

INFERI E SUPERI

ERNESTO DE MARTINO E *LA FINE DEL MONDO*

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

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

ratori Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio dopo un lungo, attento e appassionato lavoro¹.

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

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

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

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

ma anche qualche elisione dovuta ai criteri adottati (ne soffrono ad esempio Sedlmayr e Spengler).

Nel complesso, gli obiettivi indicati da Marcello Massenzio nell'importante *Premessa* che inaugura il volume, e cioè quelli di snellirlo (la nuova edizione, pur sempre di 600 fitte pagine, è tuttavia di circa 120 pagine più "leggera" di quella del 1977) e renderlo più agevolmente leggibile, appaiono soddisfacentemente raggiunti. Anche se ciò dipende in non piccola parte da un'importante scelta dei Curatori che vale la pena di discutere brevemente. Ci si riferisce alla decisione di inserire nel volume, che risulta sostanzialmente dall'assemblaggio di centinaia di schede di lavoro, «soltanto i brani annotati» (p. X) da De Martino, e non le numerose schede consistenti in semplici *excerpta* dalle opere lette, pubblicate invece, con non poche ridondanze, nell'edizione Gallini. Semplici *excerpta*, dunque, ma questione tuttavia non semplice, perché nel trascogliere i brani e nel copiarli ci stanno già tante cose, a partire da talune predilezioni e "tentazioni" demartiniane che, evidenti nella scelta dei brani, spesso fortemente drammatici e suggestivi (si pensa qui ad esempio a quelli di carattere psicopatologico), appaiono ormai attutite e in qualche modo disciplinate nei brani commentati dall'Autore, che, essendo più direttamente preliminari alla pubblicazione, evidenziano in primo piano elementi controversistici esplicitanti però anche una sottile funzione autocensoria. E le autocensure e gli autodisciplinamenti non furono infrequenti in un autore come De Martino, che ebbe sempre un rapporto complesso con se stesso e col suo io "diviso".

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

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

Assai legata al clima culturale degli anni in cui apparve la prima edizione della *Fine del mondo* e, forse, persino già in ritardo rispetto a quella temperie, è la lunghissima *Introduzione* (circa 100 pagine) della curatrice Clara Gallini³. La si rilegge oggi quasi con un senso di sorpresa, chiedendosi: possibile? Possibile cioè che un'allieva diretta di Ernesto De Martino, rimasta, dopo varie vicissitudini, unica superstite di un gruppo di curatori previsto in origine ben più ampio, abbia potuto collocare un'opera come *La fine del mondo* nella luce in cui ella effettivamente la collocò? E cioè come una sorta di tradimento di De Martino verso se stesso e i suoi lettori, un tradimento perpetrato abbandonando le ricerche etnografiche di stampo meridionalistico e cedendo per converso alle malsane suggestioni dell'esistenzialismo, della fenomenologia, della psicopatologia, della letteratura del disagio e della crisi? Possibile, sì, possibile.

Nella *Fine del mondo* – questo il succo delle argomentazioni di Gallini – vi sarebbe «un altro De Martino»: non più l'«etnologo progressista» delle opere meridionalistiche, bensì il «filosofo della crisi»⁴. Con questa crisi De Martino «gioca»⁵. Nel lavorare all'opera non conclusa, «il nostro inquietante personaggio» (l'ex allieva poi succeduta al maestro nell'insegnamento cagliaritano lo definisce proprio così)⁶ si affiderebbe a «suggestioni esistenzialistiche e fenomenologi-

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

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

5 *Ibid.*

6 *Ivi*, p. LI.

