

## LA QUESTIONE DEL SIMBOLISMO CIVILE NELL'ULTIMO DE MARTINO

### 1. *La fame di simboli nel mondo moderno*

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

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

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

---

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

2 *FSV*, p. 185.

3 *FSV*, pp. 185-186.

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

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

In generale, il simbolo culturale è un vibrante ordine unitario di rappresentazioni e di possibilità operative, mediante il quale si rinnova periodicamente l'appello ad un evento memorando di fondazione e di autenticazione, e periodicamente si anticipa un orizzonte futuro, una prospettiva di compiti individuali e collettivi organicamente legata alle origini inaugurali<sup>6</sup>.

A sua volta,

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

---

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

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

6 *FSV*, p. 186.

riassorbimento del futuro nel presente del rito, e del presente del rito nella metastoricità del mito<sup>7</sup>.

La tecnica della “destorificazione”, cioè l’istituto magico-religioso<sup>8</sup>, distingue il simbolo mitico-rituale dal simbolo culturale: grazie alla *pia fraus* della destorificazione i momenti critici dell’esistenza sono sottratti all’iniziativa umana e risolti nella ripetizione rituale di quanto è avvenuto una volta e per sempre nel tempo metastorico del mito; l’uomo sta così nella storia come se non ci stesse, e proprio perché le potenze operative dell’uomo non sono riconosciute nella loro qualità di iniziative umane, quelle potenze sono di fatto dischiuse e la cultura come totalità dei valori è resa di nuovo possibile<sup>9</sup>.

Tuttavia, al simbolo culturale

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

---

7 E. De Martino, *B<sub>12</sub> Simbolo mitico-rituale*, in Id., *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995 (d’ora in poi: *SM*), p. 159. Massenzio ipotizza cautamente che il gruppo di appunti al quale appartiene questo scritto risalga al 1956-57 (ivi, p. 37).

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

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

partiene necessariamente un orizzonte futuro che metta capo alla soppressione dell'ordine storico e umano<sup>10</sup>.

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

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

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

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

<sup>10</sup> FSV, pp. 186-187.

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

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

La storia viene così scandendosi in tre tappe, che rappresentano, almeno nelle società occidentali, il passato il presente e il futuro, un passato ancora residualmente presente nella forma del relitto folklorico, un presente ormai al tramonto e un futuro che si sta avverando: il “simbolismo delle religioni tradizionali”, caratterizzato dall’eterno ritorno, in cui l’istituto della destorificazione si dispiega in tutta la sua forza; il “simbolismo cristiano”, nel quale l’evento di fondazione e autenticazione non è avvenuto nella metastoria del mito, ma nel centro della storia umana, pur svolgendo la funzione propria dell’evento fondatore del simbolo mitico-rituale<sup>13</sup>; e infine il “simbolismo nuovo”, reso possibile dallo stesso simbolismo cristiano, perché è appunto il cristianesimo ad aver dato vita a quel senso della storia che ora si sta definitivamente affermando.

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

---

12 FSV, p. 187.

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

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

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

Se la civiltà occidentale si è guadagnata nel corso della sua storia una egemonia fondata sulla potenza del mondano operare, se un umanesimo fiducioso ed entusiasta è venuto sempre più intensificando la sua straordinaria messe di opere economiche, politiche, morali, artistiche, scientifiche e filosofiche, la conquista di questo primato civile è certamente impensabile senza la nuova esperienza del divenire storico inaugurata dal cristianesimo<sup>16</sup>.

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

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

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

16 *FSV*, p. 49.

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

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

---

17 FSV, p. 50.

18 FSV, p. 51.

19 FSV, p. 49.

20 FSV, p. 51. Cfr. anche l'appunto, probabilmente coevo alle pagine che andiamo commentando (cfr. SM, p. 37), intitolato *A<sub>12</sub> Destorificazione*, in cui si legge: «quando la storia acquista il suo valore autonomo, allora non soltanto il Cristianesimo, ma la stessa vita religiosa entra in agonia, e nasce la grande

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

il sacro è entrato in agonia e davanti a noi sta il problema di sopravvivere come uomini alla sua morte, senza correre il rischio di perdere – insieme al sacro – l'accesso ai valori culturali umani, o di lasciarci travolgere dal terrore di una storia cui non fa più da orizzonte e da prospettiva la metastoria mitico-rituale. L'alternativa fra umano e divino, che travaglia tutta la storia delle religioni, e che col Cristianesimo è entrata in un drammatico processo di maturazione, si pone oggi nei termini di una decisione attuale, alla quale non possiamo sottrarci. Il «sacro», nei modi tradizionali di un orizzonte metastorico articolato in un nesso organico di miti e di riti, non costituisce una esigenza permanente della natura umana, ma una grande epoca storica che in direzione del passato si perde nella notte delle origini e che giunge sino a noi, eredi della civiltà occidentale: ma per amplissima che sia questa epoca è certo che ne stiamo uscendo, e che il suo tramonto si sta consumando dentro di noi. Il rischio della crisi esistenziale, la esigenza di simbolismi protettivi e reintegratori appartengono certamente alla condizione umana e quindi anche alla civiltà moderna: ma la tecnica dell'orizzonte metastorico è diventata inattuale, onde la civiltà moderna è impegnata ad ordinare una società e una cultura il cui simbolismo esprima il senso della storia e la coscienza umanistica, senza ricorso alla ambigua politica dei due volti<sup>21</sup>.

