

Francesca Ferrara

La religione tra razionalità ed economia. Max Weber ed Ernesto De Martino: appunti per un confronto

Introduzione

La tradizione letteraria francese di fine Ottocento aveva fondato l'operazione della comparazione sui cosiddetti "dati di fatto", ovvero su rapporti letterari documentabili che si estrinsecavano in interazioni dirette tra due o più autori, o in interazioni mediate, fondate su concatenazioni di mezzi culturali indirette e più diffuse, ma ugualmente attestabili da concreti prodotti letterari. Tale approccio, che rielaborava in una dimensione umanistica le influenze del positivismo, che dell'oggetto in quanto "*positum*", ovvero evidenziabile, dato e manifesto, aveva fatto il suo fulcro di indagine e interesse, ebbe un grande seguito, travalicando l'ambito immediatamente letterario per estendersi ad ambienti culturali in senso più ampio, influenzando anche gli orientamenti storico-filosofici. Ma non si trattava, e non si tratta, dell'unico approccio metodologico connesso allo studio di due autori, letterari o filosofici che siano. Altri orientamenti, infatti, ugualmente attestati nell'ambito degli studi umanistici, prescindono e prescindono dalle relazioni effettive del contesto culturale che fa da cornice al prender forma delle opere, per soffermarsi ad analizzare queste ultime più direttamente, rintracciando tra di esse possibili analogie e assonanze. Parlare di paralleli e parallelismi tra autori asseconda questo secondo approccio metodologico: si tratta di prendere in considerazione opere che non necessariamente si intersecano sul livello della concretezza storica dei rapporti culturali effettivi, ma i cui temi percorrono traiettorie che procedono però in modo parallelo, delineando soluzioni concettuali intrecciate non sul piano del dato oggettivabile, ma su quello, non meno foriero di interesse e stimolo, dell'analogia.

Potrebbe essere questo il caso dell'interpretazione della religione come strettamente connessa alla dimensione dell'utile economico di Max Weber ed Ernesto De Martino. I due intellettuali, come è a tutti noto, hanno vissuto due fasi storiche differenti, il primo, Max Weber (1864-1920), dalla seconda metà dell'Ottocento ai primi del Novecento, il secondo, Ernesto De Martino (1908-1965), dai primi del Novecento fino

a poco dopo la metà del secolo. Due epoche differenti, due fasi storiche caratterizzate da eventi e fermenti culturali molto diversi. Eppure, l'accostamento che entrambi, a partire da esigenze teoriche e prospettive disciplinari distanti, hanno proposto tra dimensione economica e dimensione religiosa appare particolarmente interessante.

Se, da un lato, come si cercherà di mostrare, la vicinanza tra i due intellettuali pertiene ad alcuni aspetti tematici il cui confronto non sembra arbitrario, dall'altro, la distanza tra i due si impone su due piani e livelli: in primo luogo, è da considerare che De Martino nelle sue opere non si dedica ad analizzare direttamente il pensiero di Weber; in secondo luogo, tale "incontro mancato" viene restituito e duplicato nella letteratura critica, in cui non si riscontra un'analisi di tale rapporto il quale, nonostante non si basi su una connessione effettiva stringente, sembra, però, come tenderemo di mostrare, ugualmente di particolare interesse.

Ad evidenziare come negli scritti di De Martino sia mancata un'analisi del pensiero di Weber è stata in primo luogo Clara Gallini, curatrice della prima edizione dell'opera postuma demartiniana *La fine del mondo*, apparsa nel 1977. Nella lunga introduzione allo scritto, dopo aver discusso alcuni riferimenti culturali dell'antropologo, la studiosa ha individuato delle "esclusioni", ovvero delle occasioni di confronto mancate tra De Martino, e più in generale tra il contesto culturale italiano del primo dopoguerra, e alcune scuole e orientamenti degli studi sociali. Per la Gallini tali "esclusioni" hanno contribuito ad un'articolazione carente nel rapporto tra struttura del pensiero magico-religioso e struttura sociale all'interno dell'opera demartiniana:

Sembra ormai evidente [...] che a una concezione relativamente coerente e articolata delle forme strutturali del pensiero magico-religioso in De Martino non fa certo da corrispettivo una chiara individuazione del concetto di struttura sociale. Qui stanno i limiti non solo del suo marxismo, ma anche delle sue possibilità o capacità di far ricorso agli strumenti della sociologia borghese, più o meno avanzata, più o meno critica. [...]