che»⁷, recuperando le «antiche fedeltà husserliane e soprattutto heideggeriane»⁸, il che determinerebbe l'«esito anacronistico della sua costruzione teorica»⁹. Nella *Fine del Mondo* – continua Gallini – De Martino «parla di apocalissi ed assume come *interlocutori validi* filosofi esistenzialisti e letterati del disagio»¹⁰. A questa sorta di peccato originale si dovrebbe il fatto che le sue proposte risultino «abnormi»¹¹ e «stravaganti»¹². «Credo che un buon numero di lettori di *La fine del mondo* rimarrà deluso nelle sue aspettative, quando si accorgerà di non trovare in tutte queste pur fitte pagine il *suo* De Martino, quello che è stato riscoperto in questi ultimi anni dalle nuove generazioni: il De Martino meridionalista, che analizza e denuncia le dinamiche di egemonia e subalternità culturale»¹³. Resteranno quindi delusi «i giovani ammiratori di *Sud e magia*»; non resteranno però delusi i «filosofi lettori del *Mondo magico*»¹⁴. «Almeno alla nostra sensibilità politica – che in questi anni di molteplici lotte anticapitaliste ha maturato strumenti di analisi alquanto più corretti – le note a *La fine del mondo* potranno anche sembrare una sorta di grande passo indietro rispetto all'impostazione, decisamente più di classe, delle precedenti opere meridionalistiche di De Martino. Passo indietro, sorta di grande ritorno a *Il mondo magico*»¹⁵.

Dopo venticinque anni, nel 2002, arrivava però, sempre presso Einaudi, una significativa ristampa della *Fine del mondo*, invariata nel testo demartiniano, ma con una rilevante novità negli apparati. La lunghissima introduzione del '77 veniva infatti eliminata e sostituita

7 Ivi, p. XLIX.

8 Ivi, p. LII.

9 *Ibid.*

10 Ivi, p. XLII.

11 Ivi, p. LXXIII.

12 Ivi, p. LIII.

13 Ivi, p. LXXVII.

14 Ivi, p. LXXVIII.

15 Ivi, p. LXXXVI.

tuita da una molto più agile, a doppia firma (Clara Gallini e Marcello Massenzio) e con indicazione delle parti autonomamente scritte dai due prefatori¹⁶. Tono e argomentazioni della nuova introduzione del 2002 sono ormai completamente mutati: l'orizzonte non è più critico, ma ampiamente elogiativo dell'opera. Chi conosce l'introduzione del 1977 non può non restare stupito, e anche un tantino sconcertato, dal fatto che, nelle parti scritte da Clara Gallini nel 2002, non si faccia il benché minimo riferimento né all'introduzione criticissima del 1977 né ai motivi della sua eliminazione. Ciò che il lettore apprende dalla Gallini è che «la presente ristampa rimette in circolazione un testo quasi introvabile, più che mai desiderato e atteso in un momento come quello attuale»¹⁷.

Col passo ulteriore siamo ormai al volume attuale, scaturito da un lavoro d'equipe finalizzato all'approntamento della *Fin du monde* (2016), l'edizione francese del grande libro postumo demartiniano¹⁸. Per cui il lettore nostrano si trova dinanzi alla particolarità di usufruire di un testo di un grande studioso italiano “tradotto” dal francese e in qualche modo orientato verso la situazione francese. Il che rappresenta un ulteriore elemento di suggestione e complessità nella storia intricata e travagliata di un libro importante, testimonianza preziosa dei problemi, del lavoro e del “laboratorio” dell'ultimo De Martino. Nelle pagine iniziali della sua già richiamata *Premessa* («a uso del lettore italiano»), Marcello Massenzio osserva «la caduta di paradigmi interpretativi obsoleti»¹⁹, parlando ormai della *Fine del*

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

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

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

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

mondo come di un'opera che, per quanto *in fieri*, «merita di essere annoverata tra i classici del pensiero europeo contemporaneo»²⁰.