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

---

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

21 *FSV*, p. 53.

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

Ai simboli, infatti, non si può rinunciare, perché il simbolismo svolge una funzione «non surrogabile» all'interno delle società umane<sup>24</sup>. Il mondo moderno ha «fame di simboli»<sup>25</sup>, come mostra il dibattito avviato dall'operaio A. Usakovskij, che ha avuto il merito di gettare luce sulla «coscienza simbolica germinale» affiorante in Unio-

---

22 FSV, p. 55. De Martino si riferisce a B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari (1938) 1939<sup>3</sup>, ora in “Edizione Nazionale delle Opere”, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 50-53. Di questo paragrafo, intitolato “La vita morale”, del primo capitolo egli riporta i passi più significativi in un appunto tardo (Archivio Ernesto de Martino, d'ora in poi: *AdM*, 22.6, 7) e a esso si riferirà più volte nei suoi scritti.

23 FSV, p. 55.

24 *Intr. URSS*, p. XVIII.

25 FSV, p. 59.

ne Sovietica<sup>26</sup>: «se l'umanesimo moderno – scriveva De Martino chiudendo *Il palazzo delle nozze* – non ci consente di gustare più il pane eucaristico, resta pur sempre il dato umanistico insopprimibile che l'uomo non vive di solo pane»<sup>27</sup>.

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

Molte sono le domande che andrebbero poste a queste pagine. Prima di porle, sarà però necessario un lungo percorso per acquisire tutti gli elementi della questione. In primo luogo occorrerà soffermarsi sui tentativi inadeguati di simbolismo civile che De Martino discute nel saggio sul simbolismo sovietico, la religione della libertà di Benedetto Croce e il mito dello sciopero generale di Georges Sorel. È infatti a questi tentativi che negli ultimi anni di attività De Martino ha rivolto la sua attenzione e la sua critica, mentre non ha più prestato attenzione al tentativo del fascismo di creare, e di presentarsi come, la religione civile o, meglio, la religione politica<sup>28</sup> in

<sup>26</sup> *Intr. URSS*, p. XIX.

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

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

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

Come è ormai noto dalle ricerche condotte sulle carte d'archivio e sul carteggio con Vittorio Macchioro, tra la fine degli anni Venti e metà anni Trenta il giovane De Martino si impegnò nella stesura di un *Saggio sulla religione civile*, di cui furono redatte due versioni, entrambe non pervenuteci, la prima conclusa e la seconda probabilmente mai portata a compimento<sup>29</sup>. Nessuna delle due versioni è giunta fino a noi; ci sono rimasti invece degli appunti preparatori della prima stesura, in cui il fascismo è presentato come la religione civile del presente<sup>30</sup>. De Martino avvertì la necessità di stende-

---

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

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

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

re una seconda versione dopo l'abbandono del fascismo, al quale aveva convintamente aderito, e l'apertura alle ragioni dell'antifascismo maturata dopo il trasferimento a Bari e la frequentazione del circolo di giovani che si era formato intorno a Villa Laterza e a Benedetto Croce<sup>31</sup>.

Si tratta di un testo in cui comunque De Martino raggiunge *risultati* o conferma quanto già pensato nella tesi di laurea e nel saggio sul *Concetto di religione* che da quella deriva, e mostra *esigenze* che non verranno più meno. Tra i *risultati* vi è la convinzione che la religione non è idealisticamente rappresentazione mitica non ancora adeguata al concetto, né irrazionalisticamente pura prassi, bensì complesso mitico-rituale, in cui nessuno dei due poli può difettare<sup>32</sup>;

---

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

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

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

e l'aurorale riconoscimento che l'istituto della destorificazione, anche se ancora non chiamato così, è il momento fondamentale della religione<sup>33</sup>. Tra le *esigenze* la questione di quale volto potrà assumere la religione civile in quanto forma di vita religiosa ulteriore rispetto al cristianesimo. Che nella prima versione del *Saggio* tale volto abbia i tratti del fascismo è indubbio, ma è altrettanto vero che già in essa si coglie una tensione significativa tra il particolarismo di una religione civile identificata col fascismo e l'istanza di universalità che la percorre e ne fa l'erede del cattolicesimo<sup>34</sup>.

