubiquità delle realtà imperiali nel diciannovesimo secolo e nei primi decenni del ventesimo secolo»¹⁹, le loro opere teoriche, al pari di quelle di altri grandi sociologi coevi, «contengono ben poco in termini di impegno sistematico sulla determinazione della misura in cui l'impero, lungi dall'essere riducibile a una costellazione sociale su larga scala del passato, dovrebbe essere considerato un elemento costitutivo della modernità. Di conseguenza esse non sono riuscite a riconoscere il grado in cui le molteplici connessioni tra “colonizzatori” e “colonizzati” sono state centrali per i vari processi civili di sviluppo – economici, epistemici, politici, organizzativi, culturali e filosofici, oltre che tecnologici, militari, demografici e ambientali – legati all'avvento della modernità»²⁰. Non si tratterebbe però, ed è questo il punto cruciale, di una negligenza emendabile, di una mancanza cui si possa porre rimedio, nella misura in cui, secondo la critica post-coloniale e de-coloniale, essa costituisce il necessario ma inconfessato presupposto degli stessi “discorsi sulla modernità” eurocentrici ed etnocentrici cui i fondatori del canone sociologico classico mettono capo. Discorsi certo diversi fra loro, e tuttavia accomunati dalla auto-glorificante e purificante costruzione di un “Occidente” visto come “centro drammatico” e motore di cambiamento della storia universale, o almeno della storia universale moderna, e contrapposto alla passività di un eterno “Oriente” (o, se si vuole, di un eterno “non-Occidente”), concepito come periferia stagnante e sostanzialmente immobile del processo storico.

Per un altro verso, però, Susen stesso evidenzia anche come, a guardar bene, i padri fondatori della sociologia classica siano tutti caratterizzati da una notevole attenzione sia per la configurazione individuale delle economie, culture e società

piano economico, la razionalizzazione (intesa come crescente incidenza potenziale della scienza su tutti piani della vita umana sia privata che pubblica) sul piano epistemico, l'ideologizzazione sul piano politico, la burocratizzazione sul piano organizzativo, l'individualizzazione sul piano culturale e l'emancipazione sul piano filosofico (cfr. *ivi*, pp. 99-100).

¹⁹ *Ivi*, p. 101.

²⁰ *Ivi*, p. 110.

non-occidentali che per le loro molteplici e differenti connessioni col mondo occidentale. Tale attenzione eccede di molto la semplificazione dicotomica tra “Oriente” e “Occidente” che viene spesso loro attribuita senza riserva alcuna dagli studi post-coloniali e de-coloniali, e depotenzia al contempo la concomitante accusa rivolta alle modalità destoricizzanti in cui il loro “Orientalismo” (inteso nel senso di Edward Said)²¹ costantemente si rapporterebbe alle società, alle culture e alle economie non occidentali, concependole come essenzialmente vincolate al dispotismo e al tradizionalismo e dunque strutturalmente «incapaci di replicare le conquiste di civiltà del dinamismo e del secolarismo occidentali»²².

Nell'economia complessiva della trattazione di Susen questa “oscillazione” che cerca, anche se non sempre trova, un punto di sintesi è importante perché è strettamente congiunta alla consapevolezza che quanti pongono a buon diritto in discussione il canone della conoscenza sociologica quale si è configurato tra il secondo Ottocento e il primo Novecento, facendo perno sulle relazioni di potere che il suo consolidamento tacitamente sottende, non possono limitarsi a ricusare la costruzione di un canone conoscitivo *tout court* senza il quale è difficile immaginare il funzionamento di qualsiasi scienza, e nemmeno a propugnare un meccanico allargamento del canone sociologico preesistente con l'aggiunta di nuovi autori e di nuovi campi della ricerca. Più difficile, ma più fruttuosa non solo in linea teorica ma anche di fatto, è una lenta e non irenica revisione dei nostri processi di concettualizzazione della realtà storico-sociale che miri a *verificare sul campo* se, e in che misura, tali processi di concettualizzazione riescano a dare ancora buona prova di sé non potendo più contare sulla “rete protettiva” dell'imperialismo colonialista, ossia delle condizioni di contesto senz'altro iscritte nel loro sorgere e nel loro prosperare²³. «È inutile negare – Susen difatti scrive – che Marx, Durkheim e Weber *siano* ampiamente considerati le “figure fondative” della sociologia e che *abbiano* inoltre fornito a questa disciplina un contributo inestimabile. Tuttavia, sullo sfondo dell'esigenza di una sociologia veramente glo-

²¹ Cfr. E. Said, *Orientalism*, Pantheon, New York 1978 (tr. it. *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, a cura di S. Galli, Feltrinelli, Milano 2013).

²² S. Susen, *Sociology in the Twenty-First Century*, cit., p. 112.

²³ Concordo con quanto sostiene a questo proposito Vincenzo Romania in una discussione a più voci del libro di Susen. Cfr. L. Corchia e altri, *La sociologia del XXI secolo. Tendenze e nuove sfide*, in «Indiscipline. Rivista di scienze sociali», vol. 2, 1 (2022), pp. 175-195: 183-187.

bale, resta la questione di stabilire *fino a che punto* non solo le vite ma anche le opere delle sue “figure fondative” rimangano intrappolate nell’orizzonte limitato della colonialità»²⁴.

2.

Per ciò che attiene specificamente a Max Weber, Susen muove dalla giusta considerazione che, se si considerano le sue scelte politiche e i suoi “scritti politici” in senso stretto – dalla “prolusione di Friburgo” sullo Stato nazionale e la politica economica tedesca a *Parlament und Regierung* e ai molti altri saggi ed articoli pubblicati nel corso della Grande Guerra e dell’immediato dopoguerra – nei quali prevale una riflessione «progettuale e congiunturale»²⁵ sui problemi che dominano la politica tedesca e le sue anomalie dal 1890 al 1920, non c’è dubbio che egli possa e debba essere considerato come uno dei principali fautori del tentativo di sviluppo e di piena legittimazione di una corrente di “imperialismo liberale” nella Germania post-bismarckiana a cavaliere tra Otto e Novecento²⁶. Vanno in questo senso: la centralità del criterio dell’interesse dello Stato-nazione e delle sue ricadute sul piano culturale nelle considerazioni concernenti sia la politica interna che la politica estera del proprio paese; l’accento posto sul legame tra l’espansionismo tedesco e l’importanza dell’accesso ai mercati e alle risorse straniere nella convinzione che l’espansione della comunità economica sia una delle forme in cui si manifesta la competizione tra le grandi potenze statali²⁷; e, da ultimo ma non per ultimo, lo sguardo costantemente e attentamente volto in questa chiave al modello inglese.

Ma il vero problema è, come abbiamo visto, quello di capire se anche le grandi ricerche sociologiche di Weber, nonostante la loro asserita “avalutatività”,

²⁴ S. Susen, *Sociology in the Twenty-First Century*, cit., p. 98 (l’ultimo corsivo è mio).

²⁵ F. Tuccari, *Weber*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 7. Il volume è il nono della collana antologica laterziana “I pensatori politici”. L’introduzione di Tuccari, intitolata *Il pensiero politico di Max Weber*, è alle pp. 1-86.

²⁶ Cfr. W. J. Mommsen, *Max Weber und die Deutsche Politik, 1890-1920*, Mohr, Tübingen 2004³, pp. 73 ss.

²⁷ Cfr. S. Susen, *Sociology in the Twenty-First Century*, cit., p. 108.

restino inconsapevolmente imbrigliate nel corso del loro concreto svolgimento nell'orizzonte limitato dell'imperialismo colonialista europeo. A questo proposito Susen richiama un testo su cui interpreti e critici sono tornati infinite volte e che rivelerebbe in modo palese l'eurocentrismo della sociologia weberiana. Si tratta della *Vorbemerkung* che Weber scrisse nel settembre del 1919 per rendere ragione della sua volontà di raccogliere insieme nei *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*²⁸ i propri contributi di sociologia delle religioni apparsi a partire dal 1904 sull'«Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», tenendo insieme scritti cui pure egli riconosceva esplicitamente uno statuto differente, e cioè, da un lato, i due «saggi più vecchi» sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo e sulle sette protestanti e lo spirito del capitalismo e, dall'altro, i saggi del secondo decennio del Novecento sull'etica economica delle religioni mondiali²⁹.

In questa “osservazione preliminare” [*vor-Bemerkung*] il *preliminare* assunto eurocentrico delle ricerche sociologiche weberiane verrebbe secondo Susen incontro al lettore già nella definizione dell'ampio sfondo tematico entro il quale Weber ritiene di potere agevolmente collocare sia le sue indagini sul legame tra Protestantismo ascetico e “spirito” del capitalismo moderno, sia le sue indagini comparative sull'etica economica delle religioni mondiali. Weber – Susen difatti scrive – «disegna» fin da subito «una fondamentale distinzione tra “l'Occidente” e “l'Oriente”» quando si pone il problema generalissimo di «rendere conto delle ragioni che stanno dietro l'ascesa della modernità occidentale», ossia «“di riconoscere e di spiegare nella sua genesi il peculiare *carattere specifico* del razionalismo occidentale e, nell'ambito di questo, del razionalismo occidentale moderno”»³⁰, quale si manifesta in maniera concomitante e interrelata in una serie di «caratteristiche uniche della modernità occidentale» tra cui «il diritto razionale», «lo Stato di diritto», «il costituzionalismo», «la burocratizzazione su larga scala», «la

²⁸ Il primo volume dei *Gesammelte Aufsätze* fu pubblicato nell'ottobre del 1920, ossia a pochi mesi dalla morte di Weber avvenuta nel giugno del 1920.

²⁹ Cfr. M. Weber, *Vorbemerkung*, in *Max Weber Gesamtausgabe* [d'ora in poi: *MWG*], I/18: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus / Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904-1920*, a cura di W. Schluchter in collaborazione con U. Bube, Mohr, Tübingen 2016, pp. 101-121: 117 (tr. it. *Premessa*, in Id., *Sociologia della religione*, 2 voll., coordinata da P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1982, vol. I, pp. 1-16: 13-14).

³⁰ S. Susen, *Sociology in the Twenty-First Century*, cit., p. 109. La citazione di Susen è tratta da M. Weber, *Vorbemerkung*, cit., p. 116 (tr. it. cit., p. 13).

preponderanza della razionalità strumentale», «l'ascesa della scienza», «la secolarizzazione» e, naturalmente, «il capitalismo industriale»³¹, che Weber definisce «la potenza più fatidica della nostra vita moderna»³².

Mi sembra evidente che qui si tratta anzitutto di capire bene quale sia la natura della “fondamentale distinzione” della quale parla Susen tra il mondo occidentale e le grandi civiltà asiatiche e medio-orientali cui Weber lo raffronta nella *Vorbemerkung*. Ciò equivale a capire bene ciò che Weber dice nell’«affermazione provocatoria»³³ che apre questo scritto e che sembra, ad una prima e non sufficientemente attenta lettura, vidimare in pieno la tesi interpretativa alla quale Susen dà voce. «I problemi di storia universale – Weber difatti scrive – saranno inevitabilmente e legittimamente trattati da chi è figlio del moderno mondo culturale europeo con questa impostazione problematica [*Fragestellung*]: quale concatenamento di circostanze [*Verkettung von Umständen*] ha fatto sì che proprio sul terreno dell’Occidente, e soltanto qui, si siano manifestati fenomeni culturali che pure – almeno secondo quanto amiamo immaginarci – si ponevano in una linea di sviluppo di significato e validità *universale*?»³⁴.

Ora, per interpretare rettamente questo difficile passo, è senza dubbio importante porre l'accento sul fatto che l'impostazione problematica di cui Weber parla non consiste affatto in un interrogarsi filosofico (metafisico o assiologico) sul carattere incondizionatamente universale (o meno) del significato e della validità dei fenomeni culturali che sono sorti sul terreno dell’Occidente e che danno corpo al suo peculiare tipo di razionalismo, un interrogarsi da cui dovrebbe poi venire fuori anche una risposta sulla consistenza (o meno) della “fondamentale distinzione” tra “Occidente” e “Oriente”. Weber pensa piuttosto a un’indagine condotta fin dall’inizio attraverso gli strumenti e in base ai presupposti della scienza empirica moderna (una delle componenti più importanti del suddetto razionalismo, che è al contempo una delle sue più importanti forze motrici): a una indagine, cioè, che miri a spiegare, nella misura del possibile, i fenomeni culturali in questione ponendo in luce la concatenazione di circostanze particolari che costituisce la loro costellazione causale d’insorgenza in Occidente e solo in

³¹ S. Susen, *Sociology in the Twenty-First Century*, cit., p. 109.

³² M. Weber, *Vorbemerkung*, cit., p. 105 (tr. it. cit., p. 5).

³³ W. Schluchter, *Einleitung a MWG*, I/18, cit., pp. 1-59: 55.

³⁴ M. Weber, *Vorbemerkung*, cit., p. 101 (tr. it. cit., p. 3).

Occidente. È chiaro che, facendo propria un’impostazione problematica di questo tipo, i figli del moderno mondo culturale europeo debbono subito mettere in mora, da “buoni europei”, ciò che pure hanno amato e amano ancora oggi così tanto immaginarsi, e cioè che i fenomeni culturali sorti sul terreno dell’Occidente si pongano lungo una linea di sviluppo teleologico dotata di un significato e di una validità incondizionatamente universali, configurandosi, per dirla con Hegel, come «realtà in atto» [*Wirklichkeit*], e cioè come «unità dell’essenza e dell’esistenza» in cui «hanno la loro verità l’essenza *inconfigurata* e l’*inconsistente* apparenza»³⁵.

Certo, anche la spregiudicata spiegazione empirico-causale dei fenomeni culturali specifici e interagenti che danno corpo al carattere peculiare del razionalismo occidentale presuppone *almeno* (cosa della quale Weber è del tutto consapevole) che i fenomeni particolari in questione siano oggetto di un comune interesse, presuppone cioè che tutti i figli del moderno mondo culturale europeo – sia che li valutino positivamente, sia che li valutino negativamente – riconoscano di fatto ad essi un significato e un valore che li pone al riparo da quella “indifferenza” a un qualsiasi punto di vista di valore che recide alla radice, secondo Weber, ogni possibilità logica di costituzione dell’oggetto delle scienze storiche della cultura (alla cui «utilità» sono «soprattutto *anche*» finalizzate – è bene ricordarlo sempre – le elaborazioni concettuali tipico-ideali della sociologia weberiana e la sua ricerca di «regole *generali* dell’accadere») ³⁶. Ed è anche evidente che oggi, ancor più che ai tempi di Weber, la poderosa e poliedrica reazione mondiale alla spinta espansionistica dell’Occidente ha fatto sì che l’umanità intera possa in qualche modo riflessivamente dirsi “figlia”, “figliastra” o “erede” del moderno mondo culturale europeo riconoscendo di fatto (anche nel caso frequente di un giudizio di valore radicalmente negativo) un significato e un’importanza al capitalismo, alla burocrazia o alla scienza originariamente sorti sul terreno di questo mondo. Tuttavia, codesta “globalizzazione” della storia dell’Occidente, la quale investe anzitutto il generale interesse che la costituisce come oggetto storico an-

³⁵ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, 2 tomi, tr. it. di A. Moni rivista da C. Cesa, Laterza, Bari 1981, tomo II, p. 595.

³⁶ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919-1920, MWG, I/23*, a cura di K. Borchardt, E. Hanke e W. Schluchter, Mohr, Tübingen 2013, p. 169 (tr. it. *Economia e società*, 5 voll., a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1995, vol. I, p. 17).

cora prima di complicare enormemente il processo di comprensione esplicativa degli eventi, implica sempre e in linea di principio la rinunzia che Weber richiede con forza a sé stesso e ai propri interlocutori. Parlo della rinunzia a costringere il processo individuale e individuato della vera «storia universale delle cultura»³⁷, che è accidentalmente determinato da «tutta una molteplicità di causali convergenti»³⁸, nel letto di Procuste di una filosofia della storia tradizionale o variamente ammodernata.

3.

Ciò detto, esiste però una diversa e ulteriore questione posta da Susen. Si tratta difatti di verificare se, nell'effettivo svolgimento delle sue indagini empirico-causali sulla genesi e sull'ascesa del peculiare razionalismo dell'Occidente moderno, Weber rimanga fedele all'assunto secondo cui né l'una né l'altra possano essere concepite come ontologicamente o assiologicamente necessarie ed essere perciò surrettiziamente presupposte fin dall'inizio, o se piuttosto egli non finisca per tradire tale assunto in punti rilevanti «gettando [così] luce sulle sue idiosincrasie storiche»³⁹.

In favore della seconda alternativa Susen adduce, sulla scorta delle tesi interpretative di Seidman che vengono citate di continuo, due argomenti diversi, ma fra loro strettamente correlati.

a) In primo luogo, nel tentativo di spiegare geneticamente la peculiarità del moderno mondo culturale europeo, «la sociologia storica di Weber ha sofferto di un “*bias* internalista”» ritenendo di poterla leggere come «un fenomeno *endogeno* sviluppatosi a partire dalla storia propria del continente»⁴⁰. Ciò significa che dal punto di vista di Weber «i sociologi storici, per comprendere la specificità dell'“Occidente”, così come la sua influenza egemonica su altre parti del mondo, debbono concentrarsi sulle *pietre angolari della civiltà occidentale*, quali sono

³⁷ M. Weber, *Vorbemerkung*, cit., p. 114 (tr. it. cit., p. 11).

³⁸ Cfr. C.E. Gadda, *Quer pasticciaccio brutto di via Merulana*, in Id., *Romanzi e racconti II*, Garzanti, Milano 2007, pp. 11-276: 16.

³⁹ S. Susen, *Sociology in the Twenty-First Century*, cit., p. 109.

⁴⁰ *Ibid.*

ad esempio gli apporti *fondativi* della Grecia antica e dell’Impero romano, del Cristianesimo, del Medio Evo, del Rinascimento, della Riforma e dell’Illuminismo»⁴¹. «Questa visione (presumibilmente eurocentrica) – continua Susen – implicava che la sociologia storica di Weber difficilmente riconoscesse il ruolo di perno [*pivotal*] dell’imperialismo, in particolare in termini di “interconnessione tra metropoli e colonie”, tra “centro” e “periferia”, tra colonizzatori e colonizzati. Sembra, quindi, che Weber non abbia tenuto conto dei numerosi legami tra l’Europa e gli altri continenti, senza i quali la modernità, come la conosciamo – o, meglio, come l’abbiamo imparata a conoscere – sarebbe stata un’assoluta impossibilità»⁴².

b) Proprio un approccio “internalista” alla storia dell’Occidente moderno del tipo di quello descritto sarebbe peraltro alla radice – è il secondo degli argomenti addotti da Susen – del modo in cui la sociologia weberiana tratta del concetto di impero e di imperialismo a valle dell’esame della struttura economica e sociale dei grandi imperi del Mondo Antico condotta negli *Agrarverhältnisse im Altertum* (la cui prima versione è edita nel 1897 e la terza, enormemente ampliata, nel 1909). Difatti, già nella fase di stesura prebellica di *Wirtschaft und Gesellschaft* e poi anche in quella post-bellica⁴³, Weber – Susen scrive – «tende ad associare l’impero col “dominio patrimoniale” che rappresenta “una forma di legittimazione tradizionale dell’autorità politica”. Sotto questo riguardo è degna di nota la distinzione tra *patrimonialismo* e *feudalesimo* [che è un diverso tipo ideale di legittimazione tradizionale dell’autorità politica]. Il primo è *personalistico* e implica una netta separazione tra chi governa e i sudditi. Il secondo è *legalistico* e garantisce la distribuzione di diritti, doveri e autorità. Il patrimonialismo – soprattutto nella misura in cui, sotto il suo ombrello, l’esercizio del potere rimane in gran

⁴¹ Ivi., pp. 109-110.

⁴² Ivi, p. 110.