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

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

20 Ivi, p. IX.

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

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

È soprattutto la sfera dell'arte, largamente intesa, che serve a De Martino per addentrarsi nei territori dell'apocalisse senza *escaton*, territori che stanno a loro volta pericolosamente ai confini, se non già dentro, la collegata sfera della psicopatologia, con relative *patografie* (Jaspers). Sartre, filosofo ma anche letterato e drammaturgo, indaga nella *Nausea*, attraverso la figura di Roquentin, la precarietà di un mondo dove la rovina delle strutture esterne si collega al flettersi dell'energia mentale del protagonista, risucchiato a poco a poco nei meandri della follia. La «malattia degli oggetti» di Moravia, gli oggetti che si deformano perdendo le loro reali caratteristiche di semanticità e significatività, si rivela come «noia», ovvero come la depressione del protagonista. Nella *Morte a Venezia* di Thomas Mann l'esistenza di Gustav von Aschenbach, artista completamente votato

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

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

A salvarsi, in questa galleria di artisti pericolosamente inclinati, è Proust, finemente interpretato da De Martino in pagine adesso ri-

22 Ivi, p. 377.

23 Ivi, p. 410.

24 Ivi, p. 411.

25 Ivi, p. 372.

26 Ivi, p. 374.

27 Ivi, p. 375.

28 Ivi, p. 579.

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

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

Il brano citato è importante per la compresenza di due motivi fondamentali, che De Martino rintraccia in Proust, ma che il lettore di De Martino rintraccia ovunque in De Martino stesso. Il primo è la «tessera d’ingresso» nella *storicità* del mondo; un mondo che, proprio

29 Ivi, pp. 496-sgg.

30 Ivi, p. 502.

per il fatto di essere *storico*, getta le proprie radici in una dimensione che è più profonda della storicità evenemenziale (la grande storia fatta di date e di nomi). È la sfera della «domesticità» e dell'«ovvietà», come De Martino non si stanca di ripetere, la regione di ciò che è caldo e familiare, le patrie culturali e l'«appaesamento» di contro alla *Geworfenheit*, ciò che è *heimlich* in contrapposizione a *unheimlich*³¹.

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

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

Per capire il mondo degli alienati mentali, De Martino si volge agli psichiatri e agli psicologi, a partire dal primo Jaspers, quello dell'*Allgemeine Psychopathologie*, che ha studiato i *Weltuntergangs-*

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

erlebnisse, i «deliri da fine del mondo», su cui De Martino si sofferma anche perché gli appaiono come degli importanti punti di congiunzione fra sfera privata e pubblica, fra singole creature umane spezzate da «vissuti» di fine del mondo e un'intera civiltà, quella borghese d'Occidente, sempre più ossessionata dal sentimento della fine e del *finire*, del decadere e dell'affondare: *untergehen*.

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

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

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

Nei materiali postumi della *Fine del mondo* gli accenti diventano maggiormente problematici, ma l'interesse per la suggestiva questio-

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

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

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

La difesa che, non più sul piano isolazionistico della psicopatologia, e nemmeno su quello del mondo magico impegnato nella lotta per la «presenza», bensì su quello della *religione*, si ripropone, secondo De Martino, attraverso gli apparati mitico-rituali, anch'essi abbondantemente studiati nei materiali del libro postumo. La funzione della religione come apparato mitico-rituale è *tecnica*: essa aiuta a superare le «sporgenze» della storicità, con i suoi pericoli. La storia

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

quindi «sporge», e questa *sporgenza*, che va interpretata come ostacolo e pericolo, va aggirata e oltrepassata mediante la religione in quanto tecnica adatta al processo di «destorificazione» (un concetto centrale nel De Martino della maturità)³⁴. Questo invita però lo studioso a riflettere sulla singolarità del fatto che uno “storicista” come De Martino arrivi a pensare la possibilità della *storia* solo in funzione della *destorificazione*. Ovvero subordinando il cammino della storia proprio al funzionamento delle tecniche che sarebbero istituzionalmente deputate al suo arresto. Né ciò basta, perché le tecniche mitico-rituali sono sempre considerate dall’etnologo napoletano come «pia fraus» e «maschere», cioè come sostanzialmente inautentiche. Senza queste difese, però, ossia senza destorificazione, l’uomo sarebbe troppo nudo e inerme al cospetto dell’imprevedibilità e dei rischi della storia e non ne reggerebbe le tensioni.