Tre sono i grandi assenti: la scuola di Francoforte, Max Weber e l'antropologia sociale inglese. [...]

Quanto alla non conoscenza di Max Weber da parte di tutta la nostra attuale, se pur modesta, varietà di studi storico-religiosi e folclorico-religiosi, essa finisce per comportare conseguenze di metodo ancor più radicali e denuncia comunque i grossi limiti teorici, propri di un settore di ricerche che – per quanto oggi dichiarati di volersi riferire in via diretta a Marx e Gramsci – non può permettersi di non riflettere criticamente le tesi del sociologo tedesco relative al rapporto tra ideologia religiosa e organizzazione sociale.¹

¹ C. Gallini, *Introduzione*, in E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 1977, pp. IX-XCIII, qui

Il problema di un mancato confronto tra De Martino e Weber nella prospettiva evidenziata dalla Gallini riguarderebbe, quindi, il rapporto tra la dimensione religiosa (e l'ideologia da essa veicolata) e la dimensione sociale, che andrebbe a rimarcare per la studiosa i limiti dell'impostazione teorica demartiniana. Se è innegabilmente vero, però, che nelle opere di De Martino non è rinvenibile un confronto diretto e approfondito con la prospettiva sociologica di Weber², vero è però anche che non è possibile da ciò concludere che l'antropologo non conoscesse il pensiero del sociologo tedesco. In modo particolare, in un passaggio di un documento d'archivio dedicato all'analisi del prelogismo di Lévy-Bruhl, De Martino, discutendo criticamente alcune teorie che vedevano "la società come causa della vita religiosa", si riferisce direttamente al primo volume delle *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* di Max Weber, scrivendo:

[...] come si può parlare di una vita religiosa che sia 'effetto' della società? La società non presuppone forse la religione? E invece di considerare la coscienza religiosa come il prodotto di una determinata struttura sociale, non è da invertire il rapporto, non è da attribuire alla vita religiosa una virtù organizzatrice interna delle singole società storicamente determinate? Società e religione si condizionano idealmente a vicenda, e invano si cercherà di sciogliere questa condizionale implicanza dei due termini in una successione cronologica e causale, in una società che sia cronologicamente prima della religione o viceversa.³

pp. LXII-LXIII. È da segnalare che nella ristampa dell'opera del 2002 Gallini rivide le sue posizioni circa l'inattualità del pensiero di De Martino espresso ne *La fine del mondo*.² Un riferimento all'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo* è rinvenibile nel saggio del 1959 *Mito, scienze religiose e civiltà moderna* pubblicato sulla rivista "Nuovi argomenti", successivamente confluito nella raccolta *Furore, simbolo, valore* (E. De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in *Furore, simbolo, valore*, Il Saggiatore, Milano 2013, pp. 13-73, qui pp. 60-61). Si tratta, però, di un mero riferimento e non di un'analisi dell'opera weberiana.