---

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

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

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

I motivi per cui De Martino dopo la guerra non fa più menzione del fascismo/religione come oggetto di studio non sono a mio avviso riducibili al comprensibile desiderio di tacere su un passato politico imbarazzante: ancora a metà degli anni Settanta Norberto Bobbio negava che fosse mai esistita una cultura fascista e la stagione degli studi sul fascismo come religione politica era ben lungi da venire<sup>35</sup>, sebbene alla fine degli anni Trenta fosse iniziata la riflessione sulla sacralizzazione della politica<sup>36</sup>. A De Martino interessava piuttosto discutere di religione civile o, meglio, di simbolismo civile (chiarirò in seguito la differenza tra le due espressioni), non come oggetto di studio, ma quale forma culturale adeguata al mondo moderno e capace di assolvere il compito storico di sostituirsi al cristianesimo. Da questo punto di vista il fascismo era stata una proposta inadeguata e sconfitta, non essendo stato in grado di soddisfare le esigenze di libertà da quel mondo avanzate<sup>37</sup>. Apprestandosi a stendere

---

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

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

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

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

la seconda versione del saggio, nel 1936, De Martino dichiara: «l'orizzonte di un tempo mi è divenuto molto più largo e l'esperienza del diavolo mi ha fatto conoscere meglio Dio», e conclude: «la Repubblica di Dio», cioè la forma civile e politica verso cui l'Europa deve avviarsi, «dev'essere basata prima di tutto sulla libertà, poiché la storia d'Europa è storia della libertà»<sup>38</sup>. A Macchioro, il quale trae la conclusione che in questo modo egli si accosta «al concetto crociano di liberalismo»<sup>39</sup>, un De Martino postfascista ma non ancora antifascista scrive di riconoscere che «Noi Italiani abbiamo un grave conto da saldare con la libertà», ma ribadisce che «la giustizia sociale e internazionale» dovrà essere motivo ispiratore della religione civile della nuova Europa quanto la libertà<sup>40</sup>.

---

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

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

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

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

Anche quando De Martino diverrà antifascista, non aderirà mai al liberalismo tradizionalmente inteso, perché l'istanza di giustizia sociale si farà avvertire con forza sempre maggiore; e seppure in quello che può essere considerato il manifesto del Partito italiano del lavoro, alla cui fondazione partecipò, egli adopererà la formula crociana "religione della libertà", la intenderà in senso diverso da quello originario, potrebbe dirsi nel senso di un mazzinianesimo profondamente rinnovato e permeato di istanze, sia pur confuse, di emancipazione sociale, adeguato ai tempi di quel «nuovo Risorgimento» che fu la Resistenza<sup>41</sup>, i quali richiedevano non solo libertà ma anche giustizia. In questo importante documento, redatto alla fine del 1943 e reso pubblico nel giugno successivo, solo recentemente ristudiato<sup>42</sup>, lo studioso napoletano, che ora si è fatto apostolo della «religione civile della libertà liberatrice»<sup>43</sup>, distingue il vecchio e ormai inadeguato concetto ottocentesco di libertà, un concetto che potrebbe defi-

---

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

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

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

43 *RL*, p. 11.

nirsi “negativo”, per cui lo Stato si limita a garantire la pluralità delle fedi e delle opinioni esistenti, dal nuovo e “positivo” concetto di libertà che «si diffonde ed espande»: lo Stato deve fare opera pedagogica per liberare i cittadini dalle «fedi reazionarie e servili»<sup>44</sup>, promuovere «quel particolare aspetto della libertà liberatrice che si suole chiamare “giustizia sociale”, e che nell’attuale momento storico si configura nettamente con il compito di rovesciare l’ordine capitalistico e di instaurare quello collettivistico»<sup>45</sup> e, infine, far maturare la «coscienza religiosa», requisito indispensabile per l’edificazione del socialismo<sup>46</sup>.

Il riconoscimento del valore della libertà è dunque, a metà degli anni Quaranta, un dato ormai acquisito<sup>47</sup> e non verrà più meno durante tutto l’arco del suo diretto impegno politico e anche in seguito. Proprio a causa del riconoscimento del valore permanente della libertà e del suo diverso intendimento come “libertà liberatrice”, De Martino continuerà a confrontarsi con la “religione della libertà”

---

44 *RL*, p. 6.

45 *RL*, p. 18.

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

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

e a ritornare sulla «serena e razionale prosa»<sup>48</sup> della *Storia d'Europa*, dove Croce aveva appunto avanzato la proposta di leggere la storia europea del diciannovesimo secolo all'insegna della lotta della religione liberale contro le diverse e opposte religioni del cattolicesimo e del comunismo<sup>49</sup>.

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

---

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

in guardia gli storici delle religioni dall'accettare come religione ciò che viene presentata con quel nome ma che, a rigore, non lo è<sup>50</sup>. Per Croce, ricorda De Martino citando dalla *Storia d'Europa*, il concetto di religione consiste «in una concezione della realtà e in un'etica conforme», prescindendo dall'«elemento mitologico»<sup>51</sup>, che è secondario – il rito non è neppure menzionato –, per cui l'ideale liberale a buon diritto può definirsi “religione”. Al contrario,

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

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

---

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

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

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

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

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

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

la potenza tecnica dell'uomo, sia che si volga al dominio della natura con la produzione dei beni economici, con la fabbricazione di strumenti e con la scienza, sia invece che si volga ad impedire alla presenza di naufragare in ciò che passa senza e contro l'uomo<sup>53</sup>.