⁴³ Si veda M. Weber, *Patrimonialismus*, in *MWG*, I/22: *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß*, Teilband 4: *Herrschaft*, a cura di E. Hanke in collaborazione con T. Kroll, Mohr, Tübingen 2005, pp. 247-370 (tr. it. *Patrimonialismo*, in Id., *Economia e società. Dominio*, a cura di M. Palma, Donzelli, Roma 2018, pp. 123-232). Si veda anche M. Weber, *Feudalismus*, in *MWG*, I/22, cit., Teilband 4, cit., pp. 380-453 (tr. it. *Feudalesimo*, in Id., *Economia e società. Dominio*, cit., pp. 241-307). Cfr. inoltre M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919-1920*, cit., in part. pp. 468-490 e pp. 513-532 (tr. it. cit., in part. pp. 221-237 e pp. 252-263).

parte sfrenato e incontrastato – si adatta alla logica dell'impero. Al contrario, il feudalesimo – soprattutto nella misura in cui, sotto il suo ombrello, l'esercizio del potere è almeno parzialmente limitato e può essere messo in discussione – mina la logica dell'impero. Il primo si basa sulla *centralizzazione* e la *monopolizzazione* del potere. Il secondo si basa sul *decentramento* e sulla *distribuzione* del potere»⁴⁴. Fondandosi su una «opposizione tipologica» di questo genere, Weber avrebbe tracciato una netta «distinzione tra il nesso *patrimoniale-imperiale* dell'«*Oriente*» e il nesso *feudale-moderno* dell'«*Occidente*», suggerendo «che, dopo la caduta dell'Impero Romano, il patrimonialismo fu gradualmente sostituito dal feudalesimo, la qual cosa significò che, in tutto l'«*Occidente*», le forme di dominio *tradizionali* e *carismatiche*, sebbene non scomparvero mai completamente, furono sostituite da – o, a molti livelli, combinate con – forme di dominio *legali-razionali*»⁴⁵. A questa tesi secondo cui la «logica dell'impero» sarebbe per Weber qualcosa di tendenzialmente estraneo a ciò che specificamente genera il carattere peculiare del mondo occidentale moderno, Susen sembra in fin dei conti subordinare, anche se in maniera non del tutto chiara, l'interpretazione di *Machtprestige und Nationalgefühl*. È questo il titolo che i curatori dell'edizione critica hanno dato ad alcune pagine weberiane che egli pure richiama, presumibilmente composte nel 1910 e dunque facenti parti della più antica fase di stesura di *Wirtschaft und Gesellschaft*⁴⁶, nelle quali – come Susen stesso dice – «Weber presenta un profilo di una sociologia dell'imperialismo attribuendo un'importanza centrale al concetto di «impero», ricusando «il presupposto economicista e probabilmente deterministico sotteso agli approcci marxisti ortodossi», e gettando luce sul «ruolo di fattori non economici – come il prestigio, il ceto, la reputazione e il nazionalismo – nel determinare e plasmare l'imperialismo»⁴⁷.

Le questioni sollevate da Susen e dalle correnti interpretative della «sociologia

⁴⁴ S. Susen, *Sociology in the Twenty-First Century*, cit., p. 108.

⁴⁵ Ivi, pp. 108-109.

⁴⁶ M. Weber, *Machtprestige und Nationalgefühl*, in *MWG*, I/22, cit., Teilband 1: *Gemeinschaften*, a cura di W. J. Mommsen in collaborazione con M. Meyer, Mohr, Tübingen 2001, pp. 222-247 (tr. it. *Prestigio della potenza e sentimento nazionale*, in Id. *Economia e società. Comunità*, a cura di M. Palma, Donzelli, Roma 2005, pp. 213-247).

⁴⁷ S. Susen, *Sociology in the Twenty-First Century*, cit., p. 109.

storica” weberiana alle quali egli si richiama sono indubbiamente importanti e richiederebbero una lunga e approfondita disamina.

Per ciò che concerne il rilievo mosso a Weber di leggere la genesi della fatidica peculiarità dell’Europa moderna come un “fenomeno endogeno” sviluppatosi a partire dalla storia artificiosamente isolata dell’Europa stessa, bisognerebbe quanto meno chiedersi fino a che punto esso sia compatibile con la circostanza che, secondo la sociologia weberiana *iuxta sua propria principia*, nemmeno le “pietre angolari” di tale storia sono passibili di essere davvero comprese nella loro genesi e nella loro capacità di incidenza come un “prodotto autoctono”. Sarebbe ad esempio particolarmente istruttivo prendere in esame, da questo punto di vista, il caso di un *cornerstone* che Susen non menziona, la religiosità ebraica, partendo magari dalla constatazione che Weber si dichiarò sempre diffidente nei confronti della comprensione “evoluzionistico-immanente” della genesi e dello sviluppo di tale religiosità messa autorevolmente in campo da Julius Wellhausen e si reputò sempre assai più vicino alle ipotesi esplicative “epigenetiche” e “storico-universali” avanzate da Eduard Meyer.

V’è poi la più specifica obiezione secondo cui le indagini weberiane sulle forme di legittimazione tradizionale dell’autorità politica avrebbe costruito una contrapposizione troppo marcata tra il patrimonialismo dell’“Oriente” e il feudalesimo dell’“Occidente” al solo fine di suffragare l’idea secondo cui la “logica dell’impero” (del tutto congruente col patrimonialismo orientale) sarebbe invece già messa in discussione da ciò che genera, assieme ad altri fattori, il carattere peculiare dell’Occidente moderno. Per saggiarne l’effettiva tenuta, bisognerebbe considerare che – dopo aver messo a fuoco le condizioni economiche che consentono la genesi di formazioni politiche patrimoniali piuttosto che feudali (nel senso precipuo del “libero” feudalesimo vassallatico dell’Occidente) – Weber indaga, in analisi sottili che andrebbero seppure brevemente richiamate, «gli elementi delle due forme strutturali di dominio che promuovono, stabilizzano oppure impediscono lo sviluppo del capitalismo moderno»⁴⁸, e non giunge affatto, per questa via, a soluzioni facili e nettamente dicotomiche del problema che si pone.

⁴⁸ E. Hanke – T. Kroll, *Editorisches Bericht* a M. Weber, *Feudalismus*, cit., pp. 371-379: 371 (tr. it. E. Hanke – T. Kroll, *Nota Editoriale* a M. Weber, *Feudalesimo*, cit., pp. 233-240: 233).

4.

Tuttavia, qui di seguito mi soffermerò soltanto su *Machtprestige und Nationalgefühl* perché mi sembra che questo testo consenta di verificare, in modo immediato, come Weber fosse non solo consapevole del ruolo che la “logica dell’impero” ha giocato, da molti punti di vista, nel processo di formazione dell’Europa moderna, ma fosse anche conscio della rinnovata rilevanza dell’imperialismo colonialista nei decenni nei quali egli si è trovato a vivere e che avrebbero condotto, di lì a pochissimo, le grandi potenze nazionali europee allo scontro diretto per il dominio mondiale. A proposito di *Machtprestige und Nationalgefühl* Wolfgang J. Mommsen – che (con la collaborazione di Michael Meyer) ne ha curato magistralmente l’edizione critica – scrive a ragion veduta: «Questa penetrante analisi della politica di espansione e delle sue forze motrici nazionalistiche [...], anche nella forma frammentaria in cui ci è giunta, può essere considerata come un’analisi ancor oggi intatta dell’imperialismo e del nazionalismo imperialistico»⁴⁹.

Weber s’interroga sulle ragioni per le quali le formazioni politiche – che sono tutte «*Gewaltgebilde*», ossia formazioni fondate sull’uso o sulla predisposizione all’uso della coercizione fisica nel proprio territorio – non sono egualmente «espansive», ossia non «predispongono» allo stesso modo «la forza al fine di acquisire potere politico su altri territori e comunità, nella forma dell’incorporazione o della dipendenza»⁵⁰. Con dovizia di esemplificazioni tratte dalla storia antica ma anche e prevalentemente dalla storia europea moderna, Weber individua una ragione importante di questa differenza nella diversa incidenza di un fattore «irrazionale»⁵¹, che egli denomina *Machtprestige*. Esso non è identificabile con il mero orgoglio nazionale, pure quando quest’ultimo si declina come orgoglio per il possesso di un proprio organismo politico e/o per le sue qualità vere o presunte, giacché un simile sentimento è vivo anche presso «formazioni politiche [...] indirizzate in un senso più “autonomistico”»⁵² come la Svizzera o la Norve-

⁴⁹ W. J. Mommsen, *Einleitung* a *MWG I/22*, cit., Teilband 1, cit., pp. 1-65: 55 (tr. it. W. J. Mommsen, *Introduzione* a M. Weber, *Economia e società. Comunità*, cit., pp. XXIX-CXXVII: CXIII).

⁵⁰ M. Weber, *Machtprestige und Nationalgefühl*, cit., p. 222 (tr. it. cit., p. 213).

⁵¹ Ivi, p. 224 (tr. it. cit., p. 216).

⁵² Ivi, p. 222 (tr. it. cit., p. 214).

gia. Il *Machtprestige* di cui parla Weber – in grado, come «l’esperienza insegna», di lasciare «un’impronta difficilmente valutabile [...], ma molto tangibile sullo scoppio di guerre»⁵³ – è «il puro prestigio della potenza come “onore della potenza”»⁵⁴, ossia «in pratica l’onore della potenza su altre formazioni, l’*espansione della potenza*, anche se non sempre nella forma dell’incorporazione e dell’assoggettamento»⁵⁵. «Le portatrici naturali di queste pretese di prestigio sono le comunità politiche quantitativamente più grandi»⁵⁶ – non a caso «si usa chiamarle oggi “grandi potenze”»⁵⁷ – e, più specificamente, le *élites* delle comunità suddette («gli strati signorili feudali come pure le moderne burocrazie militari e civili»), per le quali l’espansione della «potenza della propria formazione politica» equivale all’espansione della «propria potenza»⁵⁸, e ciò anche a prescindere dai loro «interessi economici diretti» al perseguimento di una politica espansiva⁵⁹.

Weber nota che questa «inevitabile “dinamica della potenza”» fa anche sì che «ogni divampare delle pretese di prestigio in qualche luogo» provoca tendenzialmente la «concorrenza di tutti i possibili portatori di prestigio»⁶⁰, vale a dire la concorrenza delle «“grandi potenze”» che «sono solite attribuirsi e arrogarsi l’interessamento ai processi politici ed economici di una vasta area, comprensiva oggi per lo più dell’intera superficie del pianeta»⁶¹, andando ben al di là delle proprie concrete aspirazioni di espansione territoriale o delle proprie concrete esigenze di compensazione per l’espansione territoriale altrui. A titolo esemplificativo, Weber richiama non solo il ruolo esercitato dall’Impero persiano nella cosiddetta “pace del re” che nel 387/386 a.C. mise fine alla guerra di Corinto tra le *poleis* greche,

⁵³ Ivi, p. 223 (tr. it. cit., p. 214).

⁵⁴ Ivi, p. 224 (tr. it. cit., p. 215). «Un regno dell’“onore”, paragonabile all’ordinamento “cettuale”, si estende anche alle relazioni reciproche delle formazioni politiche» (ivi, p. 223; tr. it. cit., p. 214).

⁵⁵ Ivi, p. 224 (tr. it. cit., p. 215).

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Ivi, p. 225 (tr. it. cit., p. 216).

⁵⁸ Ivi, p. 223 (tr. it. cit., p. 214).

⁵⁹ Ivi, p. 223 (tr. it. cit., p. 215). «Per i funzionari e gli ufficiali aumento delle cariche e benefici, miglioramento delle possibilità di avanzamento (per l’ufficiale pure nel caso di una guerra perduta), per i vassalli l’acquisizione di nuovi oggetti assegnabili in feudo per provvedere alla propria discendenza» (ivi, p. 223; tr. it. cit., p. 214).

⁶⁰ Ivi, p. 224 (tr. it. cit., p. 215).

⁶¹ Ivi, p. 225 (tr. it. cit., p. 216).

non solo il ruolo analogo che cercò di ritagliarsi la Roma dell'età repubblicana, ma anzitutto gli eventi allora recentissimi della “prima crisi marocchina” (marzo 1905 – febbraio 1909) che vide la protesta tedesca contro l'espansione della potenza politica francese in Marocco. Naturalmente, «le formazioni del tipo della grande potenza, per le ragioni generali della “dinamica della potenza”, sono come tali molto spesso allo stesso tempo espansive, sono cioè gruppi finalizzati all'estensione violenta, o ottenuta mediante la minaccia della forza, della dimensione del territorio della propria comunità», e tuttavia – Weber aggiunge – «non lo sono sempre e necessariamente»⁶². A tale riguardo ogni grande potenza muta di frequente il proprio modo di comportarsi, e su tali mutamenti «giocano in maniera molto pesante anche fattori economici»⁶³, come Weber mostra con una esemplificazione ancora una volta interessante perché fondata sulla costruzione di un parallelismo tra i mutamenti della politica estera dell'Inghilterra moderna e i mutamenti della politica estera della Roma antica. Come nell'età del cosiddetto “imperialismo del libero mercato” successiva al 1815 l'Inghilterra ricusò ulteriori ampliamenti territoriali dell'Impero e per un certo tempo accolse addirittura con favore il distacco dei *dominions* dalla corona posto che venisse garantito l'accesso illimitato ai mercati d'oltremare, analogamente, dopo la fine della seconda e della terza guerra punica, c'erano parti consistenti del Senato romano che volevano limitare all'Italia e alle isole vicine all'Italia l'assoggettamento politico diretto⁶⁴. Ma «la politica inglese, come quella romana [da questo punto di vista senza differenza alcuna], furono in breve tempo nuovamente costrette ad uscire dalla loro auto-limitazione e obbligate all'espansione politica dagli interessi di espansione capitalistica»⁶⁵.

La disamina che segue circa i fattori economici che tipicamente favoriscono l'espansione politica delle grandi potenze è veramente ampia. Certo, nell'«epoca capitalistica moderna» ha svolto un ruolo peculiare di indubbio rilievo «l'inte-

⁶² *Ibid.*

⁶³ Ivi, p. 225 (tr. it. cit., p. 217).

⁶⁴ «In tali casi – Weber scrive –, e nella maggior parte delle situazioni simili, i timori più o meno palesi degli strati dominanti dei notabili [...] sono solitamente in gioco contro le tendenze molto facilmente legate a un “imperialismo” di conquista perpetua, a favore della creazione di un *imperator*, cioè di un principe guerriero carismatico, a spese della posizione di potere propria dei notabili» (ivi, p. 226; tr. it. cit., p. 217).

⁶⁵ *Ibid.*

resse [...] allo “smercio” verso i territori stranieri rispetto all’interesse al possesso di territori *dai* quali importare beni (materie prime) in territorio nazionale»⁶⁶. Ma ciò non toglie che, perfino nel corso di quest’epoca, si siano fatte valere con forza e abbiano alla fine prevalso altre ragioni economiche, che sono poi – *mutatis mutandis* – quelle che hanno sostenuto in ogni tempo e sotto ogni latitudine la spinta imperialistica delle grandi potenze. Weber fa difatti riferimento all’apertura di nuove fonti di entrata nella forma di rendite fondiarie derivate dalla produzione agraria o di tributi alle metropoli in guisa d’interessi sui debiti o d’imposte», evidenzia «gli interessi delle banche all’emissione di crediti statali al fine di operazioni di finanza imperialistica nelle terre extraeuropee, cui mette le ali la prospettiva di poter vendere successivamente i corrispondenti titoli a un vasto pubblico di “titolari di rendite statali” con una provvigione per lo più considerevole», sottolinea «la premura di determinate cerchie economiche di aprirsi possibilità monopolistiche di guadagno in territori coloniali o semicoloniali anche per mezzo della costruzione di ferrovie», e menziona «non da ultimo l’interesse dei produttori di armamenti a una politica espansiva che normalmente va di pari passo con la crescente domanda di materiali bellici»⁶⁷.

Volgendo lucidamente lo sguardo al proprio tempo, Weber reputa che interessi economici capitalistici di questo genere, del tutto congruenti con forme schiettamente imperialistiche di espansione delle “grandi potenze”, non siano stati soltanto dominanti fin dal passato più remoto⁶⁸, e non si siano solo imposti con forza anche nel recente passato dell’Europa moderna⁶⁹, ma sembrino al contempo avere dalla loro il presente e il futuro. A tale proposito l’unica que-

⁶⁶ Ivi, p. 228 (tr. it. cit., p. 220).

⁶⁷ W. J. Mommsen, *Einleitung*, cit., p. 54 (tr. it. cit., p. CXI).

⁶⁸ Cfr. M. Weber, *Machtprestige und Nationalgefühl*, cit., p. 236 (tr. it. cit., pp. 227-228): «Il capitalismo imperialistico, soprattutto il capitalismo coloniale predatorio basato direttamente sulla violenza e sul lavoro coatto, ha offerto in generale in tutte le epoche le maggiori possibilità di profitto, molto più grandi, normalmente, delle imprese di esportazione indirizzate allo scambio pacifico con i membri di altre comunità politiche. Perciò è esistito in tutti i tempi»

⁶⁹ Cfr. ivi, p. 234 (tr. it. cit., p. 225): «L’acquisizione di “colonie” d’oltremare da parte di una comunità politica dà agli interessati di tipo capitalistico importanti possibilità di guadagno per mezzo dell’asservimento violento, o anche della *glebae adscriptio* degli abitanti per lo sfruttamento come forze lavoro nelle piantagioni (organizzata, sembra, per la prima volta su vasta scala dai cartaginesi, e poi da ultimo, in grande stile, dagli spagnoli in Sudamerica, dagli inglesi negli Stati americani del Sud e dagli olandesi in Indonesia)».

stione dirimente è in definitiva quella del «rapporto della loro redditività con gli interessi capitalistici orientati in senso pacifico»⁷⁰, laddove a Weber appare evidente che «possibilità di guadagno all'«estero» nel senso politico del termine – soprattutto in territori che sono economicamente e politicamente da poco accessibili, ossia vengono portati alle forme organizzative specificamente moderne dalle «imprese» pubbliche e private – sorgono oggi di nuovo sempre più nell'ambito delle «commesse statali» concernenti armi, costruzioni di ferrovie o di altro, gestite dalla comunità politica o dotate di monopoli, organizzazioni e concessioni monopolistiche di tributi, commercio e manifatture, prestiti statali», e che, «parallelamente a ciò, troviamo la tendenza dell'espansione economica e della competizione delle singole comunità politiche, i cui membri dispongono di capitale da investire, ad aggiudicarsi tali monopoli e la partecipazione alle «commesse statali», mentre passa in secondo piano l'importanza della semplice «porta aperta» per l'importazione privata di beni»⁷¹. Ma, «poiché la garanzia più sicura di queste possibilità di guadagno collegate all'economia collettiva del territorio straniero a favore dei consociati della propria comunità politica è l'occupazione politica o la sottomissione del potere politico straniero nella forma del «protettorato» o simili, così anche questa direzione «imperialistica» dell'espansione prende sempre più piede ai danni di quella «pacifistica» che ambisce alla sola «libertà di commercio», dal momento che lo «scambio di beni pacifico, non monopolizzato, perlomeno dal potere politico», non costituisce più «l'*optimum* delle possibilità di profitto capitalistico»⁷². Per tali ragioni Weber è convinto che «l'universale ripresa del capitalismo «imperialistico», che da sempre è stato la forma normale dell'effetto degli interessi capitalistici sulla politica, e con essa della spinta all'espansione politica», sia tutt'altro che «*un prodotto accidentale*» del processo di affermazione globale dell'«Occidente»: «per quanto si può vedere – egli difatti scrive – i pronostici paiono andare a suo favore»⁷³.

D'altra parte, Weber è ben lungi dal ritenere che l'espansione politica delle grandi potenze sia fondata esclusivamente e in linea generale su interessi economici. Se si considera in particolare «il commercio di beni», occorre constatare che

⁷⁰ Ivi, p. 236 (tr. it. cit., p. 227).

⁷¹ Ivi, p. 236 (tr. it. cit., p. 228).

⁷² Ivi, pp. 236-237 (tr. it. cit., pp. 228-229).

⁷³ Ivi, p. 237 (tr. it. cit., p. 229). Il corsivo è mio.

nel corso storico esso «non ha segnato di regola la via dell’espansione politica. La relazione causale è spesso inversa»⁷⁴. La costruzione stessa di vie di comunicazione e di mezzi di trasporto (almeno terrestri) da parte di imperi molto estesi ha avuto luogo, in prima battuta, in vista di scopi politici, militari e amministrativi, e indipendentemente dal ruolo assunto, già contemporaneamente o solo in seguito, per il commercio o per altri scopi d’ordine economico. A questo proposito Weber cita significativamente un esempio moderno ricordando che, ancora nel primo decennio del Novecento, le azioni della «ferrovia meridionale austriaca» erano denominate in borsa «*Lombarden*», un nome «caric[o] di memoria politica» in grado di rendere subito evidente la sua originaria funzione di «”ferrovi[a] militar[e]”»⁷⁵. Dal punto di vista di Weber ciò a cui invece possono essere normalmente ricondotte le politiche imperialistiche e le loro differenti modalità sono gli interessi materiali e ideali degli strati dominanti fra loro differenti delle comunità politiche che le pongono in essere, giacché la loro «posizione sociale viene di regola rinforzata da una politica imperialistica di successo»⁷⁶.