Dentro questo complesso scenario ciò che colpisce maggiormente è proprio, come già accennato, il tentativo demartiniano di fissare il collegamento fra le apocalissi psicopatologiche e l’apocalisse culturale d’Occidente (l’unica senza *escaton*): da un lato i pazzi (la terminologia è demartiniana), dall’altro una civiltà – la nostra – che impazzisce. È del massimo interesse che in questo tentativo di collegamento De Martino attribuisca un valore decisivo all’arte moderna e avanguardistica, considerata come l’anello di giunzione fra crisi dell’Occidente e malattia mentale. Come guida in questo tragitto l’etnologo napoletano adotta – potrà per certi aspetti sorprendere – il Sedlmayr della «perdita del centro». «L’impulso verso ciò che è incosciente e primordiale» – si legge nel *Verlust der Mitte*, attentamente studiato da De Martino – «promuove la massima fioritura della psicologia dell’inconscio, degli studi sui primitivi, sulla preistoria dell’uomo, della vita e della terra, producendo grandi scoperte»³⁵. «Per le medesime ragioni» – continua Sedlmayr – «si tende all’arte

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

dei primitivi, dei pazzi, degli ignoranti, cioè verso sfere nelle quali l'essenza dell'uomo, divenuta estranea e problematica, si trasfigura nel preumano e nel preterumano»³⁶. E Paul Klee, ripreso da Sedlmayr, scriveva che «il nostro cuore pulsante ci spinge verso il basso, sempre più in basso, verso il fondo originario»³⁷. È un tuffo nel «pozzo del passato», nel «sotterraneo», nel «giù», una vera e propria *Höllenfahrt*, una «discesa agli inferi», per riprendere un'espressione spesso utilizzata anche da De Martino, e in contesti di particolare importanza (ci torneremo fra un momento).

Per quanto inquietante e «perturbante», questo è tuttavia l'aspetto nobile della questione. L'esibizione e l'ostentazione della primitività, della follia, dell'ignoranza stanno – a voler seguire Sedlmayr, come De Martino lo seguì – in alte produzioni artistiche. Ma v'è anche l'altra faccia della medaglia, che ha un aspetto molto meno nobile. È ciò che avviene quando la regressività viene massificata. Si tratta di dinamiche sempre più evidenti oggi, nel mondo odierno, all'incirca sessant'anni dopo le ricerche demartiniane sulla fine del mondo. Sono i processi di infantilizzazione e di imbecillimento collettivo che circolano capillarmente dentro la nostra società globalizzata e massificata, diffondendosi come *epidemia*. Basta accendere la

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

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

37 Ivi, p. 255. Come si è accennato, nella nuova edizione della *Fine del mondo* la parte su Sedlmayr risulta fortemente ridotta (pp. 367-369) a fronte della maggiore estensione a essa attribuita nell'edizione 1977. Sul rapporto fra De Martino e Sedlmayr va vista la recente monografia di Chiara Cappiello, «*Perdita del centro*». *Arte e Novecento in Benedetto Croce*, con una Prefazione di D. Conte, Liguori, Napoli 2019, in particolare la parte conclusiva intitolata «*Perdita del centro*» Croce, Sedlmayr, De Martino (pp. 188-222), i cui risultati sono anticipati in Id., *Perdita del centro: De Martino e Sedlmayr*, in «Archivio di storia della cultura», XXVII (2014), pp. 271-295.

televisione per averne talune prove schiaccianti, a partire dall'imposizione di un atroce regime pubblicitario, dalla volgarità delle trasmissioni, dalla violenza verbale portata sistematicamente sul limite dell'insulto e oltre, dal protagonismo e dall'esibizionismo senza freni, canalizzati anche attraverso la pratica obbrobriosa e ipocrita dell'*outing*. Sono anche questi segnali "demartiniani", da fine del mondo.