La religione, dunque, rientra non nella forma logica o in quella morale, bensì in quella economica, dell'utile<sup>54</sup>, perché è una tecnica volta a proteggere la presenza dal rischio della crisi, tecnica che ha tradizionalmente il suo nucleo nell'istituto della destorificazione. La soluzione crociana che fa della religione «una visione del mondo e un'etica conforme» non appare adeguata, perché manca di quelle ri-

<sup>52</sup> SM, p. 84.

<sup>53</sup> SM, pp. 84-85.

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

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

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

Le contraddizioni sorgono dalla pretesa della religione della libertà di costituire l'orizzonte universale della storia, coincidente con lo stesso ideale morale<sup>56</sup>, e al tempo stesso il suo carattere elitario, espressione della visione del mondo di gruppi particolari, che ritengono la soluzione della «questione sociale» un mito e un sogno, al pari della soluzione del mistero dell'universo<sup>57</sup>. Contraddizioni che non si aggiungono dall'esterno al sistema crociano, quali accidenti emendabili, ma a esso sono costitutive. Agli inizi degli anni Cinquanta, De Martino poteva appoggiarsi sull'autorità di Gramsci per segnare il «limite dell'umanesimo di Palazzo Filomarino» nel porre lo spirito all'inizio e non alla fine della vicenda di unificazione del genere umano, facendone cioè il soggetto della storia e non la sua meta, come se la libertà fosse già almeno idealmente acquisita per tutti e non andasse invece realmente conquistata con le lotte di chi ne risultava escluso, le classi subalterne del mondo occidentale e i popoli colonizzati<sup>58</sup>. Negli anni Sessanta, prendendo le distanze da Gramsci, come tra poco si vedrà, De Martino ribadisce la denuncia

55 FSV, p. 186.

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

57 Ivi, pp. 251-252.

del carattere classista dell'idealismo crociano: esso è la filosofia di «quelle classi per cui lo sfruttamento del lavoro altrui e la conservazione dei loro privilegi hanno più o meno velato» l'esperienza del lavoro e della resistenza della materia, propria invece delle classi lavoratrici<sup>59</sup>. Una tale distanza dall'esperienza del lavoro porta l'idealismo crociano a sostenere che si entri nel circolo della vita dello spirito indifferentemente da qualsiasi punto del circolo medesimo. «Una idea simile poteva nascere soltanto nel pensiero di filosofi “padroni”, per i quali la cultura era sempre un *otium*, e l'economico era in qualche modo attenuato da una folla di “servi” che vi provvedevano liberando in tal modo il loro “signore” per la “vita dello spirito”». Il materialismo storico, invece, incarna il punto di vista di chi ha memoria della fatica dei lavoratori nel trasformare la materia: la grandezza di Marx consiste nell'«aver compreso che, nella vita della cultura, l'economia costituisce la valorizzazione inaugurale, la testimonianza

---

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

59 E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissimi culturali*, a cura di C. Gallini e M. Massenzio, Einaudi, Torino 2002 [d'ora in poi: *FM<sup>t</sup>*], § 310, p. 575.

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

Croce era ben consapevole che il grande problema dei nostri giorni è quello di *vivre sans religion*. Pubblicando la lettera del 14 novembre 1914 a lui indirizzata da Georges Sorel, Croce aggiungeva in nota: «io avevo scritto al Sorel che il secolo decimonono, e l'età nostra, era la prima che si provasse a fondare la sua vita civile sopra una base non più religiosa, di trascendente religiosità», ma su una «religione spirituale e puramente umana». Una base difficile ad accettare per molti, tanto che da tale difficoltà si generano fenomeni patologici nella cultura<sup>61</sup>. Sorel era d'accordo con Croce.

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

---

60 *FM*<sup>1</sup>, § 349, p. 642.

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

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

non si produsse né le speranze di riforma del cristianesimo di Lutero e Calvino si sono realizzate. «Dovremmo con ciò negare – si chiede retoricamente Sorel – l'immenso risultato uscito dai loro sogni di rinnovamento cristiano?»<sup>63</sup>. Nel pensiero di Sorel i miti assumono il significato di «costruzioni» simboliche, «sistemi di immagini», come «lo sciopero generale dei sindacalisti e la rivoluzione catastrofica di Marx», capaci di mobilitare gli uomini all'azione in quanto sono «energie storiche» e non mere rappresentazioni analizzabili<sup>64</sup>. In questo senso miti e utopie divergono radicalmente: i primi «non sono punto descrizioni di cose, ma espressioni di volontà», che permettono di comprendere i sentimenti e le idee delle masse popolari; le seconde sono invece prodotti intellettualistici, «opera di teorici», proposte di modelli tramite i quali giudicare le società esistenti: «I miti muovono gli uomini a prepararsi alla distruzione di ciò ch'esiste; laddove l'utopia ha avuto sempre per effetto di volgere gli spiriti a riforme attuabili spezzettando il sistema»<sup>65</sup>. Possono promuovere l'azione perché ci fanno «uscire dal presente» e ci rappresentano

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

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

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

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

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

<sup>66</sup> Ivi, p. 136; cit. in *AdM*, 25.12, 27.