Questo non significa che gli interessi materiali e ideali delle masse che partecipano a una comunità politica siano “naturalmente” orientati in senso pacifistico a differenza degli interessi delle *élites*. Basti pensare, Weber dice, ai vantaggi diffusi, concreti e tangibili che il *demos* attico (e non solo quello) ricavava dalla guerra. Ed anche «nell’odierno ordinamento economico», dove assai meno tangibili sono i proventi di una politica imperialistica per le masse giacché tali proventi prendono concretamente la «forma del versamento di interessi sui debiti esteri o di utili di capitale per gli strati possidenti del “popolo creditore”», la loro sparizione «vorrebbe dire [...] una diminuzione molto tangibile della capacità d’acquisto per paesi come l’Inghilterra, la Francia, la Germania», la quale «influenzerebbe il mercato del lavoro a danno dei lavoratori coinvolti»⁷⁷. Ciò non toglie che, nel contesto attuale, l’orientamento pacifistico delle masse può certamente far perno su una costellazione di interessi sociali e politici, giacché «ogni efficace politica coercitiva imperialistica verso l’esterno normalmente rafforza, almeno in prima battuta, anche “all’interno” il prestigio e con ciò la posizione di potere e l’in-

⁷⁴ Ivi, p. 229 (tr. it. cit., p. 221).

⁷⁵ Ivi, p. 230 (tr. it. cit., p. 222).

⁷⁶ W. J. Mommsen, *Einleitung*, cit., p. 55 (tr. it. cit., p. CXII).

⁷⁷ M. Weber, *Machtprestige und Nationalgefühl*, cit., p. 238 (tr. it. cit., p. 230).

fluenza» della «classe avversaria» e dei «partiti» che la rappresentano, o anche su interessi specificamente economici, giacché «ogni investimento di capitali nella produzione di materiali bellici e macchine belliche crea sì opportunità di lavoro e di guadagno [...], ma sottrae i capitali alle altre modalità di impiego e complica la copertura del fabbisogno in altri settori»⁷⁸. E tuttavia l'esperienza insegna che «gli interessi pacifistici degli strati piccolo-borghesi e proletari malgrado tutto [...] spesso e volentieri falliscono»⁷⁹. Se si prescinde da motivazioni molto specifiche come «la speranza dell'acquisto di territori di emigrazione in paesi sovrappopolati», Weber ritiene che tale fallimento sia da imputare principalmente alla «maggiore accessibilità alle emozioni di ogni "massa" non organizzata», la quale, per un verso, può suscitare una «rappresentazione indeterminata di una qualche inaspettata possibilità aperta dalla guerra», e per un altro verso diminuire o addirittura azzerare l'oscillante timore per la «vita stessa», l'unica cosa «direttamente tangibile» che esse, «almeno nella loro rappresentazione soggettiva», hanno da perdere⁸⁰.

Weber chiarisce però che «il *pathos* di questa influenza emozionale», il quale riesce a mobilitare anche gli ampi strati sociali subalterni delle «grandi potenze» in vista della loro espansione imperialistica, «non è nel suo nucleo centrale di origine economica», ma si basa piuttosto su di una «sensazione di prestigio [*Prestige-Empfinden*]» trasversale alle stratificazioni sociali e orizzontalmente diffusa «che, nelle formazioni politiche che si sono conquistate una storia ricca di potenza, spesso si innesta profondamente nelle masse piccolo-borghesi», e che si sposa assai bene «con una specifica convinzione di una responsabilità davanti ai posteri, propria della grande potenza come tale, relativa alla modalità della distribuzione della potenza e del prestigio tra la propria comunità e quelle straniere»⁸¹.

Naturalmente, i gruppi che dirigono la comunità politica, e per i quali l'espansione della sua potenza coincide *realmente* con l'espansione della loro po-

⁷⁸ Ivi, pp. 238-239 (tr. it. cit., p. 231). Ciò anche a prescindere dal fatto che i capitali necessari per tali investimenti in macchine e materiali bellici sono spesso reperiti mediante «tributi coatti che [...] normalmente gli strati dominanti [...] sono capaci di scaricare sulle masse» (ivi, p. 239; tr. it. cit., pp. 231-232).

⁷⁹ Ivi, p. 239 (tr. it. cit., p. 232).

⁸⁰ Ivi, pp. 239-240 (tr. it. cit., pp. 232-233).

⁸¹ Ivi, p. 240 (tr. it. cit., p. 233).

tenza oltre a favorire di norma i loro interessi economici, «si caricano» per primi «di questo *pathos* ideale» e «divengono i portatori specifici e fidati di un'idea di “Stato” come idea di una potenza imperialistica che esige incondizionata dedizione»⁸². Ma, in direzione analoga, procede anche l'azione di propaganda condotta, nell'ambito delle formazioni politiche imperialistiche, da «strati di “intellettuali”»⁸³ i quali, però, lavorano non già con l'idea di “Stato”, ma piuttosto con il «concetto» di «“nazione”»⁸⁴. Su tale concetto – che «se mai definibile in modo univoco, in ogni caso non può essere definito in base a qualità empiriche di chi ne fa parte», che «appartiene alla sfera dei valori» in quanto «senza dubbio significa, nel senso di coloro che lo impiegano, che da certi gruppi di uomini sia da *attendersi* rispetto ad altri uno specifico senso di solidarietà», ma a proposito del quale «non c'è accordo né su come quei gruppi siano delimitabili, né su quale agire comunitario debba risultare da questa solidarietà»⁸⁵ – Weber sviluppa qui e altrove una serie di considerazioni di grande interesse che si connettono da vicino alle considerazioni da lui svolte sul concetto di «comunità etnica»⁸⁶ e che oggettivamente anticipano, come nota giustamente Mommsen, «quel che oggi è diventata l'opinione dominante nella letteratura specialistica, che cioè la “nazione” sia una “*imagined community*” che viene creata da piccole *élites* intellettuali e poi progressivamente attecchisce nella coscienza di larghi strati di un popolo»⁸⁷, fino ad acquisire – si potrebbe aggiungere – in rapporto all'agire comunitario

⁸² *Ibid.*

⁸³ Ivi, p. 245 (tr. it. cit., p. 237).

⁸⁴ Ivi, p. 241 (tr. it. cit., p. 234).

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ M. Weber, *Ethnische Gemeinschaften*, in *MWG*, I/22, cit., Teilband 1, cit., pp. 168-190 (tr. it. *Comunità etniche*, in Id., *Economia e società. Comunità*, cit., pp. 137-167). Per la connessione dei due concetti cfr. in part. ivi, pp. 185-190 (tr. it. cit., pp. 156-162). «Il concetto di comunità “etnica” – Weber scrive –, che si dilegua davanti a una costruzione concettuale esatta, non appena cerchiamo di coglierlo sociologicamente, corrisponde sotto questo rispetto, fino a un certo grado, a un concetto per noi estremamente gravato di sensazioni patetiche, quello di “nazione”» (ivi, p. 185; tr. it. cit., p. 156). Si veda anche E. Massimilla, “Sostanzialismo” e “costruttivismo” nel dibattito contemporaneo sulle culture: note in margine a partire dalla nozione weberiana di “comunità etnica”, in «Archivio di storia della cultura», XXVI (2013), pp. 141-159.

⁸⁷ W. J. Mommsen, *Einleitung*, cit., p. 48 (tr. it. cit., p. CII). Mommsen rimanda all'indagine di B. Anderson, *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, London 1983 (tr. it. *Comunità immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi*, a cura di M. D'Eramo, Laterza, Roma 1996).

degli uomini i tratti di ciò che è “virtuale”, vale dire di ciò che è “irreale”, ma al contempo straordinariamente incidente e gravido di effetti.

Alla fine di *Machtprestige und Nationalgefühl* Weber focalizza però la propria attenzione sul tema che in questa sede più ci riguarda: come viene declinata l’idea di nazione nell’ambito specifico delle grandi comunità politiche imperialistiche e del “prestigio della potenza” di cui esse sono le naturali portatrici? «Nelle sue prime e più energiche espressioni – Weber scrive in un passo che dovrebbe essere meditato parola per parola da chi ritiene che egli non seppe guardare lucidamente in volto il ruolo non solo materiale, ma anche ideale che l’imperialismo colonista svolse nel processo di costruzione dell’Europa moderna e della sua identità –, l’idea di nazione, in una forma anche velata, ha comportato la leggenda di una “missione provvidenziale”, che dovevano assumere su di sé coloro a cui si rivolgeva il *pathos* dei suoi rappresentanti, e anche l’idea che questa missione venisse resa possibile proprio e soltanto dalla tutela della peculiarità individuale del gruppo distinto come “nazione”. Quindi questa missione, nella misura in cui essa cerca di giustificarsi da sé con il valore del proprio contenuto, può essere rappresentata solo come una specifica missione di “civiltà” [*“Kultur”-Mission*]. La superiorità o l’insostituibilità dei “beni culturali” [*Kulturgüter*] che si possono conservare e sviluppare solo in virtù della tutela della peculiarità è infatti ciò a cui il significato della “nazione” viene solitamente ancorato»⁸⁸. Il «nudo prestigio della “potenza”»⁸⁹ di una grande comunità politica subisce dunque una significativa metamorfosi allorché si rifrange nel prisma dell’idea di nazione e della sua “*Kultur*”-Mission, laddove – anche e specialmente in questo caso – resta fermo che «all’interno di una “comunità culturale”, che sta qui a significare un gruppo di uomini cui in forza della loro peculiarità sono accessibili determinate prestazioni, valide in forma specifica come “beni culturali”, coloro che si arrogano il ruolo guida, ossia gli “intellettuali” [...], sono predestinati in misura specifica a propagare l’idea “nazionale”»⁹⁰, la quale viene incontro sia ai loro «interessi ideali», giacché più di tutti essi «si sentono specificamente “facenti parte” di una specifica “cultura”, diffusa nella cerchia dei partecipanti a una formazione politica»⁹¹, sia

⁸⁸ M. Weber, *Machtprestige und Nationalgefühl*, cit., p. 246 (tr. it. cit., p. 239).

⁸⁹ Ivi, p. 241 (tr. it. cit., p. 234).

⁹⁰ Ivi, pp. 246-247 (tr. it. cit., p. 240).

⁹¹ Ivi, pp. 240-241 (tr. it. cit., pp. 233-234).

ai loro interessi «indirettamente materiali»⁹², giacché la loro posizione sociale è legata a filo doppio con la cerchia di influenza della loro cultura nazionale.

Machtprestige und Nationalgefühl è, come detto, un testo incompiuto, che termina addirittura con dei puntini sospensivi. Poiché del testo non ci è pervenuto alcun manoscritto, l'edizione critica si fonda sulla versione pubblicata nella prima edizione di *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922), a cura di Marianne Weber e Melchior Palyi, i quali ci informano che gli appunti sul foglio manoscritto rivelavano la volontà dell'autore di proseguire la trattazione prendendo in esame lo sviluppo dello Stato nazionale nelle diverse epoche della storia. Ma essi riportano anche un'annotazione di Weber presente sul margine del foglio che ben si presta a chiudere queste riflessioni perché esibisce per un verso l'accentuato realismo con cui egli guarda al nesso tra l'espansione politico-militare delle grandi comunità politiche e il prevalere dei loro paradigmi culturali (della loro “missione di civiltà”), ma marca per un altro verso con forza, e con lo sguardo rivolto anzitutto “a casa propria”, i limiti di ciò che l'analitica constatazione empirica di questo nesso può significare dal punto di vista dell'urgenza di una presa di posizione valutativa. «Il prestigio della cultura e il prestigio della potenza – Weber difatti scrive – sono strettamente legati. Ogni guerra *vittoriosa* promuove il prestigio culturale (Germania, Giappone e così via)»⁹³. Ma aggiunge subito dopo: «Se essa [ogni guerra vittoriosa] torni *utile* allo “sviluppo culturale” è un'altra questione da risolvere non più in modo “avalutativo”. Sicuramente non in modo *univoco* (Germania dopo il 1870!)»⁹⁴.

⁹² Ivi, p. 240 (tr. it. cit., p. 233).

⁹³ Ivi, p. 242 (tr. it. cit., p. 240). Oltre che alla guerra franco-prussiana del 1870-1871, Weber fa riferimento alla guerra russo-giapponese del 1904-1905, conclusasi con l'inattesa vittoria del Giappone.

⁹⁴ *Ibid.*

Alfredo Galdi

*L'Europa fra crisi e continuità.
Guerra, società e politica di potenza
nell'opera di Friedrich Meinecke*

Furono molte le albe e i tramonti d'Europa che costellarono la lunga vita dello storico tedesco Friedrich Meinecke (1862-1954): la nascita del *Secondo Reich* nel cuore del continente; il crollo dello stesso *Reich* e degli Imperi centrali, e la fondazione della Repubblica di Weimar e dell'Unione Sovietica; il progetto hitleriano della *Festung Europa*, la «Fortezza Europa»; e infine la cortina di ferro che divide in due la Germania e l'Europa.

E pur non avendo mai dedicato un'opera all'idea d'Europa, Meinecke ha più volte indagato l'argomento, attraverso la lente della storia tedesca: è questa prospettiva sul problema dell'Europa che analizzeremo, soffermandoci su due saggi in particolare della produzione dello storico, *L'idea di ragion di Stato nella storia moderna* (1924) e la *Catastrofe della Germania* (1946). Due libri, diversi per natura e impostazione, entrambi scritti nel momento di passaggio da una crisi del sistema europeo alla speranza di un nuovo equilibrio, sospesi fra l'alba e il tramonto.

1. *La segreta comunità di interessi*

*L'idea di ragion di Stato nella storia moderna*¹ (1924) è un libro di storia europea: il saggio analizza quattro secoli di storia sia del pensiero politico europeo,

¹ F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Werke I, a cura di W. Hofer, De Gruyter, München 1963 (1957), tr. it. a cura di D. Scolari, *L'idea di ragion di stato nella storia moderna*, Sansoni, Firenze 1970 (1942). Il libro fonda la sua disamina storica dell'idea di ragion di Stato sulla polarità natura-storia, tra la forza elementare del *kratos* e quella spirituale dell'*ethos*, opposti che nello Stato si trovano a coincidere. L'analisi di questa impostazione, che pure emerge nei passi che abbiamo scelto di citare, esula dalle intenzioni del presente lavoro.

che della politica che ad esso, di volta in volta, si ispirò, i cui protagonisti sono sia teorici della politica, come Machiavelli e von Treitschke, che i governanti, come Richelieu e Federico II di Prussia.

E se, come scrive Meinecke, l'esigenza teorica del saggio nasce dalle pagine dell'opera precedente, *Cosmopolitismo e Stato nazionale*², è tuttavia difficile non cogliere l'elemento di forte contemporaneità che lo lega ai problemi che l'Europa viveva in quel momento: in quanto storia delle relazioni internazionali europee da «Machiavelli al nazionalismo»³, il libro di Meinecke è anche una riflessione sulla fine di un'epoca, sull'esperienza della Grande Guerra come tramonto del vecchio sistema politico europeo, e sul nuovo sistema che la Pace di Versailles aveva inaugurato.

Apparentemente, quella di ragion di Stato è «un'idea che come tale è assai lontana dalle vicissitudini della storia», ma che al tempo stesso «agisce in essa [nella storia] quale primo fattore»⁴, assumendo un carattere tanto generale quanto particolare. Nella ragion di Stato confluiscono elementi universali, quali «l'egoismo politico, l'istinto del potere e della conservazione, l'interesse di Stato»⁵, ma anche individuali, cioè gli oggetti concreti dell'interesse nazionale, «i quali», spiega Meinecke, «sorgono in virtù della speciale struttura e posizione dello Stato di fronte agli altri stati»⁶.

È il mutare continuo, anche per passaggi improvvisi, della posizione reciproca fra gli Stati, e della loro struttura interna, a far variare di conseguenza gli interessi nazionali, come «goccioline di mercurio» che «si disperdono o si rapprendono a seconda della posizione»⁷.

L'esempio più chiaro di questo fenomeno è il mutare incessante dei rapporti, di alleanza e ostilità, fra gli Stati. Relazioni dal carattere stabile, scrive Meinecke,

Si rimanda, perciò, allo studio classico, W. Hofer, *Geschichtsschreibung und Weltanschauung. Betrachtungen zum Werk Friedrich Meineckes*, R. Oldenbourg Verlag, München 1950. Si veda anche F. Tessitore, *Croce e Meinecke*, in Id., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. III, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1997, pp. 405-420.

² F. Meinecke, *L'idea di ragion di Stato nella storia moderna*, cit., p. 21.

³ Ivi, p. 420.

⁴ Ivi, p. 16.

⁵ Ivi, p. 17.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

solo se mosse da interessi nazionali «fondamentali» e «più costanti», quando in gioco ci sono le condizioni d'esistenza di uno Stato⁸. In tutti gli altri casi vige il principio del mutamento e la ragion di Stato può arrivare persino a suggerire l'amicizia con il nemico e l'inimicizia con l'amico, se necessario a evitare un indebolimento eccessivo dell'avversario, troppo vantaggioso per gli alleati con cui lo si è affrontato⁹.

Dunque, «anche nei momenti di più alta tensione», i politici avveduti lasciano aperto lo spazio per la diplomazia e la trattativa e «si mantengono spesso delle segrete comunità di interessi che regolano anch'esse, come molle nascoste, il complesso gioco delle forze».¹⁰

Nelle «segrete comunità di interessi» vediamo emergere un'idea d'Europa, come la particolare *comunità* fra potenze, alleate e rivali, che condividono un'origine culturale, religiosa, spirituale. Meinecke scrive di «una comunione di vita», che i «popoli occidentali» condividono, e che conserva la «potenza spirituale» della loro civiltà e della loro religione, «uscite entrambe dallo stesso ceppo»¹¹.

Una «comunione di vita» attraversata dalla tensione delle rivendicazioni della dimensione individuale, che ha avuto, storicamente, sempre la meglio. Nella famiglia degli Stati europei, ricorda Meinecke, «l'egoismo del singolo è sempre più forte dell'idea della comunità», e lo dimostra proprio il continuo farsi e disfarsi delle reti diplomatiche. Ciononostante, la «comunione di vita del mondo occidentale» si rafforza attorno a degli «interessi fondamentali», condivisi da tutti gli Stati europei, e che gli Stati conservano, annoverando questi «interessi comunitari» fra i propri¹².

Solo in seno a questa comunità di vita gli Stati europei possono costruire un

⁸ Cfr. *ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Ivi, pp. 17-18. Meinecke non distingue sempre *Occidente* ed *Europa*, se non in quelle pagine dove si sofferma sulla posizione delle nazioni anglosassoni nello scenario contemporaneo. Considerato l'impianto dell'*Idea di ragion di Stato*, è lecito supporre che, quando riflette sull'equilibrio politico delle potenze occidentali, Meinecke stia guardando al contesto europeo. Del resto, europeo è il problema che anima in parte queste analisi, cioè che rapporto, che equilibrio, si deve costruire tra la Germania, sconfitta materiale e ideologica della guerra, e le potenze democratiche di Francia e Regno Unito.

¹² *Ibid.*

equilibrio della potenza: è l'orizzonte nel quale può avvenire la ricomposizione degli scontri fra i diversi interessi particolari, nella salvaguardia dell'interesse generale. Un «equilibrio» della potenza entro il mondo politico dell'Occidente» che è desiderato e perseguito da tutti gli Stati, e che non contraddice la volontà di potenza, sempre egoisticamente interpretabile come legittimazione vuoi di nuove conquiste, vuoi di uno *status quo* vantaggioso. Sicché l'equilibrio delle potenze europee è costitutivamente un equilibrio precario, ma pur sempre un equilibrio¹³.

Con la Grande Guerra questo precario equilibrio va definitivamente in frantumi, dando inizio a una nuova fase della vita europea. Una fase di squilibrio a cui non potrà più seguire, questo il timore di Meinecke, un equilibrio basato sui vecchi presupposti che avevano fino ad allora retto la *segreta comunità di interessi*.

Non è la prima volta che l'equilibrio europeo viene compromesso: lo storico ricorda l'epoca di confusione fra guerra e pace che già aveva connotato il XVI secolo. D'altra parte, l'esperienza della guerra rende necessario un «confronto fra l'ieri e l'oggi»¹⁴, uno sguardo retrospettivo che aiuti a comprendere cos'è cambiato nel presente europeo.

«Ieri» era l'epoca dello stato agrario, del feudalesimo e delle relative pretese aristocratiche, non sempre allineate all'interesse dello Stato¹⁵; l'epoca degli eserciti mercenari, «messi insieme faticosamente e mantenuti solo per la durata della guerra»¹⁶, incapaci di garantire vittorie rapide e decisive. La guerra, allora, «si protraeva, per così dire, nella pace»¹⁷, e le popolazioni europee vivevano in questa situazione precaria. La politica internazionale si muoveva nella stessa confusione:

Si assisteva così nel XVI e XVII secolo a questo curioso fenomeno: spesso, invece di una pace definitiva, veniva concluso un armistizio di più anni e durante la pace si continuava nascostamente a cospirare con elementi di opposizione nel paese vicino; ne seguivano inimicizie senza dichiarazione di guerra, che potevano essere sopportate a lungo senza rottura dei rapporti diplomatici; rappresentanze diplomatiche lavoravano

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Ivi, p. 420.