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

«La polemica del Croce contro il morboso, contro la disgregazione della vita "spirituale", contro il crollo dell'*ethos* che sostiene l'esistenza umana fu continua in tutta la sua opera: decadentismo, attivismo, esistenzialismo furono il bersaglio della sua critica proprio perché, in un modo o nell'altro, testimoniavano di ciò in varia guisa. La sua "filosofia dello spirito" è in fondo un progetto di vita umana armonica, sana, equilibrata, in cui predominano i temi della chiarezza, della serenità, della tenace fedeltà a ciò che "vale". Ma ora, dopo di lui, occorre ridiscendere agli inferi, non certo per farne la nostra dimora, ma per comprendere meglio di quanto a lui non fu possibile i rischi e le tentazioni che minacciano l'umano e per rendere più efficace quel progetto di "vita sana" che gli stette tanto a cuore»³⁸.

È una strana e tuttavia suggestiva ripartizione dei ruoli; una ripartizione perlomeno per un aspetto del tutto in linea con un antico e mai abbandonato convincimento di De Martino, e cioè che per

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

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

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

Non deve essere facile discendere agli inferi. De Martino se ne riserva tuttavia la possibilità, come una sorta di doloroso e nello stesso tempo eccezionale privilegio. Anche qui una «tessera d'ingresso», molto esclusiva, il cui possesso egli sottolinea con enfasi e orgoglio. E l'interprete pensa a tante cose, a partire dal vaso di Pandora delle malattie di cui De Martino soffrì, fisiche e psichiche, da lui messe in rapporto con la propria storia culturale e con la crisi della cultura e

³⁹ Ivi, pp. 421 sg. Il riferimento demartiniano agli inferi sta evidenziato nel titolo di un saggio recente di G. Charuty, «Occorre ridiscendere agli inferi». *Follia e storia in De Martino e Foucault*, in «aut aut», 366, aprile-giugno 2015, pp. 15-37.

della società in cui egli visse, il tutto a formare l'humus adatto per il *fiorire* «di uomini atipici, che violano tutte le norme», fra i quali De Martino non esitava a inserire se stesso: «io credo di essere uno di questi uomini»⁴⁰. *Les fleurs du mal* ...

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

Il Croce osservava che l'inquietudine per una fine che si verrebbe preparando della civiltà o della civiltà europea, dopo aver già dato segno di sé nel primo dopoguerra ora, nel secondo, si è convertita in un "sentimento largamente diffuso". E segnalava che, "in questa forma e in questa estensione" era sentimento "nuovo nei secoli della storia europea", perché l'apocalittica medievale era avvivata dalla speranza cristiana, e le età successive, l'Umanesimo e il Rinascimento, l'Illuminismo, l'età liberale ebbero ciascuna la confidente certezza nella vita della cultura; "ma ora – dice Croce – gli ani-

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

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

mi sono pervasi dalla tristezza, le menti dalla previsione del peggio, e l'impeto fidente, che il buon lavoro richiede, manca"⁴².

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

42 *Ibid.*

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

44 E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 423 sgg., dove De Martino rimanda a B. Croce, *Filosofia e storiografia* (1949), adesso a cura di S. Maschietti, Bibliopolis, Napoli 2005. Nella sezione su cui De Martino si sofferma si legge anche il contributo su *Il ricorso ai «competenti» nelle crisi storiche*, culminante in un delizioso ricordo di Croce dal tono sottilmente ironico: «Mi sta nel ricordo un mio incontro, nei giorni dell'agosto del '14, quando si scatenò inattesa la prima grande guerra, con un collega senatore, che era un insigne chimico e aveva dolcissimi occhi azzurri, il quale, smarrito, atterrito, indignato per quel che vedeva accadere, mi disse: – Ma a guerra terminata sarà necessario che un congresso mondiale di scienziati prenda la direzione del mondo e impedisca che si cada più mai in siffatte dolorosissime follie!» (p. 315). Spero di non abusare della pazienza del lettore ricordando che queste parole e la loro ironia nei confronti dei «competenti» che ambiscono a sostituire i politici (e coi politici