³ AdM 2.21.86-87. Uno dei passaggi a cui De Martino fa riferimento, contenuto nel saggio *L'etica economica delle grandi religioni*, è il seguente: "Ora questo studio non vuole dimostrare che il carattere particolare di una religione è una semplice funzione della posizione sociale di quel dato strato che ne appare come il rappresentante caratteristico, né che tale religione rappresenta soltanto l'ideologia di un certo strato od il 'riflesso' dei suoi interessi materiali ed ideali. Al contrario, è difficile concepire un fraintendimento più totale di questa interpretazione riguardo al punto fermo della nostra trattazione. Per quanto profondi siano stati nei singoli casi gli influssi sociali, economicamente e politicamente condizionati, su di un'etica religiosa, questa tuttavia ha ricevuto la sua impronta primaria da fonti religiose. [...] Ci siamo convinti che da un lato è vero che per ogni religione il cambiamento degli strati socialmente decisivi ha sempre avuto un'importanza preponderante, ma che dall'altro il modello di religione così plasmato soleva poi esercitare la propria influenza in misura assai ampia anche sulla condotta di strati sociali estremamente eterogenei." (M. Weber, *Sociologia delle religioni*, a cura di C. Sebastiani, vol. I, Utet, Torino 2008, p. 340).

De Martino sottolinea, quindi, richiamandosi alla prospettiva weberiana, e più direttamente al saggio *L'etica economica delle grandi religioni* contenuto nella *Sociologia delle religioni*, uno stretto rapporto tra piano sociale e piano religioso. Sono, nella sua prospettiva, da criticare quelle posizioni teoriche che, dopo aver astratto “le condizioni di fatto dell’azione individuale dalla concreta dialettica spirituale”⁴, e aver scambiato questa astrazione per realtà, vedono la società come *causa* della religione, confondendo il piano della genesi ideale della religione con quello della sua origine nel tempo: “si cerca di farci assistere all’*erompere*’ della religione, in un momento dato della storia, dal seno della società”⁵. Siamo di fronte per l’antropologo ad un “grave errore speculativo”, ovvero “lo storicizzare le categorie ideali, il cercare una genesi nel tempo di ciò che non ha nascita né morte, per la semplice ragione che è la regola interna dei nascimenti e delle morti”⁶. Sulla scia dell’impostazione weberiana è per De Martino piuttosto da evidenziare una reciproca “condizionalità” tra religione e società su di un piano non meramente cronologico, ma ideale.

Come cercheremo di mostrare, però, un’affinità tra le ricerche di De Martino e la prospettiva di Weber non si riferisce esclusivamente alla complicazione del piano sociale e del piano religioso che sia l’antropologo sia il sociologo sembrano condividere. Per mostrare più analiticamente come altri “paralleli” siano individuabili tra le posizioni teoriche dei due autori, andremo brevemente ad analizzare alcuni aspetti che le caratterizzano, per Weber in relazione alla religione come razionalità e per De Martino in relazione alla religione come categoria dell’utile. Tali brevi esposizioni, che, come suggerisce il titolo del presente contributo, solo parzialmente affrontano la complessità delle problematiche messe in campo, ci permetteranno, però, di tratteggiare, senza alcuna pretesa di esaustività, alcuni – e solo alcuni – dei punti di affinità tra le due prospettive teoriche che ci sembrano meritevoli di ulteriore analisi ed approfondimento.

Max Weber: religione e processo di razionalizzazione

Una comprensione della religione come processo di razionalizzazione nel pensiero di Max Weber non può prescindere da una chiarificazione in merito al concetto di razionalità che percorre le opere del sociologo tedesco⁷. Una prima più compiuta determinazione del signi-

⁴ AdM 2.21.85.

⁵ *Ibidem*.

⁶ AdM 2.21.87.

⁷ Per una più approfondita disamina sul tema rimandiamo principalmente ai seguenti contributi: P. Rossi, *La teoria della razionalità in Max Weber*, in G. Duso (a cura di), *We-*