¹⁵ Ivi, p. 421.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

di nascosto in tempo di pace contro lo Stato nel quale venivano inviate, mentre talvolta, a guerra dichiarata, rimanevano nel paese, servendo così nella guerra la pace e nella pace la guerra. Poiché non si aveva forza sufficiente a conseguire il proprio fine da soli e mediante la grande decisione della guerra, si ricorreva a tutti i piccoli mezzi possibili. Così la guerra covava copertamente nella pace, mentre la guerra aperta, poiché poteva protrarsi lunghi anni senza risultato, ammetteva accanto a sé alcuni rapporti pacifici¹⁸.

La relativa indifferenza fra tentativi diplomatici e azioni di guerra da un lato e gli «scarsi mezzi di potenza» dall'altro rendevano per gli Stati europei tanto più efficace ricorrere alle strategie illustrate da Machiavelli, come il mancato rispetto dei patti e delle «obbligazioni internazionali», o ancora la violazione della neutralità dei territori non immediatamente coinvolti¹⁹. Tuttavia, è ancora l'Europa della «solidarietà occidentale cristiana»²⁰, ancora sentita «in fondo alla coscienza degli uomini di Stato»²¹.

L'equilibrio resse anche all'istituzione degli eserciti permanenti, e alle innovazioni politico-sociali dell'epoca dell'«assolutismo maturo», in cui la guerra, condotta preferendo «manovre incruente», si distinse più nettamente dalla pace²², e la politica di potenza definì per sé stessa dei «limiti artificiali e convenzionali», ancora una volta resi possibili dalla limitatezza dei mezzi militari e politici, che obbligavano i governanti a farne un uso che Meinecke definisce parsimonioso²³.

Fu la Rivoluzione francese a scompaginare l'equilibrio, introducendo un elemento decisivo, destinato a mutare per sempre lo spazio europeo: la partecipazione attiva dei popoli alla politica di potenza, che smise di essere prerogativa esclusiva dei gabinetti di nomina regia per farsi materia di dibattito parlamentare. Gli eserciti permanenti divennero eserciti nazionali, accrescendo gli stessi mezzi di potenza²⁴.

Furono questi gli strumenti con cui Napoleone riportò l'Europa nella confusione di guerra e pace. «Machiavelli», commenta Meinecke guardando all'Eu-

¹⁸ Ivi, pp. 421-422.

¹⁹ Ivi, p. 422.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ Ivi, p. 424.

ropa dopo il 1789, «aveva celebrato una spaventosa risurrezione»²⁵. Il Congresso di Vienna provò a ricostruire una parvenza di equilibrio, e seppure inaugurò un'epoca di rinnovata distinzione di guerra e pace, di conflitti limitati a battaglie condotte prevalentemente in spazi extra-europei, essa non poté arrestare le «demoniache forze dell'abisso», che Bismarck²⁶ riportò nel cuore dell'Europa.

2. *Germania, Europa, Occidente*

Il Cancelliere di Ferro seppe sfruttare al meglio i nuovi strumenti della politica di potenza. Realizzò «la sintesi più grandiosa e feconda» fra l'arte di governo dei gabinetti, ormai al tramonto, e la crescente partecipazione popolare²⁷, temperando l'una con l'altra e viceversa. Lo dimostra la dottrina di cui si fece sostenitore, per la quale «la politica estera di un grande impero», se «posta a servizio di una maggioranza parlamentare», rischiava di essere «spinta su vie false», ma al tempo stesso, «il controllo parlamentare dei gabinetti» costituiva lo «sprone salutare per limitare la politica di potenza dello Stato»²⁸.

Andrebbe riconosciuta a Bismarck anche l'introduzione di un limite per la politica di potenza, e non soltanto nel governo nazionale, ma in tutto lo spazio europeo. Se, infatti, la fondazione del Secondo Reich fu raggiunta «con machiavellica mancanza di riguardi, con acutissimo calcolo e sfruttamento di tutti i mezzi di potenza», fu «questo stesso calcolo» a far riconoscere al Cancelliere «i confini della potenza» della neonata Germania²⁹.

Così, a partire dal 1871, la politica estera bismarckiana avrebbe sviluppato quello che Meinecke definisce il «nocciolo sano della politica di Metternich», e garantito all'Europa un ultimo periodo in cui «guerra e pace furono [...] di nuovo nettamente distinte»³⁰. La guerra restava un'attività controllata, «non si allargava fino alle proporzioni di una conflagrazione europea generale», e veniva

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Ivi, p. 425.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Ivi, p.426.

risolta rapidamente – «guerre di distruzione rapide, brevi e intensive» – grazie alle possibilità offerte dalla «nazionalizzazione degli Stati e la coscrizione militare generale»³¹. Fu un periodo di prosperità, in cui in Europa si rafforzarono i commerci e l'idea stessa del diritto internazionale³².

I «lunghi intervalli di pace profonda tra le esplosioni guerresche» erano stati, però, anche il presupposto per la «libera espansione di tutte le forze storiche dell'Ottocento», e tre di esse in special modo: militarismo, nazionalismo e capitalismo, responsabili tanto della già citata rapidità nella risoluzione dei conflitti bellici³³, quanto, tragicamente, della rovina della stessa Europa.

Il militarismo «si infiltrò [...] nella vita dei popoli» con la coscrizione obbligatoria, e non soltanto accrebbe la potenza degli Stati, ma modificò il senso stesso della guerra³⁴, che diventò una lotta per l'affermazione di una grande potenza a scapito delle altre, superando il sistema di equilibrio della politica continentale³⁵.

Al militarismo si affiancò il nazionalismo, trasformando la guerra in «guerra di popolo, guerra nazionale», in cui confluivano «gli istinti e le passioni di popoli interi»³⁶, e così «i punti d'attrito della politica europea si moltiplicavano in maniera allarmante»³⁷. Eppure, solo l'affermarsi della terza forza storica, il capitalismo moderno, determinò la crisi definitiva degli equilibri europei:

Militarismo e nazionalismo erano bene in grado di suscitare una guerra generale europea del tipo press'a poco delle guerre napoleoniche, solo condotta con mezzi più potenti. Ma l'antico carattere del sistema statale europeo sarebbe sopravvissuto [...] e l'Europa sarebbe rimasta il forte cuore del mondo. Ma ora il capitalismo moderno ebbe per conseguenza che l'Europa e le sue grandi potenze sviluppassero dapprima in sé un ingente grado, mai fino allora provato, di efficienza materiale, poi entrarono in guerra tra di loro turgide di forze e di umori, e che tutte le arrischiassero, fino al crollo totale dell'organismo collettivo europeo³⁸.

³¹ Ivi, p. 426.

³² *Ibid.*

³³ Ivi, p. 428.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Ivi, p. 424.

³⁶ Ivi, p. 429.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Ivi, p. 431.

Con «capitalismo» Meinecke intende la diffusione della grande industria, che avrebbe stimolato «lo spirito inventivo della politica di potenza» fornendo agli Stati «i nuovi potenti mezzi tecnici della guerra»³⁹. Gli sviluppi economici del capitalismo potenziarono i mezzi bellici degli Stati e ne incrementarono anche i «mezzi bellici viventi»: senza grande industria, e senza «industria d'esportazione», sarebbero state impensabili «sul terreno della vecchia Europa» le masse umane che la coscrizione obbligatoria trasformò in reggimenti⁴⁰.

Infine, il capitalismo generò, proprio in ragione dell'aumento vertiginoso della popolazione, l'imperialismo, e con esso nuovi elementi di tensione fra gli Stati europei: «ai fini nazionalistici, che non trascendevano la vecchia Europa», scrive Meinecke, «si unirono quelli imperialistici, posti al di fuori d'Europa, che si basavano sulla espansione del capitalismo patrio»⁴¹.

Fu quindi il concorso di militarismo, nazionalismo e capitalismo a sancire la fine della stabilità europea e a determinare l'«atmosfera satura di rovina» in cui scoppiò la guerra mondiale, un vero e proprio «potere demoniaco», che, negando ogni limite e avvedutezza della politica ispirata alla più spassionata ragion di Stato, «trascinava il cavaliere nell'abisso»⁴².

«Abisso» che coincide con il rischio di far «andare in rovina anche l'essenza della moderna vita degli Stati europei», l'equilibrio che finora ne ha governato i rapporti⁴³. Ciò significherebbe l'esaurimento della «funzione storica della vecchia Europa», e, conseguentemente, la rovina della cultura occidentale⁴⁴.

3. *«Pensiero e sentimento storico-universale»*

La crisi della Grande guerra sconvolge i presupposti stessi della comunità degli Stati europei, pregiudicandone quell'equilibrio retto dalla misura dei governanti nell'attuazione della politica di potenza, e dai limiti che gli Stati stessi

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Ivi, p. 432.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ Ivi, p. 434.

⁴⁴ *Ibid.*

concordavano di porsi fra loro: «l'equilibrio finora sempre ristabilito di Stati liberi, indipendenti, che si sentivano in pari tempo come una grande famiglia»⁴⁵.

Pur non riconoscendo nella situazione contemporanea l'inevitabile rovina dell'Europa⁴⁶, è per Meinecke impossibile, allo stesso tempo, conservare l'«ottimismo incondizionato» verso l'Europa che per esempio connotò la prospettiva della generazione a lui precedente, quella del maestro Leopold von Ranke. Un ottimismo che non parla più agli europei, ai quali «il mondo storico» appare ormai «più oscuro e, nel carattere del suo ulteriore decorso, più incerto e pericoloso»⁴⁷.

Non solo: l'esperienza della guerra mondiale ha precluso ogni possibilità di riconoscimento nell'orizzonte comune spirituale del continente: l'orizzonte in cui ancora l'autore delle *Grandi potenze* poteva sperare, confidando nel «genio che "protesse ancor sempre l'Europa dal dominio di ogni tendenza unilaterale violenta"»⁴⁸. Comunità perduta che può per Meinecke solo sopravvivere come obiettivo, o speranza, della politica europea:

soltanto nella comunanza familiare degli Stati può prosperare durevolmente anche il singolo Stato e così esso deve erigere la propria politica di potenza sul riconoscimento che anche i nemici hanno un loro intimo diritto alla vita, e che i veri, bene intesi interessi degli Stati, non solo dividono ma anche uniscono. Quel sentimento della comunità europea che era la premessa del giudizio che il Ranke recava sulle lotte di potere europee, e che era la bella e benefica conseguenza dell'idea medioevale del *corpus christianum* deve essere nuovamente guadagnato. È necessario, come si esprime il Troeltsch nel suo discorso del 1922, «un ritorno al pensiero e al sentimento storico universale»⁴⁹.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Ivi, pp. 441-442. Meinecke si riferisce alla conferenza *Diritto naturale e umanità nella politica mondiale*, che il teologo Ernst Troeltsch tenne presso l'Istituto superiore tedesco di politica nel 1922. Nel discorso, Troeltsch riflette sulla divisione ideologica fra Europa occidentale e Germania: il pensiero politico occidentale, incentrato sul diritto naturale, si attestava su posizioni universalistiche e progressiste incompatibili con l'ideologia tedesca, caratterizzata da un'attenzione alla dimensione individuale. La sintesi auspicata fra le due tradizioni è secondo il teologo possibile solo nel segno di un «ritorno al pensare storico-universale e al sentimento della vita», cioè, riconoscendo «un'idea e una meta per l'avvenire in cui soltanto si può riunire la storia umana», che significa perseguire una visione della «propria esistenza nazionale [...] in

Questo senso comunitario, ben ancorato nell'orizzonte della *Weltgeschichte*, non si può risolvere nel disarmo globale: «una mancanza di mezzi di potere», scrive Meinecke, «è per la vita degli Stati tra di loro [...] altrettanto pericolosa quanto una sovrabbondanza di essi»⁵⁰. Stati deboli creano terreni di conquista per gli Stati forti, e dunque sempre nuove occasioni di frizioni internazionali⁵¹.

Al fallimento della politica europea dell'equilibrio – e all'allargamento del consesso delle grandi potenze – si è tentato di rispondere con una nuova forma di governo delle relazioni internazionali: la Società delle Nazioni⁵². Il tono di Meinecke è scettico sull'efficacia della Società, la quale dovrebbe richiedere dei «sacrifici di sovranità» ai singoli membri, possibili solo con la condivisione da parte di tutti gli Stati membri degli «stessi sentimenti di cameratismo e dalla stessa ragion di Stato purificata»⁵³.

Nessuno, però, può garantire che i membri si riconoscano in valori condivisi, e soprattutto nessuno può vegliare su di essi: «se il più potente assume su di sé questo compito, la lega delle nazioni corre subito il rischio di degenerare a veicolo del suo potere e dei suoi interessi»⁵⁴.

Tuttavia, se l'alternativa è un mondo dove il machiavellismo diviene la prassi della politica internazionale, «non resta altro che tendere onestamente alla vera lega delle nazioni», anche se questa dovesse rivelarsi effettivamente lo strumento del potere di pochi, ossia dell'«egemonia mondiale delle potenze anglosassoni»⁵⁵.

connessione col divenire e collo sviluppo del mondo». Cfr. E. Troeltsch *Spektator-Briefe. Aufsätze über die deutsche Revolution und die Weltpolitik*, a cura di H. Baron, con introduzione di F. Meinecke, Scientia, Aalen 1966 (1924), tr. it. E. Troeltsch, *Diritto naturale e umanità nella politica mondiale*, in Id., *La democrazia improvvisata. La Germania dal 1918 al 1922*, a cura di F. Tessitore, Guida Editori, Napoli 1977, pp. 387-388. *Diritto naturale e umanità nella politica mondiale* figura tra i testi dell'Appendice, tradotta da A.R. Carcagni e A. Rapp, a differenza del corpo principale del testo, tradotto da M. Ravà.

⁵⁰ F. Meinecke, *L'idea di ragion di stato nella storia moderna*, cit., p. 441. Sul concetto di storia universale (*Weltgeschichte*) nello storicismo, cfr. D. Conte, *Storicismo e storia universale. Linee di un'interpretazione*, Liguori, Napoli 2000.

⁵¹ F. Meinecke, *L'idea di ragion di stato nella storia moderna*, cit., p. 430.

⁵² Nel 1924 la Germania non era ancora parte dell'organismo sovranazionale. Vi entrerà due anni più tardi.

⁵³ Ivi, p. 442.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.* Ancora su Europa e Occidente, cfr. con quanto Meinecke scriveva nell'articolo *Geschichtliche Betrachtungen zur Weltlage*, apparso sulla «Deutsche Allgemeine Zeitung» nell'aprile

Il ragionamento di Meinecke torna, evidentemente, allo stesso punto: per non rischiare la catastrofe, il sistema della politica internazionale dev'essere percepito dagli Stati che lo compongono come un mondo di valori condivisi, come il riferimento al *corpus christianum* ha esplicitato. L'appartenenza alla comunità rende tollerabili azioni di governo ispirate alla ragion di Stato, sempre a patto che sia «purificata» da brame naturalistiche, cioè non razionali. D'altra parte, da lettore di Machiavelli, Meinecke non nasconde la necessità che tutti gli Stati siano forti, affinché i valori stessi della comunità possano essere salvaguardati⁵⁶.

Le innovazioni tecniche e i mutamenti sociali della modernità hanno reso più difficile resistere alle tentazioni di una politica di potenza smisurata – e le filosofie relativistiche della modernità, non ultimo lo storicismo, hanno reso più difficile la fede in un orizzonte valoriale comune: «è andata perduta la fede consolante nella chiarezza e nell'assolutismo degli ideali umani»⁵⁷.

Tuttavia, l'esortazione con cui Meinecke chiude il saggio è di non perdere completamente la speranza nella Società delle Nazioni, come tentativo politico di costruire l'equilibrio, al quale però si accompagna il «bisogno teoretico e pratico di riguadagnare la fede in qualcosa di assoluto», nei limiti in cui tale assoluto si manifesta all'uomo moderno: «noi non vediamo Dio nella storia, ma lo intuiamo soltanto nella nuvola che lo circonda»⁵⁸. Se la modernità insegna che «ci sono fin troppe cose in cui Dio e il diavolo sono concresciuti»⁵⁹, i moderni capi di Stato e di governo europei devono «portare nel cuore efficiente Stato e Dio contemporaneamente», interesse nazionale e valori morali, nella speranza di «non lasciar divenire strapotente il demone che non può nondimeno del tutto allontanare da sé»⁶⁰.

del 1922: «lo sviluppo della politica mondiale effettivamente spinge [...] verso la costituzione di un duplice dominio anglosassone nel mondo. Poiché l'Inghilterra non potrà mai rischiare una guerra contro l'America senza il pericolo della secessione dei propri domini, così nel lungo periodo non le resta altro che [...] proporre alla sua nazione-figlia anglosassone un legame, nel quale conceda, come antica e autorevole Camera alta, la conduzione degli affari alla risoluta Camera bassa del Nordamerica», F. Meinecke, *Geschichtliche Betrachtungen zur Weltlage*, in Id., *Politische Schriften und Reden*, Werke II, a cura di G. Kotowski, Siegfried Toeche-Mittler Verlag, Darmstadt 1966 (1957), pp. 325-330, pp. 329-330. Abbiamo fornito una nostra traduzione.

⁵⁶ F. Meinecke, *L'idea di ragion di stato nella storia moderna*, cit., p. 442.

⁵⁷ Ivi, p. 443.

⁵⁸ Ivi, p. 444.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

4. Sintomi tedeschi di una malattia europea

L'andamento della storia europea confermerà le più cupe prospettive delineate da Meinecke, e per la seconda volta si consumerà una «sagra mondiale della morte»⁶¹. E lo storico tornerà a riflettere sull'impatto che la modernità ha avuto sull'Europa e sulla nazione tedesca. L'abisso che chiude l'*Idea di ragion di Stato* si è tragicamente inverato. Il precario equilibrio europeo è definitivamente tramontato, e qualsiasi tentativo di rifondare una comunità europea è fallito – fallimento culminato nel progetto hitleriano di una *Festung Europa*, rovesciamento dell'ideale di equilibrio europeo nell'egemonia imperialistica basata sul culto della forza e della razza.

È questo lo scenario della *Catastrofe della Germania*, pubblicata nel 1946⁶², in cui Meinecke analizza il processo storico dell'ascesa del nazismo, fenomeno a cui guarda come sintomo tedesco di una malattia europea, che si era già manifestata, con diversi gradi di sviluppo, in Italia e in Russia⁶³.

Meinecke ragiona nuovamente sugli elementi di crisi della modernità, e su come l'Europa sia stata trasformata dall'affermarsi della società di massa. Ne viene fuori un'immagine dell'Europa assai vicina, in sostanza, a quella che chiudeva l'*Idea di ragion di Stato*: continente travolto dal militarismo, dal nazionalismo delle masse portato dalla Rivoluzione Francese, e dalla stessa condizione materiale dell'aumento demografico, il capitalismo⁶⁴.

In questo scenario, assieme al nazionalismo si sviluppò un altro grande movimento politico di massa, il socialismo. Se quest'ultimo animò svariati tentativi di rivolta, il primo, in nome del quale pure erano scoppiate le rivoluzioni borghesi e liberali, dimostrò di non avere alcun portato essenzialmente sovversivo, anzi: una volta conquistati i diritti alla libertà dell'individuo, diventò, man mano che la connotazione liberale sbiadiva a favore della rivendicazione di un'*escalation*

⁶¹ Così lo spirito della narrazione definisce la Grande Guerra nell'epilogo della *Montagna magica*. Cfr. Th. Mann, *La montagna magica* (1924), a cura e con introduzione di L. Crescenzi, tr. it. di R. Colorni, Mondadori, Milano 2010, p. 1069.

⁶² F. Meinecke, *Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen* (1946), a cura di B. Sösemann, Edition Andreae, Berlin 2018; Id., *La catastrofe della Germania*, tr. it. di E. Bassan, La Nuova Italia, Firenze 1948. Citeremo dall'edizione tedesca, fornendo una nostra traduzione.

⁶³ F. Meinecke, *Die deutsche Katastrophe*, cit., pp. 58-59.

⁶⁴ *Ibid.*

della politica di potenza del proprio popolo, il solido alleato del «vecchio mondo europeo»⁶⁵.

A lungo oppositori politici e ideologici, i due movimenti politici, quando la Grande guerra segnò la fine del «vecchio mondo», confluirono l'uno nell'altro, raggiungendo una sperimentale e instabile fusione⁶⁶. Ciò fu possibile, argomenta lo storico, mercé una loro certa riposta affinità. Sia il nazionalismo che il socialismo sarebbero incarnazioni del «tentativo, istintivo e a tentoni» di risolvere i problemi dell'umanità nell'epoca delle masse⁶⁷. E ancora più in profondità, quali fenomeni propri della società di massa, nazionalismo e socialismo annuncerebbero il crepuscolo dell'ideale individuale e borghese della persona.