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

lo mitico, per così dire, non si sceglie ma si impone a una comunità, che in esso crede – nel senso di “ha fiducia” non di “opina” – di ritrovare la fondazione dell’ordine attuale del cosmo o di alcuni suoi aspetti, in modo che la sua ripetizione agita nel rito consenta di superare il momento critico dell’esistenza<sup>68</sup>.

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

---

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

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

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

70 *FSV*, p. 45.

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

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

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

71 *FSV*, p. 51.

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

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

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

Nel quadro della società sovietica, questo simbolismo si appella all'evento fondatore della Rivoluzione d'Ottobre, e alla prospettiva della edificazione socialista, del passaggio dal socialismo al comunismo, della liberazione dei popoli coloniali e semicoloniali, della unificazione socialista del nostro pianeta, della conquista degli spazi cosmici. L'ethos civile che alimenta e sostiene questa dinamica integralmente umana ha in parte già trovato, in parte ancora cerca, i suoi particolari simbolismi atti a dare orizzonte di origine e di destino ai vari momenti della vita individuale e collettiva, in un'epoca definita della storia<sup>74</sup>.

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

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

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

74 FSV, p. 188.

75 FSV, p. 59.

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

xismo e i tratti che sembrano rendere il comunismo una religione politica, ora ben più in rilievo che negli scritti dei primi anni Cinquanta<sup>77</sup>, lasciando sullo sfondo la più generale discussione sui meriti e sui limiti dell'analisi marxiana del fenomeno religioso.

Nei primi cinque fogli dattiloscritti del dossier intitolato *Marx*, recanti il titolo *Apocalisse marxista*<sup>78</sup>, De Martino riprende alcuni testi che gli paiono in proposito assai significativi: *Chiliasmus und Nativismus* a cura di Wilhelm E. Mühlmann, *The Pursuit of the Millennium* di Norman Cohn e *Mythes, rêves et mystères* di Mircea Eliade<sup>79</sup>. In questi tre testi il comunismo sovietico viene presentato come «una nuova religione, professata da milioni di uomini», una religione che nasce da una «radice escatologica» (Mühlmann); un «messianismo rivoluzionario», in cui affiorano «i temi di una salvezza terrestre e collettiva, di un avvento della città celeste sulla terra», di un mondo emerso dopo la battaglia finale contro l'Anticristo «totalmente trasformato e redento, senza più il negativo, i conflitti, le tensioni» del mondo attuale (Cohn); una ripresa e un prolungamento di «uno dei più grandi miti escatologici del mondo asiatico-mediterraneo, cioè il ruolo redentore del giusto (l'electo, l'unto, l'innocente, il messaggero, e, ai nostri giorni, il proletariato), le cui sofferenze sono

---

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

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

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

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

chiamate a mutare lo statuto ontologico del mondo»: la società senza classi e la sparizione delle tensioni storiche richiamano il mito età dell'oro, arricchito dall'ideologia messianica giudaico-cristiana; la fine assoluta della storia rinvia alla lotta tra il Bene e il Male, «seguito dalla vittoria decisiva del primo» (Eliade)<sup>80</sup>. De Martino riporta ampi passi di questi testi senza commentarli, probabilmente per utilizzarli in un secondo tempo, sia pure in maniera critica e selettiva, nella discussione sugli aspetti ancora mitologici del pensiero di Marx e del marxismo<sup>81</sup>.

È possibile, questa la mia ipotesi, che tale materiale dovesse essere accostato a una delle convinzioni filosofiche di Croce ricordate nei due dossier, il primo dei quali inedito<sup>82</sup>, che i curatori della nuova edizione della *Fine del mondo* premettono al dossier *Marx*: la radicale immanenza della storia umana, che non si svolge per realizzare alcun fine preconstituito e non raggiunge alcuna fine assoluta. In un testo intitolato significativamente *Croce e l'apocalissi*<sup>83</sup>, De Martino riassume alcuni saggi del settimo capitolo di *Filosofia e storiografia*, in

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

<sup>86</sup> *FM*<sup>1</sup>, § 248, pp. 449-450.

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

Una società socialista o comunista non sopprime il negativo dell'esistenza, non sopprime la storia: non elimina la morte, il dolore fisico, la lotta ma li amputa del loro tratto ierogonico in quanto ricomprende il singolo in una società interamente destinata ai singoli e mobilitata per la singolarizzazione dei singoli, senza privilegi di gruppi. Ma, in primo luogo, occorre chiedersi sempre di nuovo se la edificazione socialista non comporti, sia pure temporaneamente, nuovi tratti ierogonici (culto della personalità, burocrazia, ecc.): e, in secondo luogo, se la soppressione dei tratti ierogonici della società borghese non significhi mai soppressione della crisi esistenziale, e quindi esigenza di una reintegrazione simbolica, sia pure orientata ora verso un simbolismo mondano, umanistico, storico, civile<sup>88</sup>.