ficato del termine “razionalità” è rinvenibile nel saggio del 1913 *Über einige Kategorie der verstehenden Soziologie*, in cui Weber distingue per la prima volta due tipologie di razionalità, due “tipi ideali”, entrambi fondamentali per comprendere l’agire dell’uomo, assunto nella sua almeno parziale determinazione razionale: da una parte la *Zweckrationalität* (razionalità rispetto allo scopo o razionalità conforme allo scopo), e dall’altra la *Richtigkeitsrationalität* (razionalità normale). La razionalità del primo tipo si caratterizza per la scelta dei mezzi ritenuti soggettivamente adeguati al raggiungimento di determinati scopi⁸; la razionalità del secondo tipo si fonda, invece, su un comportamento che assume come valido oggettivamente lo scopo che intende perseguire⁹. Ciò che distingue le due forme di razionalità è, quindi, da un lato, il carattere soggettivo che caratterizza la scelta dei fini e dei mezzi della prima forma e, dall’altro, il carattere oggettivo che contraddistingue la seconda forma. Obiettivo per Weber è, come anticipato, la comprensione dell’agire umano, anche nella sua coloritura apparentemente irrazionale, che risulta tanto più comprensibile quando o, come nel primo caso di razionalità, vi è una relazione tra mezzi e scopo, o, come nel secondo caso, viene perseguita la realizzazione di uno scopo assunto come oggettivamente valido e assoluto.

La distinzione tra due tipi di razionalità si mantiene anche nell’opera *Wirtschaft und Gesellschaft*, ma appare diversa la caratterizzazione del secondo tipo di razionalità. L’agire sociale viene considerato come determinato, oltre che affettivamente e tradizionalmente, infatti, secondo due modalità:

1) in modo razionale rispetto allo scopo – da aspettative dell’atteggiamento di oggetti del mondo esterno e di altri uomini, impiegando tali aspettative come ‘condizioni’ o come ‘mezzi’ per scopi voluti e considerati razionalmente, in qualità di conseguenza; 2) in modo razionale rispetto al valore – dalla credenza consapevole nell’incondizionato valore in sé [...] di un determinato comportamento in quanto tale, prescindendo dalla sua conseguenza.¹⁰

ber. Razionalità e politica, Arsenale Editrice, Venezia 1980, pp. 11-38; S. Lash, S. Whimster (edited by), *Max Weber, Rationality and Modernity*, Routledge, New York 1987; N. Gane, *Max Weber and Postmodern Theory. Rationalization versus Re-entchantment*, Palgrave, New York 2002; R. Brubaker, *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Routledge, London 1991.

⁸ Si tratta di un “comportamento orientato esclusivamente in vista di mezzi concepiti (soggettivamente) come adeguati per scopi intesi in modo (soggettivamente) univoco” (M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1958, p. 241).

⁹ Si tratta di un agire “orientato ‘correttamente’ in vista di ciò che vale oggettivamente” (ivi, p. 249).

¹⁰ M. Weber, *Economia e società, I, Teoria delle categorie sociologiche*, Edizioni di Comunità, Milano 1994, pp. 21-22.

La differenza tra i due tipi di razionalità non viene descritta più sulla base della distinzione tra piano soggettivo e piano oggettivo, ma facendo riferimento al rapporto mezzi-scopo, secondo cui la considerazione dei mezzi incide, nel primo caso, nella determinazione dello scopo, e, nel secondo caso, nella conformità ad un valore assoluto che prescinde dalla considerazione dei mezzi. Da ciò segue che l'agire dell'uomo non viene assunto da Weber come razionale o irrazionale in sé: può essere considerato razionale rispetto allo scopo quando è orientato alla considerazione dei mezzi, e razionale rispetto al valore quando persegue quel determinato valore ritenuto incondizionato. La razionalità, in entrambi i casi, è una determinazione che viene attribuita all'agire, il quale non la possiede in sé oggettivamente¹¹; il razionale è ciò che risulta conforme ad un tipo di comportamento assunto e parimenti l'irrazionale deriva la sua determinazione dal modello idealtipico di razionalità considerata. Il medesimo agire può venire considerato, quindi, razionale o irrazionale a seconda del tipo di razionalità che lo orienta o dal quale si discosta.