Così nacquero in Europa, dall'incontro di nazionalismo e socialismo, nuovi sistemi autoritari, ideologicamente ostili al valore dell'anima del singolo: quel valore che il liberalismo europeo aveva ereditato dal cristianesimo – il fondamento metafisico del *corpus christianum*⁶⁸.

5. *L'Europa di Bismarck e Machiavelli*

Nella *Catastrofe*, Meinecke riprende in considerazione anche la politica di «ferro e sangue» di Bismarck. Il giudizio sull'opera del Cancelliere si fa, rispetto

⁶⁵ Ivi, p. 62.

⁶⁶ Ivi, pp. 63-64.

⁶⁷ Ivi, p. 64.

⁶⁸ Ivi, p. 65. L'incontro fra nazionalismo e socialismo non avviene, però, necessariamente nel segno del totalitarismo. Meinecke stesso fu tra i simpatizzanti del tentativo politico «nazional-sociale» di Friedrich Naumann: «a partire dalla metà degli anni Novanta mi ero distaccato interiormente dal partito conservatore; ma mantenni nel mio pensiero molti elementi conservatori, anche quando cominciai a seguire con crescente simpatia gli sforzi verso una riforma sociale di Friedrich Naumann e della sua cerchia nazional-sociale. Guadagnare i lavoratori allo Stato nazionale, in primo luogo e anzitutto per intimo bisogno di un'autentica comunità di popolo, ma ora anche quale conditio sine qua non per l'allargamento della Germania nella politica mondiale che ci appariva necessario: questo era e rimase il mio pensiero fondamentale». Cfr. F. Meinecke, *Esperienze 1862-1919*, a cura di F. Tessoro, tr. it. M. Ravà, Guida, Napoli 1990 (1971), p. 265. L'edizione italiana propone in un unico libro i due volumi di memorie meineckiane: *Erlebtes. 1862-1901*, Leipzig 1941 e *Straßburg-Freiburg-Berlin. 1901-1919. Erinnerungen*, Stuttgart 1949, consultabili anche in Id., *Autobiographische Schriften*, Werke VII, a cura di E. Kessel, De Gruyter, Stuttgart 1969.

al 1924, più sfumato. Meinecke riconosce un «nocciolo di verità»⁶⁹ nella tesi dei critici per i quali la politica bismarckiana avrebbe sconvolto i fondamenti della cultura occidentale, e della comunità europea degli Stati. Il Cancelliere avrebbe rappresentato la «rivoluzione profonda» del machiavellismo, sancendo il distacco dai principi etici e giuridici che avevano fino ad allora governato la vita dei popoli europei, e la distruzione della cultura più fine e spirituale «nella tensione verso la potenza e il godimento»⁷⁰ – il solo esito di questo clima culturale poteva essere un'epoca di guerre.

D'altra parte, Meinecke stempera questi giudizi sottolineando come, ancora nel 1946, sia possibile riconoscere nella politica di Bismarck l'ultimo grande tentativo di mantenere l'equilibrio fra potenza e spirito. Le responsabilità del crollo di tale armonia andrebbero ricercate altrove. Dopotutto, l'indifferenza verso la sintesi fra spirito e potenza si era, secondo Meinecke, già affermata in seno alla borghesia, indipendentemente da Bismarck: proprio la classe che dei valori europei doveva essere rappresentata e baluardo si sarebbe lasciata sedurre dal «pensiero dello Stato di potenza» e dall'«egoismo nazionale»⁷¹.

Infatti, la vita nella società di massa, tecnicizzata dal grande capitalismo, irregimentata dal militarismo, ed eccitata dal nazionalismo, avrebbe portato al progressivo distacco della borghesia tedesca dall'ideale della *Bildung* dell'epoca di Goethe, mettendo in crisi i fondamenti dell'umanesimo stesso. Non più «homo sapiens», l'essere umano divenne un «homo faber»⁷², ridotto alla mera dimensione calcolante e operativa, in cui la sfera spirituale e metafisica, repressa dalla razionalizzazione, esplode in entusiasmi incontrollati, e in bizzarre passioni.

Nell'Europa dell'«homo faber», tutto ciò che la tecnica e l'intelletto possono raggiungere, se comporta potenza e ricchezza, è giustificato – e, se serve l'utile del proprio popolo, *eticamente* giustificato. Così, quando il nazionalismo sarà strumentalizzato dall'ideologia hitleriana, osserva Meinecke, nello spirito tedesco è già troppo tardi per un conflitto interiore fra diversi codici morali, perché già vigeva l'unico comandamento: «acquisire potenza ad ogni costo!»⁷³.

⁶⁹ F. Meinecke, *Die deutsche Katastrophe*, cit., p. 72.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Ivi, p. 78.

⁷² Ivi, p. 93.

⁷³ Ivi, p. 106.

Comandamento del «sacro egoismo» che si era affermato, in realtà, in tutta Europa, e anche nel mondo anglosassone, dove risuonava il motto *right or wrong, my country*. Ovunque era radicato, e in tutti gli strati della popolazione, il disincanto verso i vincoli morali della politica internazionale. Certo, l'autore dell'*Idea della ragion di Stato* non può che ribadire come la spregiudicatezza nelle relazioni internazionali è da sempre un elemento della convivenza fra Stati, e soprattutto gli Stati europei:

appartiene all'essenza della ragion di Stato e degli affari statali soprattutto che un che di demoniaco si annidi in essi, e che al momento appropriato improvvisamente si riveli e costringa gli uomini di Stato nel suo incantesimo. Ragion di Stato e machiavellismo sono fenomeni umani generali e senza tempo. D'altra parte, essi si addensano e raggiungono violentemente livelli altissimi in determinati momenti e in determinati popoli, a ciò predisposti⁷⁴.

Dunque, l'analisi del diffondersi del machiavellismo non può prescindere dal considerare le mutate condizioni storiche rispetto al passato. E ancora una volta Meinecke insiste sulla più evidente delle differenze fra società di massa e *ancien régime*: la fine della politica di gabinetto. Le idee di Machiavelli non influenzano più soltanto un ristretto gruppo di aristocratici e funzionari, mentre il resto della popolazione trascorre un'esistenza regolata dagli insegnamenti morali della Chiesa, all'oscuro di quelli che non a caso si definivano *arcana imperii*⁷⁵.

Al tramonto della politica dei gabinetti corrisponde così l'affermarsi del «machiavellismo di massa»: l'aumento demografico determinò la fine della politica aristocratica, che smise di essere una «cosa per pochi», e si allargò a cerchie sempre più vaste della società, e così «aumentarono però anche le chiavi per la teca dei veleni in cui si trovavano le essenze del machiavellismo»⁷⁶.

Questo è il terreno di coltura in cui il pensiero tedesco sviluppò la propria forma di machiavellismo, il *Realismus*, determinazione politica della tradizione idealistico-metafisica tedesca, e in cui si concretizza la distanza con il pensiero

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Ivi, p. 107.

universalistico, proprio dell'Europa occidentale, del giusnaturalismo⁷⁷. La *Realpolitik* è la conseguenza della scoperta dell'«assoluto incondizionato» nella realtà immanente: nuova incarnazione dell'«antico impulso metafisico» dello spirito tedesco, il quale «per errore e perversione non ha conquistato alcuna sfera effettivamente metafisica, piuttosto ne ha rivestito una mondana con il rango di metafisica, o a essa si è avvicinata»⁷⁸.

6. *Stati Uniti d'Europa*

Chi sfogliasse l'indice analitico della *Catastrofe della Germania* vi troverebbe menzionato l'Occidente, ma non l'Europa. O meglio, la troverebbe, ma solo sotto la dicitura «Stati uniti d'Europa». È questa la cornice politica che Meinecke intravede per il futuro del continente, la strada da seguire fra le «vie per il rinnovamento» che porteranno l'Europa e la Germania fuori dall'abisso.

Abisso che spetta innanzitutto ai tedeschi rischiare. Per sé e per i suoi connazionali, lo storico indica il compito spirituale e politico di estirpare la corruzione nazista, fin dentro l'animo, e rivolgere nuovamente lo sguardo verso l'orizzonte della civiltà cristiano-occidentale⁷⁹.

Una purificazione interiore non è, però, sufficiente. Per rientrare come nazione fra le nazioni del continente europeo, i tedeschi dovranno riflettere sulla propria cultura, sulla propria storia. E la tragicità della storia tedesca può portare a un solo futuro per la Germania: l'abbandono della pretesa di diventare una *Weltmacht*, cioè la rinuncia all'ideale della politica di potenza, origine della spaccatura fra Europa e Germania, e che la Nazione tedesca innalzò come un «falso idolo»⁸⁰.

Rinunciando al militarismo, al culto della potenza, lo spirito tedesco dovrà cercare nuove basi sia nella propria tradizione culturale, sia in quella degli altri popoli germanici, come gli svedesi, gli olandesi, gli svizzeri⁸¹. Nazioni che hanno

⁷⁷ Ivi, pp. 109-110.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Ivi, p. 151.

⁸⁰ Ivi, p. 156.

⁸¹ *Ibid.*

saputo superare le sfide della società di massa e della modernità, conservando una dignità militare che non coincise con il militarismo, e affermandosi anche sul piano culturale⁸².

Nella propria tradizione, allora, i tedeschi dovranno recuperare quelle voci che indicarono alla Germania la via della grande potenza⁸³, ma non più in senso militare, quanto culturale: Goethe anziché Bismarck. Meinecke immagina delle associazioni, delle «comunità di Goethe» che dovrebbero costellare la Germania, riunite nelle scuole e nelle chiese, dove i tedeschi possano dedicarsi alla contemplazione delle opere del grande scrittore, delle composizioni di Bach e di tutte le produzioni culturali in cui si vivificano i valori della *Bildung*⁸⁴.

La rinuncia alla politica di potenza richiede anche riforme politiche più drastiche. Per evitare che «la potenza dello Stato» assurga di nuovo come fine in sé, i tedeschi dovranno rinunciare allo strumento essenziale della potenza, l'esercito, e accettare il ridimensionamento della *Wehrmacht*. Ridimensionamento che fa da corollario alla costruzione politica ancora più importante, cui Meinecke affida il futuro del Vecchio Continente:

diciamo, dunque, come immaginiamo la nostra parte di potenza nella nostra futura, prossima esistenza completamente priva di potere. Potremmo riguadagnarcela solo come membri di una futura federazione di popoli dell'Europa centrale e orientale che si alleano volontariamente. E questa immagine degli Stati Uniti d'Europa potrà concretizzarsi naturalmente sotto l'egemonia delle potenze vincitrici⁸⁵.

Il rinnovamento non riguarda i soli tedeschi, però, e, nell'ambizione di costruire gli Stati Uniti d'Europa, esso deve allargarsi a tutto l'Occidente, per garantire i fondamenti materiali e spirituali sui quali la costruzione politica potrà

⁸² Ivi, p. 158.

⁸³ Ivi, p. 162

⁸⁴ Ivi, p. 166.

⁸⁵ Ivi, 157. La Federazione europea prospettata da Meinecke coinvolgerebbe i soli Stati mitteleuropei e dell'Europa orientale, sotto l'egida delle potenze vincitrici. Sembrerebbe quindi, che Francia e Inghilterra partecipino al progetto politico non in qualità di membri, ma come guide politiche e morali, alla stregua della superpotenza statunitense – non è chiaro il ruolo di quella sovietica.

reggersi: «la nostra emergenza tedesca è qui soprattutto l'emergenza dell'Occidente cristiano»⁸⁶.

L'idea di Meinecke è di garantire un futuro spirituale e politico all'Occidente con la conservazione del valore dell'umanità: «una fusione veramente salutare dei movimenti socialisti e nazionalisti nel mondo» potrà essere infatti raggiunta solo se questi movimenti saranno «ovunque nuovamente liberati dall'eccesso nazionalista e umanizzati»⁸⁷.

Ristabilire il valore dell'umanità sarà un compito più arduo per i tedeschi: il «nostro compito», ripete Meinecke, «è lavorare alla purificazione e interiorizzazione dell'esistenza della nostra anima», a cui il regime aveva negato ogni «abitazione»⁸⁸, proprio come la guerra ha lasciato macerie lì dove c'erano case. Tuttavia, fra le case, materiali e spirituali, in frantumi, «ci sono stati mostrati i luoghi in cui dobbiamo tornare a insediarcì spiritualmente»⁸⁹: la religione e la «cultura dello spirito tedesco»⁹⁰.

Tornare ad abitare questi luoghi immateriali, tornare agli «altari dei nostri padri», in uno spirito di riscoperta, sì, ma non di «mero ripristino» o rinnovando «vecchi litigi confessionali»⁹¹. Da questo ritorno deve scaturire «qualcosa di nuovo», il «frutto della condivisa oppressione operata dal paganesimo del Terzo Reich»⁹², che ha riguardato «il patrimonio religioso comune di tutto ciò che, nel corso di un millennio, è cresciuto dal terreno sorgivo della comunità dei popoli cristiano-occidentali»⁹³ – la Massoneria non meno della Chiesa cattolica⁹⁴.

Perciò il compito dei tedeschi non è, in realtà, dei soli tedeschi, e attende gli uomini e le donne del resto dell'Europa e degli Stati Uniti. Nella prospettiva di ristabilire l'orizzonte valoriale dell'antico *corpus christianum*, è necessario rinvigorire e rinnovare quelle radici religiose, morali, politiche dell'Occidente, che per Meinecke sono riassunte nella Cristianità.

⁸⁶ Ivi, p. 161.

⁸⁷ Ivi, p. 159.

⁸⁸ Ivi, p. 159

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Ivi, p. 160.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

Cristianità non intesa in senso confessionale: piuttosto, in gioco c'è il riconoscimento e la tutela di quel mondo di valori tramandato da istituzioni quali appunto la Chiesa cattolica, la Massoneria e le Chiese protestanti⁹⁵. Un orizzonte in cui è prevalente l'aspetto ecumenico e in cui l'ideale umanitario consegue dal valore accordato all'anima individuale.

Meinecke lo sintetizza come un cristianesimo umanista e liberale che superi il paganesimo del naturalistico culto della razza⁹⁶; un cristianesimo così come lo incarnò Martin Niemöller (1892-1984), pastore protestante, oppositore del regime, che fu internato a Dachau⁹⁷. Il contrasto fra il regime hilteriano e il religioso, su cui Meinecke si sofferma, rende ancora più chiaro quali siano questi valori cristiano-occidentali:

Niemöller rappresentava però, senza che lo sapesse, molto di più del credo della sua Chiesa. Due millenni interi di passato cristiano-occidentale si levavano in lui e chiamavano l'usurpatore di questo passato: il mio regno, disse Dio, non è di questo mondo, il tuo regno però, che tu vuoi fondare, è quello di Satana. Il carattere cristiano di questo passato che si sollevò contro Hitler va concepito in senso ampio. Correttamente intesi, anche il liberalismo e la democrazia, tutte cose che Hitler odiava ardentemente, vi appartenevano e si erano potute sviluppare storicamente solo a partire dal terreno del cristianesimo, attraverso un processo graduale di stratificazioni e secolarizzazioni⁹⁸.

Tragicamente, fu solo il sorgere del paganesimo nazionalsocialista a far prendere consapevolezza agli eredi, sia confessionali che secolarizzati, di questi valori fin ad allora spesso in opposizione, quanto avessero in comune⁹⁹. Di conseguenza, il passato cristiano poté poco contro il movimento hitleriano, che spadroneggiò nell'Europa continentale, e sancì la fine di quel mondo spirituale.

Tuttavia, «l'emergenza tedesca» è «emergenza dell'Occidente cristiano» perché il nazionalsocialismo non è semplicemente un ritorno del paganesimo. Infatti, esattamente come i suoi avversari ideologici, liberalismo e democrazia, è anch'esso il risultato di una secolarizzazione: con il nazionalsocialismo «è stata

⁹⁵ Ivi, pp. 159-161.

⁹⁶ Ivi, p. 161.

⁹⁷ Ivi, pp. 133-134.

⁹⁸ Ivi, p. 134.

⁹⁹ *Ibid.*

tagliato l'ultimo legame che teneva assieme le secolarizzazioni precedenti con il Cristianesimo dogmatico»¹⁰⁰, sarebbe a dire «il riconoscimento della coscienza umana come propagatrice degli eterni e divini comandamenti», quali, «l'amore per il prossimo», e il «riconoscimento della dignità umana» in tutti, anche in chi «appartiene a una razza completamente altra»¹⁰¹.

Si tratta di quei «limiti morali» che hanno caratterizzato anche «le lotte fra popoli e razze», che, pur «calpestati» dai «virgulti dell'occidente cristiano», rimasero «sempre un tarlo della coscienza vivente nei popoli», in grado di regolare gli eccessi nelle lotte europee, facendovi seguire un «ritorno della coscienza ai comandamenti morali primordiali»¹⁰².

Secondo Meinecke, erano indicazioni morali che «non si osava abolire per principio» – ma, appunto, «Hitler e i suoi hanno osato»¹⁰³. Non, però, distruggendo qualsiasi forma di vincolo morale nei confronti del prossimo, che avrebbe significato l'anarchia. Piuttosto, l'ideologia nazista, enfatizzando il legame della comunità di popolo, ha razzisticamente delimitato il concetto di «prossimo», segnando il tramonto dello spirito europeo: «nelle camere a gas e nei campi di concentramento morì definitivamente anche l'ultimo afflato dell'umanità e della civiltà cristiano-occidentale»¹⁰⁴.

È in qualità di nichilistica negazione del valore più basilare della tradizione cristiana, di secolarizzazione nel segno dell'«egoismo di popolo», che il nazional-socialismo costituisce un'«emergenza per l'Occidente cristiano»: un problema di cui dovranno preoccuparsi, nota Meinecke, allo stesso modo vincitori e vinti, perché la civilizzazione moderna mette continuamente a rischio, erodendolo, il fondamento spirituale dell'Occidente¹⁰⁵.

Vincitori e vinti dovranno costruire assieme il nuovo spazio politico e culturale europeo, in cui, nonostante alcuni dovranno rinunciare alla politica di potenza, lo Stato nazionale non sarà completamente superato dal cosmopolitismo. Ragionando su questa polarità, a lui ben nota, Meinecke scrive:

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Ivi, p. 135

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Ivi, p. 167.

La comunità culturale cosmopolita dell'Occidente cristiano, come si è materialmente costituita e come dovrà secondo i nostri più sentiti desideri ora nuovamente fiorire, non fu creata soltanto attraverso idee e ideali sovrapposti e dal contenuto universale, ma anche attraverso i contributi completamente individuali e inimitabili dello spirito dei singoli popoli¹⁰⁶.

7. Conclusioni

Abbiamo guardato alle riflessioni di Meinecke in due momenti della storia europea caratterizzati da una profonda instabilità, nei quali la speranza dell'alba si affermava con difficoltà nella catastrofe del tramonto – e ciò a maggior ragione nel 1946. Queste riflessioni ci permettono di mettere a fuoco, anche attraverso le loro contraddizioni, alcuni problemi che ancora condizionano l'orizzonte politico-culturale europeo.

Come molti altri autori tedeschi a lui contemporanei, dalla sensibilità più o meno conservatrice, Meinecke guarda con sospetto alla «civilizzazione», lo sviluppo tecnico-scientifico, che rischia di soppiantare la «cultura», l'anima artistica e spirituale di un popolo¹⁰⁷. Nell'*Idea di ragion di Stato*, i fenomeni della civilizzazione, nazionalismo, capitalismo, e militarismo, avevano irrimediabilmente alterato l'equilibrio politico europeo, determinando uno scenario in cui i governi, succubi tanto dell'opinione pubblica sempre più guerrafondaia, quanto delle promesse di potenza dei nuovi mezzi bellici, perdevano di vista i principi spirituali che avevano sino ad allora governato, implicitamente o meno, le relazioni internazionali continentali. Lo scenario peggiora nella *Catastrofe della Germania*: la civilizzazione raggiunge l'interiorità dell'umano, trasformando l'«homo sapiens» in «homo faber», e si perde qualsiasi legame con i valori dell'Umanesimo, mentre tra le masse europee si diffondono nichilismo e machiavellismo.

Il processo storico descritto da Meinecke rivela un aspetto paradossale se non tragico: l'Europa va incontro alle due catastrofi, infatti, proprio in virtù del suo stesso successo, cioè a causa dello sviluppo tecnico che ha reso possibile la

¹⁰⁶ Ivi, p. 165.