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

---

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

<sup>88</sup> *FM*<sup>2</sup>, cap. 6, § 3.4, p. 444.

L'aver trascurato l'ethos trascendentale del trascendimento «è il limite del marxismo, la ragione di tutte le sue insufficienze analitiche, come lo scarso rilievo [dato] alla funzione positiva del simbolismo mitico-rituale»<sup>89</sup>, scrive De Martino. Interpretando la religione come *Umweg*, secondo l'espressione della *Judenfrage*, «via indiretta e allungata» nel cammino della storia, il marxismo rischia di suggerire l'idea di una “perdita di tempo” e di intendere la religione come un fattore di “ritardo”, mentre al contrario «la vita religiosa è una “mediazione” necessaria dell'umano nelle società preclassiste e classiste, e rappresenta tanto poco un cammino allungato e indiretto, che – in quel dato condizionamento economico-sociale – altro cammino non poteva essere percorso per dischiudere la stessa possibilità della civiltà nel suo complesso»<sup>90</sup>. Le conseguenze di tale approccio al fenomeno religioso sono evidenti<sup>91</sup>. Innanzi tutto il marxismo crede che «una scienza della natura e una scienza della società possano come tali “sostituire” la religione, una volta che la società senza classi si sia realizzata»<sup>92</sup>; in conseguenza di ciò, la storiografia marxista ha trascurato l'analisi dei momenti critici dei diversi regimi di esistenza sociale storicamente determinata, ha tralasciato la qualificazione della cri-

---

89 *FM*<sup>2</sup>, cap. 6, § 3.7, p. 449.

90 *FM*<sup>1</sup>, § 247, p. 447.

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

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

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

ha praticamente identificato ogni forma di vita simbolica con il simbolismo religioso, precludendosi sia il problema di una funzione permanente del simbolo, sia quello di un simbolismo laico o civile o umanistico, in quanto erede legittimo del simbolismo mitico rituale in una società socialista o comunista<sup>93</sup>.

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

Nelle società il cui controllo tecnico-razionale della natura è minimo e in cui le divisioni di classe riproducono nell'ambito umano la rigidità delle specie naturali, il fronte dell'alienazione sofferta in passato, attuale o possibile [,] assume proporzioni così enormi e le possibilità di emergere come esistenza storica umana sono per gli individui e per i gruppi così ridotte, che la presenza è continuamente esposta alla crisi radicale di perdersi nell'altro da sé, nel tutt'altro dell'alienazione<sup>94</sup>.

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

---

93 *FM*<sup>1</sup>, § 247, p. 447.

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

arretrati – si pensi alle plebi meridionali “scoperte” nelle spedizioni etnologiche in Lucania e nel Salento –, si può appunto parlare al tempo stesso di minimo controllo tecnico della natura e di rigide divisioni in classi, non così si può dire del moderno mondo borghese, nel quale la divisione in classi della società si accompagna all'enorme sviluppo delle scienze e delle tecnologie applicate. Il controllo della natura, certamente mai completo, e l'intenso sfruttamento delle sue risorse, la nascita e l'affermazione di psicoterapie efficaci<sup>95</sup> suggeriscono un declino delle tecniche tradizionali di reintegrazione magico-religiosa già all'interno di una società classista come quella borghese. Da questa osservazione sembra derivare una conseguenza importante: che le due condizioni, il minimo dominio sulla natura e la divisione in classi della società, non sono sullo stesso piano, perché la seconda tanto più incide quanto più incide la prima, ma non viceversa.

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

---

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

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

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

---

<sup>96</sup> *RL*, pp. 4-5.

<sup>97</sup> *RL*, p. 3.

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

Questo compito, e veniamo così all'altro aspetto del passo che ci fa da guida nella ricognizione di queste pagine della *Fine del mondo*, è ora assegnato alla società socialista. Il problema si potrebbe sintetizzare in questo modo: da una parte, il marxismo soffre, fin nelle teorizzazioni giovanili del suo fondatore, di aspetti ancora mitologici, aspetti che la società socialista sembra riprodurre; dall'altra, di tali aspetti non si è potuto fare a meno nella lotta rivoluzionaria e non si può fare a meno ancora nei difficili anni dell'edificazione del socialismo. Anzi, si potrebbe aggiungere, come aveva suggerito Gramsci, il marxismo ha dovuto mitologizzarsi per poter parlare alle masse<sup>99</sup>.

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

---

98 *RL*, p. 5.

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

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

comprensivo anche degli umili e incolti, seppure sorto in un contesto storico e culturale determinato<sup>101</sup>. Un mito, va aggiunto, che però non può trarre forza da un evento già accaduto, la Rivoluzione d'ottobre, finché questa non sia appunto accaduta, ma, in questo caso, solo da una fine assoluta della storia – esattamente come il mito dello sciopero generale di Sorel –. Soltanto dopo la Rivoluzione d'ottobre il mito politico può tramutarsi in simbolo civile, non prima.