Ancora in *Wirtschaft und Gesellschaft* Weber introduce un'ulteriore distinzione sul piano, però, più specifico dell'agire economico: quella tra "razionalità formale" e "razionalità materiale"¹². È necessario tenere in considerazione tale distinzione soprattutto in relazione alla connessione tra il piano economico e quello religioso: la "razionalità formale" riguarda il grado di calcolabilità nell'agire economico; la "razionalità materiale" riguarda, invece, la presenza di esigenze etiche che orientano l'agire economico in vista della realizzazione di un valore o di uno scopo materiale. Si tratta di una distinzione particolarmente importante nell'orizzonte teorico di Weber, in quanto gli consente non solo di descrivere il capitalismo moderno come quell'agire economico caratterizzato dal calcolo monetario (razionalità rispetto allo scopo) e dal calcolo del capitale (razionalità formale), ma di individuare la presenza della razionalità formale entro un piano non esclusivamente economico, caratterizzandola come una dimensione pervasiva del mondo occidentale moderno. La razionalità formale contraddistingue anche l'operare della scienza moderna in quanto tesa ad un dominio tecnico della natura che soppianta il tentativo di dare un senso al mondo del sapere teologico (e della magia, prima ancora della religione). La razionalità formale si è sviluppata nel mondo occidentale moderno in modo tale da riuscire ad informare tutti i campi

¹¹ Ciò determina anche che l'agire razionale rispetto allo scopo tende ad essere irrazionale se analizzato dalla prospettiva della razionalità rispetto al valore, poiché non assume lo scopo come valido incondizionatamente; e analogamente l'agire razionale rispetto al valore si mostra irrazionale dalla prospettiva della razionalità rispetto allo scopo perché non valuta i mezzi nell'assunzione dello scopo da perseguire.

¹² M. Weber, *Teoria delle categorie sociologiche*, cit., pp. 80-81.

della vita, non limitandosi, quindi, al solo piano economico, affermandosi rispetto alla tradizione e alla razionalità materiale. Rispetto al carisma, che rappresenta “la grande potenza rivoluzionaria” che agisce dall’interno nelle epoche legate alla tradizione, la razionalità formale “agisce dall’esterno mutando le circostanze e i problemi della vita, e quindi in modo indiretto la posizione di fronte a questi, oppure con un processo di intellettualizzazione”¹³, dando vita ad un “processo di razionalizzazione”. Quest’ultimo non riguarda, in realtà, solo il mondo moderno occidentale: la religione in sé esprime un’esigenza di razionalità, sebbene non in un senso formale. Nel mondo occidentale moderno, che rappresenta per Weber, quindi, non il culmine della razionalità in generale, ma solo di un certo tipo di razionalità, quella formale, la religione viene spinta nella sfera dell’irrazionale.

Dopo aver brevemente tratteggiato il significato del termine “razionalità”, è necessario volgerci più direttamente alla nozione di religione interpretata alla luce di tale categoria, interpretazione che risulta fondamentale per Weber per una comprensione complessiva del mondo occidentale. Il sociologo è interessato, da un lato, a lasciar emergere come le credenze religiose diano vita a particolari modi di agire e, dall’altro, ad analizzare i rapporti tra determinati strati sociali e forme di religiosità, evidenziando uno scambievole condizionamento tra piano della credenza religiosa (e in modo particolare del tipo di salvezza da essa perseguito) e piano dell’agire economico. Il punto di convergenza tra comportamento religioso e comportamento economico è individuato nell’“etica economica”; essa raccorda i condizionamenti, da un lato, della vita religiosa nelle strutture economiche e, dall’altro, del comportamento economico nella vita religiosa.

Accanto alla presentazione di tale analisi, Weber intende confrontare parallelamente i diversi processi di razionalizzazione delle differenti culture nel tentativo di comprendere più pienamente la peculiarità del razionalismo occidentale e, al tempo stesso, individuare un significato unitario nella storia dell’uomo.