¹⁰⁷ La contrapposizione è al centro del *Tramonto dell'Occidente* di Spengler (1918 vol. I, 1922 vol. II), nonché delle *Considerazioni di un impolitico* (1918) di Thomas Mann.

società di massa. Un paradosso che lo stesso Meinecke non manca di notare, ma che appunto non può risolvere. L'invito ai politici europei è, sostanzialmente, lo stesso nel 1924 e nel 1946: la Prima guerra mondiale ammonisce i governanti a temperare la ragion di Stato portando anche «Dio» nel «cuore efficace», la Seconda a non perdere di vista la radice cristiano-umanitaria della visione del mondo europea.

Se l'Europa non viene ricostruita come spazio culturale e spirituale comune, viene meno l'orizzonte valoriale condiviso necessario a frenare la politica di potenza dei singoli Stati. Questa argomentazione di Meinecke resta però dubbia, sulla base degli elementi forniti dallo stesso storico: i vincoli dell'Europa dell'«equilibrio», della «segreta comunità d'interessi», sembrano essere non tanto dovuti alla consanguineità dei regnanti, o della comune adesione al *corpus christianum*, quanto, come Meinecke a più riprese rileva, dalla limitatezza dei mezzi della politica di potenza.

E, in effetti, la storia ci ha mostrato come la nuova costruzione di uno spazio comune europeo, di un nuovo duraturo equilibrio, sia stata possibile solo dopo la devastazione della guerra, e all'ombra delle superpotenze atomiche extra-europee.

Anche nel mettere a fuoco la natura, e la forma, di questo nuovo equilibrio, le riflessioni di Meinecke si rivelano essenziali, oltre che ancora attuali. La costruzione politica dell'Unione Europea, si potrebbe affermare sulla scorta delle pagine meineckiane, non sembrerebbe aver raggiunto un'armonia dei singoli interessi nazionali, i quali, pur non avendo prodotto «esplosioni guerresche» sul suolo europeo, nella loro diversità non lasciano immaginare uno scenario di maggior unità. Similmente, non appare risolta in senso positivo la dialettica fra «idee e ideali» astratti e universali e le diverse culture nazionali storicamente determinate – quasi una riproposizione più diffusa dell'opposizione del primo Novecento fra cultura tedesca e cultura occidentale.

Il problema politico dell'unità europea si declina, del resto, anche sul piano culturale: una questione ancora aperta, non essendo l'Unione Europea riuscita a darsi una Costituzione approvata dagli Stati membri, e che ne rappresenti i valori fondamentali e condivisi.

L'indicazione di Meinecke a tal riguardo, di trovare il fondamento nei valori di un «cristianesimo ecumenico secolarizzato», nonostante le precisazioni dello storico, non sembra tuttavia scongiurare il rischio di un'adesione meramente strumentale a un mondo valoriale forse ormai tramontato; un'adesione peraltro

giustificata soltanto *ex negativo*, dalla necessità cioè di contrastare il nichilismo e il machiavellismo dei popoli e dei governi, piuttosto che da una sincero e spontaneo nuovo sentimento spirituale. Ci sarebbe una differenza fra *corpus christianum* e *instrumentum regni*?

E molte altre sono le domande sul destino europeo, fra albe e tramonti, che la storiografia di Friedrich Meinecke aiuta a mettere a fuoco: l'Europa potrà essere in pace e in equilibrio solo se rinuncerà alla politica di potenza? Che posizione deve avere la Germania, lo Stato più popoloso ed economicamente forte del continente nella politica europea? Qual è il volto dell'Europa, e attorno a quali simboli e valori può unirsi?

Bianca Melito

¿Que pasa en el mundo? *Prospettive su crisi e salvezza
d'Europa a partire dalla «Revista de Occidente»
e la Biblioteca de las Ideas del Siglo XX*

È sparito il mondo, ma il sentimento che ci radica in esso, no.
E noi mortali ci figuriamo che proprio così possano essere i
primi istanti della morte: l'essere irrimediabilmente, assolu-
tamente separati da ciò che ancora costituisce la nostra vita.
(M. Zambrano, *L'agonia dell'Europa*)

José Ortega y Gasset è stato uno dei pensatori più influenti nella storia del pensiero filosofico e politico del XX secolo. La sua vasta opera, oltre a riflettere profondamente sui tratti distintivi del suo tempo, ha gettato le basi per una comprensione più ampia della cultura occidentale ed europea in particolare. Questo contributo si propone di esaminare la traiettoria editoriale e giornalistica di Ortega, passando per la fondazione della «Revista de Occidente» nel 1923, mettendone in evidenza le implicazioni filosofiche e politiche. La «Revista», che ha rappresentato un'importante piattaforma per la diffusione delle idee filosofiche e culturali dell'epoca, offriva, con il contributo dei suoi collaboratori, una visione chiara del mondo contemporaneo, seppur audace e innovativa, affrontando tematiche cruciali come la crisi dell'Europa e le sue possibilità di soluzione. Attraverso una ricognizione dei progetti editoriali che scandiscono la traiettoria filosofica e politica del pensatore spagnolo, saranno messe in luce le basi dell'impianto concettuale più maturo dell'opera orteghiana in ambito filosofico, sociologico e politico, in relazione al problema "Europa".

1. *La traiettoria giornalistica di Ortega dal 1908 al 1923: dalla «Revista» alle case editrici*

Avendo vissuto fin da bambino nel fermento di una rivista tanto influente quanto «El Imparcial», fondata dal nonno materno nel 1867 e di cui suo padre

fu direttore, José Ortega y Gasset disse di sé stesso in un articolo del 1920 di essere nato sulla rotativa di una macchina per la stampa¹; qualche anno più tardi aggiunse di essere stato un giornalista per tutta la vita o, meglio, di esserlo sempre stato da generazioni. Di fatto, gran parte delle opere più famose di Ortega nascono da articoli precedentemente pubblicati in riviste.

Pertanto, ricostruire la traiettoria giornalistica del filosofo spagnolo consente di situare la ben nota impresa culturale che animò tutta la sua vita nel contesto della Spagna “isolata” degli inizi del Novecento. Si potrebbe dire, prendendo in prestito le parole di Maria Zambrano da un suo affascinante testo del 1940 sull’Isola di Porto Rico, che alcuni Paesi, per circostanze storiche e geografiche, si comportano come delle isole e «così è la Spagna. L’isola, più che la penisola iberica»². In realtà, a questo isolamento Ortega aveva già fatto riferimento in un articolo del 1911³, dedicato a un dipinto del pittore spagnolo Zuloaga, dove l’immagine dipinta restituiva metaforicamente i contorni di una Spagna che, secondo il filosofo, resistendo alla cultura europea, sarebbe morta per «istinto di conservazione»⁴. Nella descrizione della Spagna qui fornita emergeva il quadro di un paese che, avendo scelto di persistere e perpetuarsi in una sostanza identica,

¹ Per una visione completa sulla storia giornalistica di Ortega cfr. I. Blanco Alfonso, *Nací sobre una rotativa. Las impresas culturales de José Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid 2023.

² M. Zambrano, *Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor*, Vaso Roto Ediciones, Madrid 2017, p. 33.

³ J. Ortega y Gasset, *La estética de el enano Gregorio el botero*, Obras completas II, Taurus, Madrid 2004, p. 116. Le citazioni dall’edizione spagnola fanno riferimento a: Id., *Obras completas* I-X, Taurus, Madrid 2004-2010. In seguito, utilizzerò esclusivamente il numero del tomo di riferimento in numeri romani e la pagina in numeri arabi.

⁴ Cfr. J. Ortega y Gasset, *L'estetica del nano Gregorio il bottaio*, in Id., *Meditazioni del Chisciotte*, Guida, Napoli 2000, pp. 267-268: «perché la cultura, che è un eterno e progressivo cambiamento, è, insieme, un’eterna distruzione degli stessi popoli che la creano. Quanto sia terribile un fatto del genere è ancora più evidente laddove un popolo si rifiuta di acconsentire all’amputazione del suo carattere e concentra tutte le sue energie, prima impegnate a produrre cultura, nel puro istinto di conservazione contro la cultura stessa, contro il nuovo ordine ferreo e fatale. Come ogni tragedia, anche questa reclama una formula paradossale che può suonare così: una razza che muore per istinto di conservazione. [...] Zuloaga è un così grande artista perché ha posseduto l’arte di rendere sensibile il tragico tema spagnolo». Il dipinto descritto nel saggio raffigura un nano, una figura deforme, appesantita da due otri sulla spalla. Questa scena di vita rurale si staglia su un paesaggio desolato, privo di alberi e aspro, un paesaggio quasi abbozzato in cui la luce sopprime la materialità di ogni elemento del dipinto, enfatizzando per contrasto la figura del nano, la sua pesantezza è in contrasto con uno sfondo de-realizzato. Il dipinto restitui-

aveva rifiutato l'idea di una cultura intesa come un processo di cambiamento progressivo e mai esausto⁵.

Nel 1902, a soli 19 anni, Ortega pubblicò il suo primo articolo, una nota di critica letteraria, nella rivista intitolata «El Faro de Vigo»⁶, e un secondo intitolato *Glosas* nel dicembre dello stesso anno, nella rivista «Vida Nueva»⁷. A questi seguirono diversi articoli di critica letteraria⁸ che furono per il giovane Ortega un'occasione di apprendimento, di pratica, durante gli anni universitari. È fuori d'ogni dubbio che la sua situazione familiare abbia rappresentato un vantaggio nella sua formazione, tuttavia, è bene specificare che egli non fu mai esente dalle critiche severe di suo padre che più di una volta censurò e rifiutò articoli proposti dal figlio⁹. I primi articoli pubblicati nella rivista diretta da José Ortega y Gasset, risalgono al 1904. Furono presentati nella rubrica settimanale intitolata *Los Lunes de El Imparcial*, coi titoli *El poeta del misterio* e *Alrededor de un libro. El rostro maravillado*¹⁰, entrambi dedicati alla critica letteraria.

Di fatto, non fu semplice per il giovane filosofo accettare le continue censure del padre e si faceva sempre più evidente la radicale differenza di vedute dei due rispetto alla linea editoriale della rivista. Già nel 1905 in una lettera a suo padre da Lipsia, il giovane filosofo proponeva rinnovazione e rigenerazione nel periodico, mettendo in luce l'esigenza di creare uno spazio creativo, libero e vitale per gli scrittori, in grado di assicurare loro un luogo ideale per avanzare proposte

isce delle figure private della loro dimensione umana, collocate in una dimensione irreal, dove l'unica realtà su cui il nano può scaricare tutto il suo peso è, in definitiva, il nulla.

⁵ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones Sobre La Literatura y El Arte: La Manera Española de Ver Las Cosas*, a cura di E. Inman Fox, Clásicos Castalia, Madrid 1987, p. 33.

⁶ La rivista fondata nel 1853 dall'editore Ángel de Lema y Marina col proposito di limitare l'isolamento della Galizia dal resto del Paese. L'articolo, datato 28 agosto 1902, si intitola *Glosa. A Ramón de Valle-Inclán* e attualmente apre il primo volume dell'Opera Completa di Ortega.

⁷ Fondata nel 1898 da Rodrigo Soriano, contava tra i suoi collaboratori Miguel de Unamuno e Rubén Darío, con l'obiettivo di dar voce e diffondere le idee della generazione del '98, insieme alla rivista «Helios».

⁸ Nel 1903 un articolo nella rivista «Helios» in cui firma con lo pseudonimo, che utilizzerà più volte, di Rubén de Cendoya e altri articoli e collaborazioni tra il 1904 e il 1905 con «La lectura. Revista de ciencias y artes e Blanco y Negro».

⁹ Per una più chiara visione del rapporto tra José Ortega y Gasset e suo padre José Ortega y Gasset cfr. J. Ortega y Gasset, *Cartas de un joven español (1891-1908)*, El arquero, Madrid 1991.

¹⁰ Entrambi contenuti nel primo tomo della nuova edizione delle *Obras Completas*.

che non rispondessero unicamente al gusto popolare ma che assecondassero la sensibilità del tempo. Ortega, in un certo senso, iniziava già ad immaginare il periodico come *órgano intelectual* funzionale e pienamente inserito nel corpo sociale del suo tempo.

Nei primi anni del Novecento «El Imparcial» costituì insieme ad altre due riviste dell'epoca una società allo scopo di evitarne il fallimento, istituendo una sorta di fondo fiduciario per la stampa¹¹. La *Sociedad Editorial de España* attirò l'interesse del giovane Ortega, che in una lettera inviata al padre da Marburgo propose alla Società di fondare, scriveva, «una Biblioteca della Cultura dove pubblicare conferenze e traduzioni di opere straniere scelte da me»¹². Tuttavia, il progetto della *Sociedad* non durò a lungo per «El Imparcial» e la proposta del filosofo non fu mai accettata.

Finalmente, nel 1907, Ortega (figlio) presentò il suo primo articolo politico ne «El Imparcial» dal titolo *Reforma del carácter, no reforma de las costumbres*, pubblicato nella colonna destra, in cui criticava il governo conservatore di Antonio Maura che pretendeva di trasformare le abitudini degli spagnoli attraverso l'imposizione esterna delle riforme piuttosto che agendo sull'educazione, promuovendo innanzitutto un cambiamento interiore¹³.

Inizia qui un periodo di attivismo politico, che troverà un relativo spazio all'interno della rivista, in cui Ortega difenderà il suo liberalismo sociale¹⁴ in contrasto con quello conservatore di Maura¹⁵.

¹¹ Sulla crisi dello stato liberale nelle opere di Ortega, cfr. J. Zamora Bonilla, *Los intelectuales y la crisis del Estado liberal en España: A propósito de la actuación pública de José Ortega y Gasset*, in M. Baiôa, *Elites e Poder: A crise do sistema liberal em Portugal e Espanha (1918-1931)*, Publicações do Cidehus, Évora 2004, pp. 353-380. Disponibile in versione digitale <http://books.openedition.org/cidehus/3831>.

¹² J. Ortega y Gasset, *Cartas de un joven español (1891-1908)*, cit., pp. 264-265.

¹³ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Cartas de un joven español (1891-1908)*, cit.

¹⁴ Come suggerisce Javier Zamora Bonilla, l'evoluzione naturale del liberalismo, nell'ottica orteghiana, va verso il socialismo. Ortega difende l'idea di un socialismo non marxista, che non abbandoni il liberalismo e che, d'altra parte, non ne escluda i caratteri fondamentali: il diritto alla libertà, la divisione dei poteri, una giustizia indipendente, il principio di sovranità popolare, l'esistenza di un parlamento, elezioni libere, frequenti e regolari e un suffragio attivo e passivo.

¹⁵ Antonio Maura y Montaner fu un politico spagnolo membro del Partito Conservatore dal 1902. Fu Presidente del Consiglio dei ministri in cinque occasioni tra il 1903 e il 1922, sotto il regno di Alfonso XIII e fu promotore di una "rivoluzione dall'alto" che mettesse in discussione le vecchie istituzioni combattendo l'oligarchia e il *caciquismo*.

In questo contesto nacque la rivista «Faro», la prima rivista fondata da Ortega, con l'obiettivo di creare uno strumento di trasformazione sociale e di fondare un partito della cultura, a cui collaborano intellettuali e scrittori di prestigio, tra cui il filosofo Miguel de Unamuno. Tuttavia, già un anno dopo la sua fondazione, Ortega abbandonò la rivista e tornò a pubblicare su «El Imparcial» e su altre riviste fino al 1910 mentre, a partire dall'anno successivo, iniziò a collaborare con varie riviste argentine.

Ciò nonostante, il tentativo della rivista «Faro» fu riproposto nel 1915 con la fondazione della rivista «España», la quale tuttavia ebbe breve durata. In seguito alla dissoluzione della *Liga de educación política española*, fondata proprio dal filosofo l'anno prima, Ortega optò per un allontanamento provvisorio dalla politica e infine fondò una rivista individuale intitolata «El Espectador»¹⁶.

Successivamente, nel 1917, Ortega e l'impresario Urgoiti¹⁷ fondarono la rivista «El Sol» attraverso la quale, fino agli anni '30, il filosofo madrileno si fece propulsore di un nuovo entusiasmo e di una nuova curiosità che potessero soppiantare la vecchia politica con una nuova, allo scopo di agglutinare attorno a sé un gran numero di intellettuali. In realtà, ancora una volta disilluso dalla situazione politica, dopo il colpo di stato del generale Primo de Rivera nel 1923, Ortega decise di allontanarsi completamente dalla politica, dedicandosi unicamente alla sua impresa culturale nella rivista¹⁸.

Gli articoli pubblicati ne «El Sol» in questo periodo, infatti, confluiranno nei famosi scritti *España invertebrada*, *La deshumanización del arte* e *Ideas sobre la novela*.

Ricostruito, seppur in parte, l'itinerario giornalistico orteghiano, si può situare in un contesto ben più chiaro il progetto editoriale più conosciuto di Or-

¹⁶ Ortega utilizza la definizione platonica di *filotheamones* e scrive: «El escritor [...] necesita de un público [...] de amigos de mirar, de lectores a quienes interesen las cosas a parte de sus consecuencias, cualesquiera que ellas sean, morales inclusive», II, 160. Cfr. I. Blanco Alfonso, *El oasis de El Espectador* (1916), in Id., *Nací sobre una rotativa. Las impresas culturales de José Ortega y Gasset*, cit., pp. 105-120. Sebbene fosse stata pensata come una pubblicazione bimestrale, in realtà questa fu discontinua e intermittente nel corso degli anni.

¹⁷ Cfr. M. Cabrera, *Nicolás María Urgoiti, biografía de un empresario*, in «Papeles de economía española», 39-40 (1989). Disponibile in versione digitale: <https://www.funcas.es/articulos/nico-las-maria-urgoiti-biografia-de-un-empresario/>

¹⁸ Sul difficile rapporto tra stampa e governo nel periodico «El Sol» cfr. I. Blanco Alfonso, *Nací sobre una rotativa. Las impresas culturales de José Ortega y Gasset*, cit., pp. 167-192.

tega e al quale il filosofo è stato più intimamente legato per tutta la sua vita¹⁹: la fondazione della «Revista de Occidente». Questo progetto può essere idealmente considerato come il risultato di tutti quei tentativi precedenti, sia falliti come la rivista «Faro», sia riusciti come «El Sol» e «El Espectador». La «Revista» si rivolgeva, infatti, alla minoranza costituita da intellettuali che avvertivano l'esigenza e la responsabilità di offrire un contributo all'interpretazione chiara dei tempi²⁰, non un periodico in cui poter unicamente leggere notizie, bensì un periodico attraverso il quale era pensabile diffondere idee e visioni del mondo.

La rivista riuscì nell'intento di attrarre intorno a sé le menti più brillanti del periodo e di introdurre per la prima volta nel panorama culturale spagnolo gli scritti di autori come Kafka, Rilke, Joyce, Virginia Woolf, Conrad, Valéry, Hemingway, oltre al pensiero di filosofi come Scheler, Spengler, Simmel, Jung, Hui-zinga. Allo stesso tempo, la rivista si dedicò a promuovere scrittori, poeti e filosofi spagnoli e iberoamericani tra cui Salinas, Lorca, Zambrano, Machado e Borges.

Nel vasto panorama della traiettoria editoriale di Ortega, le case editrici che ne hanno fatto parte hanno avuto un ruolo inevitabilmente rilevante, tra cui due in particolare: la casa editrice omonima della «Revista de Occidente», fondata nel 1924, e la «Calpe», fondata nel 1918 da Urgoiti, già cofondatore con Ortega de «El Sol». L'impresario e amico affidò al filosofo la direzione della collezione intitolata *Biblioteca de las Ideas del Siglo XX*, e al professor Manuel García Morente la collezione *Universal* in cui vennero pubblicati classici di autori russi, francesi, tedeschi, nonché spagnoli. Finalmente, il proposito del giovane Ortega di realizzare una Biblioteca della cultura che raccogliesse una collezione di traduzioni dal tedesco allo spagnolo, fu realizzato. Il progetto di traduzione e diffusione fu reso possibile grazie alla collaborazione di intellettuali di spicco come Fernando Vela, co-fondatore della «Revista de Occidente» e segretario della redazione, e García Morente, che aveva condiviso con Ortega il periodo di formazione a Marburgo e presiedeva la casa editrice omonima. I titoli delle traduzioni pubblicate nella «Revista de Occidente» includevano *Cultura femenina y otros ensayos* di Simmel, a cura di Manuel García Morente e Fernando Vela, *El otoño de la Edad Media* di Huizinga, tradotto dall'allievo di Ortega, José Gaos e *Realismo mágico*. Post

¹⁹ La rivista esiste ancora oggi, grazie al lavoro della Fundación Ortega – Marañón di Madrid.