Tuttavia, De Martino ricorda che anche nella società socialista permangono tratti “ierogonici”, forme di «assolutizzazione naturalistica», dei quali il culto della personalità è solo l'esempio più evidente<sup>102</sup>. Si può ritenere che essi siano stati in qualche modo giustificati dall'energia necessaria all'edificazione del socialismo, come all'epoca dei primi piani quinquennali<sup>103</sup> o della “grande guerra patriottica”, e che ora permangano in una forma non più giustificata, relitti di un passato che doveva passare. In ogni caso le note della *Fine del mondo* rivelano una minore fiducia nella capacità della società sovietica di sconfiggere tali tratti religiosi rispetto a quanto affermato in *Simbolismo sovietico*<sup>104</sup>. Il nodo che andava indagato, e che De Martino non

---

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

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

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

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

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

---

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

sopravvissuto, bisognoso di riscattare nel valore il furore della guerra<sup>106</sup>. Il giovane etnologo “da tavolino”, dopo aver abbandonato il fascismo, non si era interrogato sul carattere ideologico dei miti e dei culti politici in cui aveva creduto. Né lo farà il maturo antropologo dopo la denuncia dei crimini di Stalin e i fatti d’Ungheria<sup>107</sup>, limitandosi a osservare i limiti della società e della cultura comunista sovietica (ma anche italiana), pur senza abbandonare il campo della Sini-

---

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

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

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

De Martino aveva fiducia nelle potenzialità universalmente emancipatrici del socialismo<sup>108</sup>, credeva che questo potesse produrre veramente il simbolismo civile di cui il mondo moderno aveva bisogno. Una religione – come si legge in un passo molto importante della *Fine del mondo* – di un “terzo tempo”, dopo quello ciclico delle religioni tradizionali e quello lineare delle religioni giudaico-cristiane, un

tempo etico, il tempo della presenza che sotto lo stimolo di problemi presenti ripercorre scegliendo la storia della civiltà occidentale, confronta questa storia con quella delle altre civiltà, e prospetta una proposta umana di unificazione del nostro pianeta per renderlo degno della conquista degli spazi cosmici, e della nuova storia, che ne risulterà<sup>109</sup>.

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

---

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

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

109 *FM*<sup>2</sup>, cap. 1, § 3.9, p. 137.

zio”, che vide inizialmente la cosmonautica sovietica all’avanguardia rispetto a quella statunitense. Gli stessi anni in cui si affermano i movimenti di liberazione dei popoli colonizzati, che mettono in discussione il primato delle società occidentali e prospettano un mondo libero dall’oppressione e dalla scarsità di risorse. Non dobbiamo dimenticare il contesto storico in cui De Martino ripropone il tema della possibilità di un simbolismo civile capace di ereditare gli aspetti più positivi della civiltà occidentale e di confrontarsi, senza venir meno a sé stessa in un vacuo relativismo, con i sistemi simbolici delle altre civiltà. Un simbolismo laico e socialista, in grado di fare a meno degli «elementi metastorici del simbolismo mitico»<sup>110</sup> delle religioni tradizionali e del cristianesimo; un simbolismo civile, che partecipi «a un orizzonte epocale determinato, con un inizio e una meta non assoluti, ma relativi a questa epoca, e non affidati a numi ma interamente a uomini e ai loro istituti»<sup>111</sup>. Ma anche in questi anni, ricchi di fermenti planetari di liberazione e di slanci verso gli spazi cosmici, la presenza, sia essa il contadino di Marcellinara o l’astronauta che ruota intorno alla Terra, può toccare «i confini della sua patria esistenziale» e correre il rischio di perdere «l’orizzonte culturalizzato oltre il quale non può andare», affacciandosi sul nulla<sup>112</sup>.

#### 4. *Questioni aperte*

<sup>110</sup> FSV, p. 58.

<sup>111</sup> Nella sua interezza il passo suona: «Occorre ricomporre il nostro simbolismo su un piano esclusivamente civile, partecipando a un orizzonte epocale determinato, con un inizio e una meta non assoluti, ma relativi a questa epoca, e non affidati a numi ma interamente a uomini e ai loro istituti. Un evento iniziale e fondatore impiantato nel cuore della storia, interamente operato da uomini e destinato a uomini, un nuovo corso in svolgimento, una meta in prospettiva; questo non può essere che una rivoluzione, i dieci giorni che sconvolsero il mondo» (*FM*<sup>2</sup>, cap. 3, § 3.2, p. 283). Il riferimento è, ovviamente, alla Rivoluzione d’ottobre, narrata nel famoso libro di John Reed, *Ten Days That Shook the World*, Boni and Liverlight, New York 1919.

<sup>112</sup> *FM*<sup>2</sup>, cap. 5, § 1.9, pp. 364-365.