I processi di razionalizzazione sono processi attraverso cui la religione, partendo dalla magia, aumenta la propria consapevolezza in merito alla possibilità di dominare una realtà che sfugge al controllo. Anche la magia, quindi, viene inserita da Weber all’interno del processo di razionalizzazione che parte da un orizzonte pienamente mondano: “le azioni che si presentano come religiose o magiche debbono venir compiute ‘affinché tutto ti vada bene e tu viva a lungo sulla terra’”¹⁴. Come Weber spiega:

¹³ Ivi, p. 242.

¹⁴ M. Weber, *Economia e società, II, Economia e tipi di comunità*, Edizioni di Comunità, Torino 1999, p. 105.

Anche prestazioni particolarmente straordinarie per collettività cittadine, come i sacrifici umani, furono compiute dalle città marinare fenicie senza alcuna attesa ultramondana. L'agire religiosamente o magicamente motivato è inoltre, proprio nella sua forma originaria, un agire per lo meno relativamente razionale: anche se non è necessariamente un agire secondo mezzi e scopi, lo è però secondo regole dell'esperienza. Come lo sfregamento trae la scintilla dal legno, così la mimica 'magica' dell'esperto trae la pioggia dal cielo. E la scintilla così provocata è un prodotto 'magico' né più né meno della pioggia provocata dalle prestazioni del mago che fa piovere. Pertanto l'agire e il pensare di carattere religioso o 'magico' non possono venir esclusi dall'ambito dell'agire quotidiano in vista di scopi, dato che anche i loro scopi risultano prevalentemente economici.¹⁵

Si tratta di un passo che apre il capitolo dedicato all'analisi dei tipi di comunità religiosa del secondo volume di *Wirtschaft und Gesellschaft*, passo di fondamentale importanza in relazione all'analisi che si intende proporre in questa sede. Weber sottolinea, infatti, come la dimensione entro cui si muove la religione, soprattutto nella sua originaria veste magica, sia primariamente mondana: essa risponde ad un'assicurazione della vita non in un orizzonte ultramondano (che subentra solo in un secondo momento), ma "sulla terra". Magia e religione sono intese da Weber come espressione, seppure solo relativamente, di un'esigenza di razionalità che si pone e scaturisce da un piano pratico-economico. Solo sulla base dell'attuale visione della natura dell'osservatore moderno l'agire magico può essere considerato irrazionale, in quanto caratterizzato da una determinazione causale non esatta, ma originariamente esso non si distingueva dall'azione quotidiana (che si dava sul piano dell'agire pratico-economico), se non per la sua minore o maggiore frequenza. Il processo di razionalizzazione si attua attraverso astrazioni e porta via via all'emergere di un piano sovrasensibile, e quindi alla contrazione dell'originario razionalismo calcolatore di matrice pratica. Con la razionalizzazione del concetto di Dio il significato del comportamento religioso "viene cercato sempre meno nei vantaggi puramente esterni della vita economica quotidiana; e poiché anche il fine del comportamento religioso viene 'irrazionalizzato', si giunge a far sì che i fini 'ultraterreni' – cioè anzitutto extraeconomici – valgano come tipici del comportamento religioso"¹⁶. Nonostante questo, il nucleo della magia, caratterizzata dalla possibilità di "costringere il dio", e quindi da una razionalità di carattere pratico, non smette in realtà di suscitare interesse anche nelle società contemporanee. All'interno dei vari culti

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ivi*, p. 126.

permane un atteggiamento magico: emerge una doppia possibilità di relazione, secondo cui l'agire religioso è al tempo stesso servizio divino e coercizione magica del dio, senza che sia individuabile una distinzione completa tra tali relazioni.