²⁰ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Propósitos*, in «Revista de Occidente», 1 (1923).

expresionismo: problema de la pintura mas reciente di Franz Roh, tradotto da Fernando Vela, tra i tanti; mentre, senza dubbio, tra i titoli più rilevanti tra le pubblicazioni della *Biblioteca de las Ideas* compare *La Decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal* di Spengler, tradotto da García Morente nel 1923 e pubblicato in quattro volumi²¹.

Scrive Ortega nel *Prólogo a la Decadencia de Occidente* che il libro di Oswald Spengler è senza dubbio l'avventura intellettuale più rilevante degli ultimi anni [...] è un libro che nasce da profonde esigenze intellettuali e formula pensieri che pulsavano nel cuore della nostra epoca». E riferendosi alla traduzione di García Morente aggiunge: «oggi, nell'offrire questa opera al pubblico mi compiaccio pensando che, pur non esente da difetti, questo adattamento del libro tedesco conserva fedelmente il senso e il gesto letterario dell'originale senza perdere la sua chiarezza»²². Ogni libro della *Biblioteca de las Ideas* era solito contenere una o più prefazioni individuali, alcune delle quali, precedute da una prefazione generale²³, identica per tutti i volumi, in cui il filosofo, da un lato, esprimeva le sue preoccupazioni riguardo il fallimento della cultura in seguito alla guerra mondiale, «che non è stata poi così mondiale», e dall'altro, parallelamente, offriva al lettore una chiara dichiarazione d'intenti. Ortega, infatti, era convinto che il crepuscolo in cui si trovava attualmente l'Europa non fosse vespertino ma mattinale e che, pertanto, stesse già sorgendo uno spirito nuovo, un «organismo fatto di idee specifiche di questo XX secolo». Da qui il proposito di riunire le opere fondamentali della nuova epoca, laddove «nascono pensieri mai pensati prima». In tal senso, nella prefazione a *Teoria della relatività di Einstein e i suoi fondamenti fisici* di Max Born, Ortega sottolineava che la teoria della relatività era la chiara indicazione di un'epoca nuova, a partire dalla quale si sarebbero ben presto sviluppate una nuova morale e una nuova politica, come era accaduto nell'Età Moderna con la teoria copernicana. Oppure, nella prefazione a *Idee per una concezione biologica del mondo* di Uexküll, il filosofo presentava le idee biologiche dell'autore come una valida strategia di avvicinamento ai problemi della vita attuale, attribuendo all'opera il merito di rasserenare l'anima contemporanea attraverso «le sue medi-

²¹ Cfr. C. Lemke Duque, *El concepto de "Europa" en la «Revista de Occidente» (1923-1936) y su recepción en José Ortega y Gasset*, in «Política y Sociedad», 52 (2015), pp. 557-575.

²² III, 416-418.

²³ III, 411-412.

tazioni biologiche» ed evidenziando la funzione del pensatore nello sviluppo della sua filosofia della circostanza.

D'altra parte, per Ortega l'esigenza di chiarezza era sempre stata insopprimibile: la chiarezza del pensiero, la chiarezza del linguaggio e la chiarezza dello sguardo sulle vicende del proprio tempo. In questo senso, l'opera di traduzione ha ricoperto senza dubbio un ruolo essenziale per il filosofo nello sviluppo del suo progetto pedagogico e nella sua missione di intellettuale.

In *Miseria y esplendor de la traducción* (1937) Ortega scrive che

soltanto quando strappiamo il lettore dalle sue abitudini linguistiche e lo costringiamo a muoversi all'interno di quelle dell'autore, si ha traduzione in senso proprio [...]. La traduzione non è un doppione del testo originale, non è, non deve pretendere di essere la stessa opera con un lessico diverso [...]. Io direi che la traduzione non appartiene neppure allo stesso genere letterario dell'opera tradotta [...] la traduzione non è l'opera, ma un cammino verso l'opera²⁴.

Esiste, dunque, per Ortega uno spazio tra l'opera originale e la sua traduzione, quello che il filosofo definisce il «cammino verso l'opera», che rappresenta un percorso pedagogico verso la costruzione di una visione ampia e prospettica sullo stato dei tempi.

2. *L'agonia dei paradigmi moderni e la fisionomia dell'uomo-massa*

Nel XX secolo sembrava indiscutibile che la crisi fosse ormai la realtà costitutiva e radicale della società europea. Secondo Ortega, questa rappresentava il tema essenziale del tempo, l'elemento di fronte al quale l'intellettuale del Novecento sentiva una profonda e intima responsabilità. Di fatto, sebbene già nel 1923 Ortega ragionasse in *El tema de nuestro tiempo* sulle prospettive salvifiche del mondo contemporaneo, rintracciando nell'ironia di Don Juan un modello di comprensione della realtà basato non esclusivamente su presupposti razionalisti, ma sulla considerazione della spontaneità della vita come valore radicale²⁵, è ne-

²⁴ J. Ortega y Gasset, *La missione del bibliotecario*, Sugarco, Varese 1994, p. 97.

²⁵ Ne *El tema de nuestro tiempo* Ortega illustra le «due ironie» di Socrate e Don Giovanni, presi

gli anni della *Rebelión de las masas* che questa crisi, la sua analisi e le proposte di superamento sono esposte chiaramente come programma filosofico, sociologico e, solo in ultima istanza, politico.

In questo panorama di disfacimento del mondo, Ortega osservava due fattori determinanti: da un lato la defezione della *minoría selecta* e, dall'altro, la nascita dell'uomo-massa. L'«assenza dei migliori», osservata già in *España Invertebrada*, aveva messo in crisi l'equilibrio dei sistemi sociali, minando le basi della dinamica minoranza-massa su cui, secondo il filosofo, avrebbe dovuto reggersi ogni società che potesse dirsi sana. È un errore pensare che la società si origini da un accordo di volontà, sosteneva Ortega; tutt'al più è vero che ogni accordo di volontà è possibile solo a partire da una società già costituita, ne presuppone l'esistenza e regola le forme di una convivenza preesistente²⁶. La società si instaura, quindi, in un dinamico rapporto minoranza-massa, dove la prima influenza la seconda, incoraggiando la creazione di un certo sistema valoriale cui fare riferimento.

È necessario, tuttavia, distinguere il discorso orteghiano da ogni ambiguità politica per riuscire ad intenderlo chiaramente. L'influenza della minoranza sulla massa non si esprime, infatti, attraverso una coercizione politica, bensì ad un livello pedagogico e culturale. Secondo il filosofo, infatti, chi governa non appartiene mai ad una minoranza, ma è tendenzialmente egli stesso un uomo medio che, per una buona amministrazione della cosa pubblica, dovrebbe mostrarsi docile agli insegnamenti di quegli individui esemplari che costituiscono la minoranza. Allo stesso modo, la massa cui si riferisce Ortega non ha nulla a che fare con la massa operaia e non è connessa a un discorso di classe sociale. Minoranza e massa, infatti, non sono condizioni sociali bensì “funzioni sociali”²⁷.

a modello di due dimensioni della vita umana: cultura e spontaneità. Scrive: «Don Giovanni si rivolta contro la morale perché la morale si era prima sollevata contro la vita. Solo quando esisterà un'etica che abbia, come sua prima norma, la pienezza vitale, Don Giovanni potrà sottomettersi. Ma questo significa una nuova cultura [...] la ragion pura deve cedere il suo impero alla ragione vitale» (J. Ortega y Gasset, *Il tema del nostro tempo*, Sugarco, Milano 1985, p. 109).

²⁶ Cfr. X, 82 ss. Come annuncia l'autore stesso in queste pagine, la sua teoria su società e interindividualità è contenuta in Id., *El hombre y la gente*, X, 139-238 (ed. it. a cura di A. Savignano in Id., *L'uomo e la gente*, Mimesis, Milano 2016).

²⁷ I. Sánchez Cámara, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, cit., p. 49.

La rebelión de las masas non è e non dev'essere inteso come un libro politico, bensì espone una diagnosi sociale che, presupponendo un profondo studio dell'uomo nella sua dimensione individuale e sociale, comporta collateralmente delle conseguenze teoriche che trascendono l'ambito umano e sociale di origine, per sfociare in quello politico.

La teoria della massa intesa come anima collettiva, dotata di una psicologia cieca e guidata da un comportamento irrazionale non può essere considerato tra gli elementi di originalità del libro. In realtà, Ortega aveva elaborato il suo pensiero sulle masse a partire principalmente dalla lettura di Sigmund Freud e di Gustav Le Bon.

D'altra parte, tuttavia, il filosofo spagnolo mise a punto la propria teoria a partire dal congiunto di due fattori determinanti: la rinuncia dell'intellettuale a ricoprire il suo ruolo di interprete e guida, e la ribellione delle masse dalla cui anima collettiva e irrazionale si era distaccato un nuovo e peculiare personaggio della storia del XX secolo: l'uomo-massa.

I popoli europei sono abituati da molti secoli al fatto che, via via che vanno verificandosi i cambiamenti storici, vi sia gente che s'incarica di cercar di chiarirli, di tentar di definirli. Questa è stata la fatica della pura intellettualità [...] alle angosce, dolori, cadute, pene di ogni genere, si è aggiunta, per aumentare la sofferenza degli europei, la mancanza assoluta di chiarezza su ciò di cui soffrivano. Il dolore è stato ed è moltiplicato dall'oscurità in cui si manifesta²⁸.

Questa oscurità degli anni '30, in realtà, si opponeva all'accecante bagliore delle città dei primi del Novecento che sembravano vivere un progresso senza fine. L'elettricità, la progressiva urbanizzazione, la diffusione di cinema, teatri, ma anche l'avanzamento in ambito medico e la progressiva alfabetizzazione, avevano radicalmente migliorato le condizioni di vita dell'uomo medio. Nonostante ciò, la luce accecante stava proiettando un'ombra su quel mondo finora conosciuto e di cui non era più possibile rintracciare le fattezze. Come scrive Ortega nella *Reforma de la inteligencia*²⁹ nel 1924, quando «la circostanza di oggi non somiglia più alla circostanza di ieri», bisogna assicurarsi di avere un equilibrio

²⁸ J. Ortega y Gasset, *Meditazione sull'Europa*, People, Busto Arsizio 2023, p. 22.

²⁹ V, 205-212.

sufficiente per non essere scaraventati verso un vuoto morale, per non lasciarsi schiacciare dalla perdita di ogni credenza precedentemente considerata valida. Nel corso del Novecento, gli europei avevano gradualmente perso questo equilibrio e l'aderenza con la propria circostanza e, in questo spazio di frattura, si era formato il "fatto psicologico" dell'uomo-massa.

Ne *La rebelión de las masas*, Ortega ha definito l'uomo-massa un «carapace di uomo», ponendo in rilievo la sua duplice natura nel possedere sembianze umane, da un lato, e nel mancare, dall'altro, di una vera e propria individualità, di un'intimità. Questo, infatti, si configura come la personificazione dell'anima collettiva della massa, della moltitudine che annulla e assorbe l'unità di tutte le sue parti³⁰. L'uomo-massa risulterebbe svuotato di storia, fatto di pura attività e totalmente incapace di abitare sé stesso. Ciò che caratterizza questo tipo di uomo è una mancanza di interesse nel senso etimologico del termine, essendo incapace di partecipare, di sentire alcun tipo di coinvolgimento nella relazione dinamica con la propria circostanza. Egli considera la tecnica come un fatto naturale, non interessato ai presupposti che hanno portato alla costruzione di un'automobile, ad esempio, ma vedendone solo l'utilità, vivendo nel mondo come se tutto gli fosse già dato, al di fuori della storia umana.

Inoltre, l'uomo-massa si caratterizza per essere essenzialmente chiuso in sé stesso, attaccato alle proprie opinioni che egli considera come verità assolute e indiscutibili. Non è incline ad accettare alcun tipo di istanza³¹ esterna e, al contrario, impone la sua visione del mondo con la violenza della sua presunzione.

Ma non si tratta che l'uomo-massa sia ottuso. Al contrario, l'uomo-massa attuale è più pronto, possiede maggiore capacità intellettuale di quella di altre epoche. Ma questa capacità non gli serve a nulla; a rigore, la vaga sensazione di possederla gli serve soltanto per chiudersi di più in se stesso e non usarla [...]. Questo è ciò che nel primo capitolo indicavamo come caratteristica della nostra epoca: non già che l'uomo volgare creda d'essere eccellente e non volgare, ma che egli stesso proclama e impone il diritto della volgarità, o la volgarità come un diritto³².

³⁰ Cfr. I. Sánchez Cámara, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid 1986.

³¹ J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, SE, Milano 2001, p. 33.

³² Ivi, pp. 99-100.

Come suggerisce Cámara³³, quando Ortega riassume la psicologia dell'uomo-massa distingue tre caratteristiche essenziali: l'impressione che ha della vita come qualcosa di semplice, la piena soddisfazione di se stesso e l'azione diretta nella vita sociale. La prima sarebbe il risultato dello sviluppo tecnologico che ha comportato l'incremento del livello storico, e della democrazia liberale, della cui fragilità l'uomo-massa non è minimamente consapevole. Il contentamento di sé deriva, invece, dal fatto di essere ermeticamente e disinteressatamente chiuso in se stesso. Infine, l'azione diretta sarebbe il risultato del processo di soppressione dell'altro, che è il presupposto essenziale della massa, ossia l'imposizione della propria volontà in opposizione al metodo dell'azione indiretta praticato dalla democrazia. Proprio da questo predominio sul collettivo, Ortega fa derivare l'ostilità dell'uomo-massa per il liberalismo.

È bene ricordare che, per Ortega, il politico non fu mai l'aspetto essenziale, ma piuttosto un attributo, l'estrinsecazione di un modo di vivere dell'uomo nel rapporto con se stesso e con l'altro. È di fondamentale importanza tenere presente che, quando si parla di liberalismo orteghiano, ci si riferisce a un termine politico considerato però all'interno della traiettoria filosofica di Ortega e che si evolve contemporaneamente a questa.

Nel 1908, come anticipato, Ortega aveva discusso con Gabriel Maura sulla rivista «Faro» riguardo al futuro del liberalismo. Quest'ultimo, infatti, si schierava a favore di un liberalismo conservatore, mentre il filosofo spagnolo si opponeva a questa visione, immaginando un liberalismo "socialista"³⁴(distante dal socialismo marxista).

Nel libro *Il richiamo della tribù*, Vargas Llosa descrive efficacemente il liberalismo orteghiano come un liberalismo innanzitutto distante dalla riduzione contemporanea a una «ricetta economica di liberi mercati», da intendere principalmente come un atteggiamento nei riguardi della vita e della società, fondato sui valori della tolleranza, del rispetto, della coesistenza, della cultura, insieme alla «ferma difesa della libertà come valore supremo», come «un sistema giuridico

³³ I. Sánchez Cámara, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, cit., pp. 56-70.

³⁴ Cfr. J. Zamora Bonilla, *El mundo que pudo ser: el concepto de "Europa" en el proyecto político orteguiano*, in «Revista de Estudios Europeos», 40 (2005), pp. 11-31.

che garantisce la convivenza della diversità»³⁵. Di qui l'avversione della massa per il liberalismo e la democrazia liberale, in favore di una "iperdemocrazia" che si estenda oltre l'ambito politico, coinvolgendo ogni sfera della vita umana³⁶, assorbendo di fatto il molteplice nella moltitudine impersonale, deresponsabilizzandolo rispetto alla sempre maggiore complessità del mondo in cui vive.

Il liberalismo che difende Ortega, dunque, si basa prima di tutto sulla difesa della libertà individuale, in quanto elemento costitutivo dell'essere umano, che è messo in pericolo dal predominio della massa nella società. Pertanto, è essenziale per il filosofo pensare l'essere umano come individuo singolo tanto quanto come individuo sociale. D'altra parte, proprio per garantire l'esercizio di questa libertà individuale, Ortega ritenne indispensabile arginare e porre dei limiti all'intervento dello Stato nella vita del cittadino³⁷.

3. *Una meditazione sull'Europa. Costruire dalle rovine*

Come giustamente sostiene Zamora, Ortega difese l'idea di un equilibrio necessario tra gli Stati europei (*balance of power*), che promuoveva una convivenza in cui il molteplice non venisse assorbito nell'indistinto ma lasciasse spazio e assicurasse la compresenza delle differenze. Nel *Prologo per i francesi*, scritto e aggiunto in un secondo momento dall'autore al testo sulla ribellione delle masse, il filosofo sosteneva l'esigenza di costruire un'Europa «intesa come una grande nazione», che rispettasse la pluralità e le diversità all'interno di un'unità costitutiva di tutte le anime europee, pensando l'Europa come una società, ossia, come anticipato nel paragrafo precedente, un «sistema di convivenza basato su usi e costumi comuni»³⁸. Così scriveva: «l'equilibrio o bilancia di poteri è una realtà che consiste essenzialmente nella esistenza di una pluralità. Se questa pluralità si perdesse, quella unità dinamica svanirebbe»³⁹.

³⁵ M. Vargas Llosa, *Il richiamo della tribù*, Einaudi, Torino 2019, pp. 54-79.

³⁶ Si veda oltre a *La ribellione delle masse*, *Democrazia morbosa* in II, 293 ss.

³⁷ I. Sánchez Cámara, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, cit., p. 200.

³⁸ J. Ortega y Gasset, *Prologo per i francesi*, in Id., *La ribellione delle masse*, cit., pp. 11-43.

³⁹ Ivi, p. 20.

Se in principio, dunque, al filosofo era sembrato dirimente che la Spagna si aprisse alla modernità – rimanendo fedele alla sua «maniera di vedere le cose» e non «morire per istinto di conservazione» – in un secondo momento questa iniziava gradualmente a ricoprire un ruolo attivo e partecipativo nel processo di salvezza europeo ipotizzato dal filosofo. Ortega, sullo sfondo della *Rebelión de las masas*, aveva sostituito l'atteggiamento europeizzante, tanto criticato da Unamuno, con un europeismo integrazionista⁴⁰ e con l'idea che la cultura spagnola potesse essere considerata un elemento essenziale per la salvezza dell'Europa dalla demoralizzazione in cui era caduta, al fine di contribuire alla creazione di un'Unione Europea⁴¹. Di conseguenza, Ortega diventò progressivamente, per così dire, un «patriota europeo».

Il filosofo delle meditazioni del Chisciotte, da sempre preoccupato per la propria circostanza⁴² spagnola, aveva finito per spostare la sua attenzione dalla penisola (o isola) iberica al continente europeo. Per Ortega, infatti, non si trattava più unicamente di importare la cultura europea, ma di assimilarla, «riassorbirla», secondo una maniera spagnola di interpretare il mondo, incarnata, in un certo modo, nella figura di Don Juan e di Cervantes⁴³.

Nel settembre del 1949 Ortega tenne a Berlino una conferenza intitolata *De Europa meditatio quaedam*⁴⁴, una meditazione sull'Europa in cui raccolse gran parte delle teorie enunciate già nel *Prólogo para franceses* di circa dieci anni prima ed espose alcune questioni oggetto del corso intitolato *El hombre y la gente*. Nel testo, attraverso la chiave della ragione storica, descriveva l'uomo europeo (o gotico) come un individuo che aveva sempre abitato due società compresenti e sovrapposte almeno a partire dal Medioevo: la società ristretta del proprio orizzonte più prossimo e quella europea⁴⁵. Queste sarebbero state due entità irriducibili che avrebbero costituito una «realtà irreversibile» e «un'unità dinamica», ossia l'Europa, come «uno sciame di tante api in un solo volo».

⁴⁰ Cfr. J. Zamora Bonilla, *El mundo que pudo ser: el concepto de "Europa" en el proyecto político orteguiano*, cit.

⁴¹ Ortega muore nel 1955, poco prima della nascita della Comunità Economica Europea.

⁴² J. Ortega y Gasset, *Meditazioni del Chisciotte*, cit., p. 44.

⁴³ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Meditazioni del Chisciotte*, cit.

⁴⁴ X, 75-135.

⁴⁵ Cfr. J. Bagur Taltavull, *España como vocación y circunstancia. La idea de nación en el pensamiento y la acción política de José Ortega y Gasset*, Dykinson, Madrid 2023.

L'Europa agli albori degli anni '50, però, si profilava come uno spazio «impregnato di civilizzazione», i cui principi avevano perso validità, lasciando sprofondare un'intera civiltà nel dubbio. Il solido sistema di credenze si era sfaldato e l'europeo, naufrago del suo stesso mondo, era chiamato ad affrontare la sfida del proprio tempo: costruire dalle macerie.

Nella conferenza pronunciata a Berlino nel 1949 intitolata *De Europa Meditatio Quaedam*, Ortega stava parlando il linguaggio dei vinti dalla sua prospettiva spagnola, ad una Nazione vinta, sconfitta, che si trovava a fare i conti con le rovine di se stessa e di un'intera civiltà. «Per questo dobbiamo ritornare tutti a questa Germania politicamente ed economicamente triturata, con le sue città sventrate, con i suoi fiumi senza ponti. A quale scopo? Beh, per cosa può essere? Per imparare»⁴⁶.