I quasi sessant'anni che ci separano da queste pagine ci hanno mostrato che nessun simbolismo civile, inteso nel senso in cui De Martino lo intese, poté affermarsi. Già quarant'anni fa Luigi Lombardi Satriani poteva constatare che alla "fame di simboli" del mondo moderno, in particolar modo giovanile, non era bastata l'indicazione demartiniana del simbolismo socialista, e il "ritorno alla religione", che a De Martino appariva impossibile, «oggi si presenta con chiarezza»<sup>113</sup>. Nelle società occidentali sono ben altri i "simboli mondani" che hanno fatto presa su masse spoliticizzate e ridotte a consumatrici di merci (le quali sono acquistate anche per il loro valore simbolico)<sup>114</sup>, e che convivono con simboli religiosi oggetto di credenza e culto tradizionali tutt'altro che residuali, tanto che quelle società solo in parte possono essere definite "secolarizzate" o "post-religiose". Se volgiamo poi lo sguardo al di fuori dell'Europa, a partire dagli Stati Uniti d'America<sup>115</sup>, il fenomeno religioso appare certa-

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

114 Questo processo inizia ben prima degli anni Ottanta: già negli anni Cinquanta Roland Barthes poteva condurre una brillante mappatura dei miti della società borghese, mostrandone il carattere ideologico: «il mito ha il compito di istituire un'intenzione storica come natura, una contingenza come eternità. Ora questo processo è quello stesso dell'ideologia borghese» (R. Barthes, *Mythologies*, Seuil, Paris 1957; trad. it. *Miti d'oggi* [1962], Einaudi, Torino 1974<sup>2</sup>, p. 222). L'impiego che Barthes fa del concetto di "mito" ha solo qualche affinità con quello di De Martino (il mito sottrae alla contingenza storica il suo oggetto; nei confronti del mito gli uomini non sono in un rapporto di verità, ma di uso), perché lo studioso napoletano indaga il mito, in stretta relazione col rito, dal punto di vista dell'antropologia religiosa e della storia delle religioni; al contrario il semiologo francese ne allarga enormemente il significato: tutto può essere mito, la bistecca e lo strip-tease, la plastica e il Tour de France, perché «il mito è una parola» e quindi «può essere mito tutto ciò che subisce le leggi di un discorso» (ivi, p. 191).

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

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

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

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

Il simbolismo civile è innanzi tutto un prodotto della civiltà occidentale, perché è un sistema simbolico reso possibile dalla integrale storicizzazione e umanizzazione della cultura, avvenuta appunto nella nostra civiltà; sistema simbolico che nei primi anni Sessanta appariva dotato di potenzialità positive e produttive in Unione sovietica e in futuro in tutto il pianeta se fosse avvenuta l’unificazione culturale e politica nel segno del socialismo e delle lotte anticoloniali<sup>117</sup>. Il simbolismo civile è chiamato a prendere il posto del cristiane-

---

116 *Introd. U.R.S.S.*, cit., p. XIX.

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

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

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

---

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

<sup>118</sup> FSV, p. 73.

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

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

---

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

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

– *La presunta irreversibilità della coscienza storica.* Appare discutibile, non solo *de facto*, ma anche *de jure*, che la coscienza storica sia irreversibile. A questa conclusione si giunge svolgendo le conseguenze di due diversi discorsi proposti da De Martino. Da una parte, egli afferma che nessuna civiltà religiosa è vissuta «in piena alienazione», perché, pur mediante l'istituto della destorificazione mitico-rituale, quelle civiltà hanno esperito il fatto che “questo operare è mio” e si sono riappropriate, sia pure solo in misura ridotta, dell'operare umano<sup>121</sup>. Non è un caso che De Martino sia ricorso insistentemente alla rivelativa espressione di *pia fraus* per indicare il ricorso all'istituto magico-religioso: la “frode” indica la consapevolezza, benché minima, di ciò che si sta facendo, altrimenti non si ha frode ma illusione, che prende per realtà ciò che non lo è. In questo

---

121 *FM*<sup>l</sup>, § 248, p. 450.

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

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

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

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

---

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

– *Tecnica e concezione pragmatica della religione.* Avendo eletto la crociana filosofia dello spirito a sfondo filosofico di riferimento e, al tempo stesso, rifiutandone la riduzione della religione a mito, cioè a conoscenza ancora inadeguata, perché la religione è piuttosto una tecnica protettiva mitico-rituale della presenza minacciata di non esserci più in nessun mondo possibile, De Martino, pur senza volerlo, sembra ricadere in una concezione pragmatica della religione. Infatti, appartenendo la religione all'utile, essa deve essere misurata, come qualsiasi altra tecnica, in base alla sua efficacia e non alla sua verità. Al contrario, il senso della storia – come si legge in un passo della *Fine del mondo* che ci è parso esemplare<sup>123</sup> – è quello di procedere dai simboli mitico-rituali delle religioni tradizionali ai simboli mondani, dall'inconsapevolezza alla consapevolezza della nostra condizione storica, cioè dall'errore alla verità. Come quindi distinguere «simboli legittimi» da «simboli illegittimi»<sup>124</sup> qualora anche questi ultimi svolgano efficacemente la funzione di protezione e reintegrazione?

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

---

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

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

base di società sempre più multiculturali e multireligiose. Resta ancora molto da pensare e da fare<sup>125</sup>.

---

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