Non è possibile in questa sede ripercorrere l'analisi comparata che Weber compie tra le varie forme di religione, evidenziando il prevalere del piano mondano o extramondano che caratterizza l'agire etico-religioso ad esse collegato. È da sottolineare, però, come l'elaborazione del sacro per Weber prenda corpo a partire dall'esigenza di stabilizzare abitudini razionali in un sistema etico. Il processo di razionalizzazione che caratterizza il mondo occidentale moderno, non più interno alla sfera religiosa, ma esteso a tutti gli aspetti della vita umana, conduce alla secolarizzazione, in cui l'orizzonte religioso si separa dall'orizzonte razionale che originariamente lo connotava: la religione, allontanata dalla sfera della razionalità, diventa una forza sovraperonale irrazionale.

Ernesto De Martino: religione e categoria dell'utile

Per introdurre il problema dell'utilizzo della categoria dell'utile da parte di De Martino, e comprenderne la novità, risulta necessario far riferimento alla distanza che quest'ultimo intese segnare rispetto alla concezione dell'utile e della religione di Benedetto Croce, pensatore, però, che fu determinante nella formazione del suo pensiero e dal quale trasse, riformulandoli, molti concetti filosofici. Nell'opera *Logica come scienza del concetto puro* del 1909 Croce aveva incluso nella categoria dell'utile le scienze (dalla matematica alle scienze naturali, dalle scienze economiche a quelle politico-giuridiche) quali "prassi" capaci di organizzare e dominare la realtà, distinguendole, quindi, in modo chiaro dalla filosofia, tesa, invece, non ad organizzare la realtà, ma a conoscerla e comprenderla¹⁷. Le scienze vengono incluse dal filosofo nella categoria dell'utile, perché concepite come astrazioni e finzioni concettuali in grado di facilitare l'azione e, in quanto tali, esse hanno una presa diretta sulla dimensione pratica. Il mito, che da Croce viene identificato con la religione, è concepito, invece, come un discorso che cerca di descrivere la realtà, "acquistando pretesa di verità"¹⁸, distinguendosi in ciò non solo dall'utile, ma anche dalla categoria dell'arte. Poiché il mito non si serve di concetti che "do-

¹⁷ Cfr. B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, a cura di C. Farnetti, Bibliopolis, Napoli 1996, in modo particolare pp. 39-51, 236-255, 256-272.

¹⁸ Ivi, p. 302.

vrebbero rischiarare i fatti”, bensì di “rappresentazioni, che formano falsi predicati”¹⁹, è soggetto ad errore e necessita di essere verificato dalla filosofia: nel mito opera una pretesa di verità; tale verità deve essere portata alla luce dalla filosofia, che deve evidenziarne la matrice logica²⁰. Ma, sebbene in una forma personificata, il mito-religione ha per Croce a che fare con la stessa materia della filosofia e deve perciò essere indagato nell’ambito della logica: la religione è per Croce una *philosophia inferior*, ovvero una filosofia imperfetta, solo ancora abbozzata, ma pur sempre ancora una filosofia²¹. Nell’impostazione crociana, quindi, la categoria dell’utile descrive il modo di operare delle scienze, mentre la religione, associata al mito, che, proprio in quanto “filosofia inferiore”, non può essere considerata una categoria autonoma, rientra nell’ambito della logica e della filosofia. Utile e religione sono per Croce due sfere ben distinte e separate.

L’interpretazione crociana della religione agli occhi di De Martino risulta limitante: come egli scrive in *Morte e pianto rituale nel mondo antico* del 1958, essa “può indurre soltanto una serie di equivoci, o quanto meno vale a restringere il compito dello storiografo soltanto a quel settore circoscritto che è l’enuclearsi della ‘visione del mondo’ dal mito, lasciando fuori della considerazione proprio la ierogenesi come tecnica”²². Come nel prosieguo dell’argomentazione viene chiarito, la posizione di Croce tradisce per De Martino il suo limite proprio nel non comprendere il piano religioso quale dimensione tecnica e pratica.