Non v'è però solo il «giù», perché c'è anche l'«oltre». E l'«oltre» vale addirittura più del «giù», nella prospettiva del De Martino della *Fine del mondo*. Il problema diventa allora quello dell'«ethos del trascendimento», categoria centralissima, e quasi ossessivamente tale, nell'ultimo De Martino. È interessante notare come uno dei punti di partenza della riflessione che porta De Martino a teorizzare l'«ethos del trascendimento» stia proprio nel suo ricco confronto critico con Croce e, in questo caso, nella polemica verso il concetto crociano di «vitalità»:

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

Il quadro concettuale è chiaro, ed è anche chiaro, per chi conosce Croce, quanto questo quadro sia debitore dell'impianto crociano, pur nella polemica contro la crociana «vitalità». Nel brano citato non compare tuttavia materialmente l'espressione «ethos del trascen-

talvolta ben lieti di affidare deleghe ai competenti) mi sono tornate continuamente alla mente in epoca pandemica. Ho discusso i saggi crociani sulle «previsioni pessimistiche» nel mio *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, il Mulino, Bologna 2005, dove, in un paragrafo su «Storia e preistoria», si leggono anche alcune osservazioni sul rapporto fra De Martino e Croce (pp. 132 sgg.).

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

dimento». Manca però solo l'espressione, perché il nocciolo di ciò che De Martino intende con «ethos del trascendimento» è molto evidente. L'espressione – lo si è già accennato – percorre fittamente la *Fine del mondo*. Una delle sue manifestazioni più pregnanti sta in pagine riunite proprio sotto la titolatura «Occorre partire dall'ethos del trascendimento». In questo caso l'autore con cui ci si confronta non è però più Croce bensì Janet e, di qui, Bergson:

Questa tensione, questo psichismo che oltrepassa l'organico, questo movimento che dalla vitalità va all'umanità, questa forza che può venir meno (*la force et la faiblesse psychologiques* di Janet) non è *la vita*, *l'élan vital*, come parrebbe dedursi da alcuni passi dell'autore (tra il fisico e il morale c'è la vita, ecc.), ma l'ethos del trascendimento, il compito primordiale e inderivabile che appunto fa passare dall'ordine della vitalità a quello dell'umanità cioè della valorizzazione intersoggettiva della vita. La vita come tale è incapace di prender distanza da se stessa oltrepassandosi nella cultura: l'energia oltrepassante che fonda l'umanità è quindi in un *élan moral* primordiale, senza la quale la stessa base vitale, i singoli corpi in quanto corpi, non potrebbero sussistere indenni come singoli corpi umani. La caduta di questo slancio – quali che siano gli eventi somatici ereditari o acquisiti che possono entrare nel condizionamento quando si consideri tale caduta in una prospettiva medico-operativa – è quella patologia della libertà di cui parla Ey, cioè il recedere della potenza del trascendimento su tutto il fronte del valorizzabile, la catastrofe dello slancio valorizzatore⁴⁶.

Verrebbe da chiedere: ma questo benedetto «ethos del trascendimento» *da dove viene?* De Martino risponderebbe senza dubbio opponendo l'illegittimità e forse anche l'ingenuità di una domanda di questo tipo, poiché l'ethos del trascendimento è per definizione – lo abbiamo del resto appena visto – «primordiale e inderivabile». Ed è per questo che nel libro postumo si incontra anche la definizione di «ethos *trascendentale* del trascendimento», kantiana e apriorica

46 Ivi, p. 183.

(*aprioristica?*). Il che salverebbe l'impianto dal pericolo della «storizzazione delle categorie», l'aspra accusa lanciata da Croce al De Martino del *Mondo magico* e da De Martino alla fine sostanzialmente accettata, anche se al prezzo di una difficile abiura. Ma chi avesse posto l'illecita domanda potrebbe restare non soddisfatto dall'assertività della risposta e dal suo carattere dogmatico.