Ortega parlò a Berlino, il centro ideale in cui, nella storia recente, i più illustri pensatori, da Fichte a Meinecke, avevano teorizzato l'idea di Nazione, ormai ridotta a brandelli. Perché quello che era stato messo in crisi dalla Seconda Guerra Mondiale era il principio stesso della convivenza. Per la prima volta nella storia dell'Europa, infatti, si era combattuto per annichilire il nemico. E il risultato non poteva essere altro che quello di produrre fratture profonde a livello sociale e a livello nazionale, difficili da sanare.

Di qui l'esigenza di ripartire da quella «forza di gravità interna» che, secondo Ortega, costituiva il legame intimo e sotterraneo degli Stati in un'unità «ultra e sovranazionale».

In questo momento storico la questione non ha ormai niente di accademico, ma è di somma e urgente gravità. Perché le nazioni europee sono giunte a un momento in cui si possono salvare soltanto se riescono a superare se stesse come nazioni, vale a dire se si riesce a rendere vigente l'opinione che la nazionalità come forma più perfetta di vita collettiva è un anacronismo, manca di fertilità verso il futuro; è, insomma, storicamente impossibile⁴⁷.

Ortega passò in rassegna alcune tra le teorie più rilevanti sull'idea di Nazione a partire da Fichte, passando per Burke e Müller, Toynbee e Meinecke, aggiun-

⁴⁶ J. Ortega y Gasset, *Meditazione sull'Europa*, cit., p. 103.

⁴⁷ Ivi, p. 48.

gendo, a sostegno della sua teoria sociale, che «una nazione è una intimità in senso omologo a come lo è una persona»⁴⁸. Pertanto, l'accordo tra Nazioni dev'essere costituito alla stregua di un accordo tra individualità differenti, sulla base di una comune convivenza all'interno di una società, quella europea, già preesistente. L'Europa pensata da Ortega era un'Europa innanzitutto sociale, ossia uno spazio di convivenza spontanea determinato storicamente sulla base di usi e costumi condivisi⁴⁹.

Tuttavia, con l'avvento delle masse «ubriache di demagogia», questa coscienza nazionale si era gradualmente trasformata in cieco nazionalismo⁵⁰.

Con l'avanzare della tecnologia e l'aumento dei mezzi di comunicazione, il raggio d'azione umano si era esteso su un mondo i cui limiti sembravano così vicini da ridimensionarlo notevolmente. Di conseguenza, «i popoli si sono trovati all'improvviso *dinamicamente* più vicini. E questo accade proprio nell'ora in cui i popoli europei si sono allontanati di più moralmente»⁵¹ e il vicino, improvvisamente troppo vicino, è stato percepito come nemico, come un pericolo, contro il quale erigere muri e rafforzare le frontiere⁵², forse a causa della mancata distanza, dell'annullamento di quello spazio in cui sarebbe stata salvaguardata la distinzione e sarebbe stata evitata la caduta nell'omologazione.

Di qui l'importanza di ristabilire i termini della convivenza all'interno di un'Europa in crisi che ha cambiato le sue fattezze e ha oltrepassato le sue dimensioni geografiche. Un problema che possiamo considerare ancora, a distanza di quasi un secolo da Ortega, come il tema del nostro tempo.

⁴⁸ Ivi, p. 106.

⁴⁹ Ivi, pp. 89-96.

⁵⁰ Ivi, p. 89.

⁵¹ Ivi, pp. 113-114.

⁵² Ivi, p. 119.

Abstract

Chiara Cappiello, *Apocalissi estetiche. Crisi dell'Europa e crisi dell'arte / Aesthetic Apocalypses. Europe and Art in Crisis*

The paper examines the connection between the crisis of Europe and the crisis of art, focusing on the analyses of Oswald Spengler and Benedetto Croce in the years around the First World War, and highlighting the similarities and differences between the two thinkers' views. The link between the crisis of civilisation and the crisis of art is a recurring theme in 20th-century historical and philosophical thought. The contribution analyses this connection in relation to the crisis of the human figure and humanism.

Keywords: Oswald Spengler, Benedetto Croce, Art, Humanism, Crisis

Bianca Carotenuto, *Thomas Mann e Adorno in dialogo sulla crisi: la collaborazione al Doctor Faustus / Thomas Mann and Adorno's Dialogue on the Crisis of Modernity: their Collaboration on Doctor Faustus*

This contribution reconstructs the intellectual and artistic dialogue between Thomas Mann and Theodor W. Adorno during the composition of the novel *Doctor Faustus*. Through an analysis of diaries, correspondence, and Mann's *Entstehung des Doktor Faustus*, it examines how Adorno's philosophical and musicological ideas – particularly from *Philosophie der neuen Musik* – shaped Mann's portrayal of Adrian Leverkühn and the novel's meditation on the crisis of modern art and the European spirit. The study shows how Adorno's insights informed Mann's treatment of musical form, dodecaphony, and the symbolic nexus between artistic creation and historical catastrophe, influencing key sections such as the *Apocalipsis cum figuris* and the *Lamentatio Doctoris Fausti*. Their exchange reveals a profound intertwining of aesthetics, history, and ethics, framing the novel as an allegory of cultural disintegration and the fragile possibility of redemption.

Keywords: Thomas Mann, Theodor W. Adorno, Modernity, Crisis, *Doctor Faustus*

Antonio Catalano, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche: alcune fonti bibliografiche di De Martino nella Fine del mondo / Cultural Apocalypses and Psychopathological Apocalypses: Selected Sources for De Martino's The End of the World*

The article reconstructs part of the bibliographical background of Ernesto De Martino's posthumous *The End of the World* through an annotated survey of several lesser-known authors

that nonetheless recur in his working lists. It adopts a twofold approach: post-war cultural diagnoses of a Western “apocalyptic mood” (Mounier, Grassi, Altheim, Le Van Baumer, Inge) and German psychiatric and existential-phenomenological accounts of *Weltuntergangserlebnisse* (“end-of-the-world experiences”) in acute schizophrenia (Wetzels, Storch, among others). Read together, these sources bring into focus De Martino’s distinctive move: treating schizophrenic experiences of world-collapse as a symbolic hinge between private psychopathology and collective crisis, and thereby framing the modern Western apocalypse as a cultural and historical phenomenon rather than a purely theological or metaphysical destiny.

Keywords: Ernesto De Martino, *The End of the World*, Apocalypse, Schizophrenia, Psychopathology

Domenico Conte, *Inferi e superi: Ernesto De Martino e La fine del mondo / Inferi and Superi: Ernesto De Martino and the End of the World*

Starting from a comparison of the various editions of *La fine del mondo* (*The End of the World*) and the cultural contexts in which they were published, this paper focuses on two central issues in De Martino’s later work. The first issue is the link between psychopathological apocalypses and the apocalypse of the West, where the connecting link is modern and avant-garde art. The second issue is the dialectic in De Martino between catabasis and anabasis – the «descent into hell» and the «ethos of transcendence». The analysis reveals the relevance of De Martino’s posthumous work. Doesn’t our own time have an «acute cultural awareness of the end of the world»?

Keywords: Apocalypse, Catabasis, Anabasis, Historicism, Existentialism, Art

Francesca Ferrara, *La scrittura della crisi. Ernesto De Martino e la letteratura / Writing the Crisis. Ernesto De Martino and Literature*

In De Martino’s work *The End of the World*, 20th-century literature plays a central role in understanding the phenomenon of crisis. For De Martino, analysing contemporary literature means intercepting a «common *Stimmung*» that runs through modernity: the literary page is a proof of the crisis of culture. The essay, focusing in particular on De Martino’s pages dedicated to Sartre’s *La Nausée* and Proust’s *Recherche*, analyses De Martino’s interest in modern literature from two perspectives: on the one hand, literature, as an aesthetic language, is a privileged place to observe the state of health of a society and its cultural resources. On the other hand, the analysis of the literature of an era allows us to understand how much this cultural tool is still capable of restoring the individual to presence through its drama, that is, of representing a “cultural” technique and resource.

Keywords: Ernesto De Martino, Crisis, Literature, Jean-Paul Sartre, Marcel Proust

Alfredo Galdi, *L'Europa fra crisi e continuità. Guerra, società e politica di potenza nell'opera di Friedrich Meinecke / Europe between Crisis and Continuity. War, Society and Power Politics in Friedrich Meinecke's Work*

In his long life, the German historian Friedrich Meinecke (1862-1954) witnessed many of Europe’s rises and falls: the birth of the Second Reich in the middle of the continent; the end of that very Reich and the Central Empires, the foundation of the Weimar Republic and the Soviet Union; Hitler’s project of a “Fortress Europe” and, eventually, the iron curtain that divided

Germany and Europe. Even though Meinecke never wrote an essay explicitly about the idea of Europe, he researched the topic in many of his works, through the lens of German history. Our aim is to analyse the historian's outlook on the problem of the identity of Europe. To do this, we will look, specifically, at the two books, *The Idea of Reason of State in Modern History* (1924) and the *German Catastrophe* (1946), which were both written in a time of crisis and transformation of Europe's political landscape, between hope and decline.

Keywords: Friedrich Meinecke, Germany, Europe, Identity, Catastrophe

Giuseppe Maccauro, *La grande malattia dell'Europa: Gustaw Herling e il problema del male tra filosofia e psicologia* / *The Great Illness of Europe: Gustaw Herling and the Problem of Evil between Philosophy and Psychology*

In Gustaw Herling-Grudziński's works, central role is playing by reflection on the state of the European spirit and the place of the individual in the turbulent currents of twentieth-century history. This article propose a reconstruction of this topic, moving from the last Polish writer's literary and philosophical phase, with a particular focus on his intellectual relationship with Benedetto Croce. At the centre of this discussion is *The Great illness of Europe* – a book that serves as the thematic axis of the short story *The Cemetery Wanderer*. The interwoven themes of the crisis of civilisation, the metaphysical and historical nature of evil, and the pathology of madness and the sickness that afflicts Europe form the main threads of this analysis. Herling-Grudziński seems to propose a theory of history, and an analysis of the deepest rules leading history in direction of progress, or in direction of regression.

Keywords: Gustaw Herling, Benedetto Croce, Pathology, Evil, Psychology

Marcello Massenzio, *Crisi della presenza e crisi della civiltà* / *Crisis of Presence and Crisis of Civilization*

In *The End of the World*, De Martino focuses on the state of crisis in which contemporary Western civilization finds itself. To identify its causes and propose a solution, he examines literature, philosophy, and the visual arts. The end of the world refers to the end of "our" world due to the loss of faith in the system of values formed throughout its history.

Keywords: Ernesto De Martino, Crisis, Literature, Art, Apocalypse

Edoardo Massimilla, *In che senso ed entro quali limiti la "sociologia storica" di Max Weber può dirsi eurocentrica?* / *In What Sense and to What Extent Can Max Weber's "Historical Sociology" Be Considered Eurocentric?*

The essay discusses some of the arguments put forward in Simon Susen's monograph *Sociology in the Twenty-First Century. Trends, Debates and Challenges* (2020) and seeks to determine whether and to what extent Max Weber's sociological investigations are, more or less consciously, characterized by an Eurocentric bias, as various postcolonial and decolonial sociological theories suggest. In this complex and problematic context, particular attention is given to a Weberian text from around 1910 (i.e. the earliest phase of the drafting of *Wirtschaft und Gesellschaft*), entitled *Machtprestige und Nationalgefühl* by the editors of the critical edition.

Keywords: Max Weber, Simon Susen, Sociology, History, Eurocentrism

Bianca Melito, ¿Que pasa en el mundo? *Prospettive su crisi e salvezza d'Europa a partire dalla «Revista de Occidente» e la Biblioteca de las Ideas del Siglo XX* / ¿Que pasa en el mundo? *Reflections on the Crisis and Salvation of Europe through «Revista de Occidente» and the Biblioteca de las Ideas del Siglo XX*

The aim of this article is to examine José Ortega y Gasset's editorial and journalistic activity in relation to his interpretation of the European crisis of the twentieth century. The contribution focuses on the foundation of the «Revista de Occidente» and related publishing initiatives, in particular the *Biblioteca de las Ideas del Siglo XX*, situating them within Ortega's broader philosophical and cultural trajectory. By reconstructing Ortega's editorial itinerary, the article examines the role of cultural mediation and publishing practices in his reflection on modernity, mass society, and Europe. Editorial activity is examined in relation to intellectual responsibility, highlighting publishing as a key instrument in Ortega's response to the crisis of modern paradigms and his understanding of Europe as a shared historical horizon.

Keywords: José Ortega y Gasset, Europe, Modernity, Mass Society, Revista de Occidente

Rosalía Peluso, *Benedetto Croce e la Valpurga d'Europa* / *Benedetto Croce and the Walpurgis of Europe*

This paper discusses the affiliation of Croce with the spiritual crisis of Europe between the two world wars, emphasizing the crucial role of Goethe in both defining and overcoming this crisis. Through an analysis of select works, particularly the *Storia d'Europa*, it is evident that Croce employs eschatological motifs, both apocalyptic and redemptive, in his diagnosis of the European disease.

Keywords: Benedetto Croce, Crisis, Walpurgis, *Storia d'Europa*, Goethe

Autori/Authors

Chiara Cappiello is Assistant Professor in History of Philosophy at the University of Naples Federico II. She was a fellow at the Istituto Italiano di Studi Germanici (Rome) and at the Istituto Italiano per gli Studi Storici (Naples). Her scientific interest lies in the history of culture in the twentieth century between Italy and Germany, with a focus on the theme of “crisis.” Her publications include the books: *Promesse e minacce dell'inconscio. Freud nella crisi del Novecento* (2024); *Mundus. Ernesto De Martino e il mal d'Europa* (2024; Premio dell'Accademia Pontaniana per le discipline umanistiche 2023); *Briciole. Arte e fine del mondo in Theodor W. Adorno* (2021); «*Perdita del centro*». *Arte e Novecento in Benedetto Croce* (2019).

Bianca Carotenuto holds a Ph.D. in Philosophy from the University of Naples Federico II (2021-2025). Her research focuses on German philosophy and literature of the 19th and 20th centuries, with particular attention to Thomas Mann, Theodor Wiesengrund Adorno, Walter Benjamin and the notion of the “demonic”. She has presented at national and international conferences, conducted research in Germany, and published essays on aesthetics, politics, history, and myth in Mann’s novels.

Antonio Catalano is Research Fellow at the Faculty of Philosophy, Vita-Salute San Raffaele University (Milan). He held research posts at the University of Naples Federico II and at the Istituto Italiano per gli Studi Storici (Naples). His work focuses on early twentieth-century Anglo-American philosophy and on Croce’s reception in Britain. In 2025 he published the research monograph *Dalla logica matematica a una nuova filosofia delle scienze: l'itinerario intellettuale di A.N. Whitehead* (Orthotes, Napoli 2025).

Domenico Conte is a Member of the Accademia dei Lincei and a Full Professor of History of philosophy at the University of Naples Federico II. He studies the twentieth century, with a focus on the problems of “decline” and “decadence.” He has written books on the idea of universal history, on Spengler, Jünger, Croce, and Thomas Mann.

Francesca Ferrara obtained her PhD at the University of Naples L'Orientale and was a DAAD post-doctoral fellow at Philipps-Universität in Marburg and research fellow at the University of Naples Federico II, at the Istituto Italiano di Studi Germanici in Rome and at the University of Naples L'Orientale. Her research interests focus on the relationship between religion, aesthetics, and history of ideas in the 20th century. She published the book *Alle origini del Sacro. L'esperienza religiosa in Rudolf Otto* (Mimesis, Milano 2017), and several articles on Rudolf Otto, Karl Jaspers and Ernesto De Martino.

Alfredo Galdi is a high school philosophy and history teacher. He holds a Ph.D. in Philosophy from the Federico II University of Naples: his research focus were the themes of guilt and the overcoming of the past in the works of Meinecke and Jaspers. His other research interests concern German philosophy and historiography, between the XIX and XX centuries. He has published articles on Meinecke, Karl Jaspers and Gottfried Benn.

Giuseppe Maccauro (Ph.D.) is Assistant Professor at the University of Benevento Giustino Fortunato. His research focuses on the history of Italian culture in the 20th century. He has published essays on E. De Martino, T. Mann, G. Herling-Grudziński, K. Jaspers, E. Paci and two books: *Novecento primitivo. Ernesto De Martino tra apocalisse e riscatto* (2023) and *Figure della decadenza. Enzo Paci fra Vico e Thomas Mann* (2023).

Marcello Massenzio is a historian of religion and anthropologist. He is the president of the «Associazione Internazionale Ernesto De Martino» and conducts research in Rome and Paris. He is editing the reissue of Ernesto De Martino's works for the publisher Einaudi. His most recent publications include: *Maestri erranti. Il rinnovamento della cultura ebraica dopo la Shoah* (Einaudi 2024); E. De Martino, *La storia velata. Crisi e riscatto della presenza*, testi scelti e curati da Marcello Massenzio (Einaudi 2025).

Edoardo Massimilla is Full Professor of History of Philosophy at the University of Naples Federico II. From 2014 to 2020, he was Director of the Department of Humanities. He is president of the Società Italiana di Storia della Filosofia. His research focuses on German and Italian philosophical, historiographical, and scientific culture at the turn of the 20th century. Among his publications: *Psicologia fisiologica e teoria della conoscenza. Saggio su Hugo Münsterberg* (1994), *Intorno a Weber. Scienza, vita e valori nella polemica su «Wissenschaft als Beruf»* (2000; German translation 2008), *Benedetto Croce, Teoria e storia della storiografia* (critical edition, in collaboration with Teodoro Tagliaferri, 2007), *Scienza, professione, gioventù: rifrazioni weberiane* (2008), *Tre studi su Weber fra Rickert e von Kries* (2010; German translation 2012), *Presupposti e percorsi del comprendere esplicativo. Max Weber e i suoi interlocutori* (2014), *Sulla vocazione per la politica. Max Weber e le Politische Stimmungen di Karl Jaspers* (2019), *Ascesi: variazioni sul tema da Nietzsche a Weber* (2024).

Bianca Melito completed her Ph.D. in Philosophy at the University of Naples Federico II in collaboration with the Universidad Complutense of Madrid. Her research examines the fractures of modern paradigms through a historical and philosophical reflection on José Ortega y Gasset's critique of pure reason and his search for an alternative modernity. Her research interests include twentiethcentury European philosophy, cultural history and the thought of José Ortega y Gasset, as well as Spanish philosophy.

Rosalía Peluso is Associate Professor of Theoretical Philosophy at the University of Naples Federico II. Her main research interests are the theory of historical knowledge and the philosophy of history. Her publications include the following: *L'identico e i molteplici. Meditazioni michelstaederiane* (2011), *Michelstaedter al futuro* (2012), *Lessico crociano. Un breviario filosofico-politico per il futuro* (ed., 2016; Dante Alighieri Prize), Lauro de Bosis, *La religione della libertà*, (with the letters to B. Croce, ed., 2020), and *La cura Goethe. Poesia e storia in B. Croce* (2022). She has also published Italian editions of Hannah Arendt's writings on Karl Jaspers and Rosa Luxemburg.

Oggetto di questo libro è la crisi che ha colpito l'Occidente tra le due guerre mondiali, letta come crisi politica, storica, culturale e anzitutto spirituale. L'Europa, che aveva preteso di incarnare la razionalità universale e la promessa di progresso, si scopre fragile, abitata da pulsioni distruttive e barbariche che la precipitano in un processo di caduta e regressione. Non sorprende che il dibattito internazionale si sia concentrato intorno al *Tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler: un'opera capace di attirare consensi e rifiuti, diventata lo specchio e il prisma attraverso cui pensatori, scrittori e filosofi colsero la radicalità della crisi. Ripercorrendo le analisi di alcuni grandi osservatori del Novecento, i contributi raccolti in questo volume non intendono offrire un'unica risposta alle domande sulla «notte» calata sull'Europa, ma restituire la polifonia delle diagnosi e la complessità della prognosi. Ne risulta una cartografia critica – non consolatoria né rassicurante – di questioni irrisolte e attualissime, che registrano il tramonto e insieme si muovono alla ricerca dei segni di un possibile nuovo inizio.

CHIARA CAPIELLO è ricercatrice di Storia della filosofia nell'Università di Napoli Federico II. I suoi principali interessi di ricerca sono rivolti alla storia della cultura nel Novecento tra Italia e Germania, con una particolare attenzione al tema della crisi.

ANTONIO CATALANO è assegnista di ricerca nell'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano. Le sue ricerche si concentrano sulla filosofia anglo-americana di inizio Novecento e sulla ricezione di Benedetto Croce in Gran Bretagna.