Resta da osservare che l'ethos del trascendimento non opera nel *vuoto*, ma nel *pieno* della storia. Il che riporta allo *storicismo* di De Martino. Lo si è già accennato: nella *Fine del mondo* questo storicismo si dilata; dal piano della storia in quanto evenemenzialità storica, in cui la storia «sporge» e deve essere smussata e fatta “rientrare” attraverso l'operatività degli apparati mitico-rituali, esso trascorre al piano collegato ma non identico della «domesticità» del mondo, del suo «appaesamento», della *Heimlichkeit* contrapposta alla *Unheimlichkeit* e alla *Geworfenheit* che De Martino ascrive all'esistenzialismo per lui «negativo» di Heidegger e di Jaspers. Il tema della «domesticità» del mondo è assolutamente ubiquitario⁴⁷: quasi da ogni pagina del libro postumo emerge l'esigenza fortemente sentita di inserire l'operato del singolo nella «multanime» (il termine è ricorrente) attività umana, in una corrente comunitaria dove le ansie e le paure delle singole creature umane, esasperate dall'esistenzialismo e dalla sensibilità esistenzialistica, trovino rifugio e ristoro, in fin dei conti salvezza.

6. E tuttavia la *fine del mondo* rimane ... Essa rimane nel senso che il libro postumo di De Martino è davvero pervasivamente percorso dell'idea della *fine*, dal suo sentimento, dalla sua immagine, con tutto quanto vi gira intorno. Certo, non solo la fine, perché alla fine si accompagnano le apocalissi, che non sono necessariamente nientificazione perché hanno un *escaton*, una “promessa”, che mobi-

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

lizza e dinamicizza il tempo. Ma vi sono anche le apocalissi senza *escaton*, bloccate. Ed è a queste, come sappiamo, che De Martino rivolge la massima attenzione, perché è da queste che egli è massimamente attratto. C'è dentro il suo animo una linea, come una tensione e un gusto, che va in questa direzione. Chi non comprende questo non ha compreso De Martino.

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

L'epoca moderna – così scrive De Martino pensando al suo mondo – appare caratterizzata da una «acuta coscienza culturale del finire del mondo»⁴⁸. Non possiamo dire così anche noi, oggi, pensando al nostro mondo? Non è anche la *nostra* epoca, l'epoca contemporanea, a essere caratterizzata dal senso acuto della fine di *un* mondo, se non *del* mondo? La sovrappopolazione, lo sfruttamento indiscriminato del pianeta, la sostenibilità o insostenibilità dello sviluppo, i cambiamenti climatici e la crisi ecologica, le migrazioni, adesso la pandemia con i suoi incubi: tutti questi fenomeni epocali mettono l'uomo del XXI secolo, l'uomo di un'epoca ancora senza nome, dinanzi a sfide *schianti*, dalle quali risulta un senso di oppressione. Il mondo globalizzato e massificato toglie il respiro. Bastano le meraviglie della scienza e della tecnica, accecanti come lampi, per ridare fiato? Ragionando su problemi non dissimili Karl Jaspers ha parlato una volta di «ristrettezza del mondo», *Weltenge*. Un mondo che ai

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

nostri progenitori dovette apparire sconfinato sembra oggi piccolo, ristretto, e non esclusivamente in senso geografico. La *Weltenge* prelude forse alla *Weltende*, la demartiniana «fine del mondo»? O dagli equilibri precari del mondo contemporaneo sortirà la *Weltwende*, la «svolta del mondo»? «Equipaggiamento per il futuro» ...

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