Ma come si articola tale capovolgimento da *philosophia inferior* crociana a tecnica? Anziché proseguire nel solco di Croce e collocare la religione nella sfera della filosofia, tenendola distinta dalla categoria dell’utile delle scienze, De Martino ricomprensive la religione e la magia nella categoria crociana dell’utile: esse sono “tecniche”, volte ad assicurare il permanere della “presenza”, concepita come quel “primo bene vitale umano” che, in quanto “fragile, non garantita, labile”²³, corre il rischio di smarrirsi ed è messa appunto in salvo da una “tecnica della presenza

¹⁹ Ivi, p. 303.

²⁰ “Nel mito si trova sempre, come carattere essenziale, un’affermazione o un giudizio logico che non si trova nell’arte; e per questo elemento logico appunto esso va soggetto alla critica, che lo tratta come verità semifantastica o errore” (ivi, p. 302).

²¹ Cfr. B. Croce, *Breviario di estetica. Quattro lezioni*, Laterza, Roma-Bari, 1988, p. 23: “Considerato, dunque, nella genuina realtà nell’animo del credente e non già del miscredente, il mito è religione e non semplice fantasia; e la religione è filosofia, filosofia in elaborazione, filosofia più o meno perfetta, ma filosofia”.

²² E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, a cura di M. Massenzio, Einaudi, Torino 2021, p. 42.

²³ E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 71.

verso se stessa”²⁴ che impedisce il suo naturalizzarsi, il suo “intenebrarsi nella *ingens sylva* della natura”²⁵:

Ogni organica tradizione religiosa solleva dalla trama del divenire un determinato sistema di momenti critici dell’esistenza e istituisce su di essi un sistema corrispondente di riscatti. In tal modo la religione *aiuta a vivere*, non già nel senso generico e banale dell’espressione ma nel senso profondo che recupera e mantiene la base esistenziale della vita umana, cioè la presenza.²⁶

Si chiarifica, quindi, il significato “pratico” della religione: essa riscatta la presenza in determinati momenti in cui quest’ultima è messa a rischio; non semplicemente sostiene l’individuo nella criticità, ma – più radicalmente ed essenzialmente – garantisce il permanere della sua “base esistenziale”.

Se è vero che per De Martino, come per Croce, la religione non può essere considerata una forma autonoma e *a priori*²⁷, d’altra parte, diversamente da Croce, essa non è una *philosophia inferior* e non deve essere pertanto indagata nell’ambito della logica e della filosofia, nemmeno quale suo momento inferiore e da rischiarare; rappresenta, invece, per l’antropologo un nesso mitico-rituale, una tecnica da valutare, quindi, come emerso, all’interno della sfera economica e della categoria dell’utile:

a priori [...] è certamente la potenza tecnica dell’uomo, sia che si volga al dominio della natura con la produzione dei beni economici, con la fabbricazione di strumenti materiali e mentali del pratico agire, sia che invece si volga ad impedire alla presenza di naufragare in ciò che passa senza e contro l’uomo. Sulla linea di questo secondo impiego della potenza tecnica si trova la religione, che resta definita dal carattere particolare del suo tecnicismo, cioè dalla ripresa e dalla reintegrazione umanistica dei rischi di alienazione mediante la destorificazione mitico rituale.²⁸

²⁴ E. De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, introduzione e cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995, p. 60.

²⁵ E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 16. Se Ne *Il mondo magico*, opera pubblicata nel 1948, ma preparata già a partire dal 1941, il “rischio della presenza” viene concepito come “dramma storico”, e cioè come caratterizzante alcuni momenti specifici della storia dell’umanità, negli scritti degli anni Cinquanta De Martino estende tale rischio più in generale alla vita dell’uomo: il “rischio della presenza” diviene un “rischio esistenziale”.

²⁶ E. De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, cit., p. 62.

²⁷ Il riferimento esplicito è in questo caso l’opera *Das Heilige* di Rudolf Otto, che aveva appunto tentato di descrivere la categoria del sacro come autonoma e *a priori* (cfr. R. Otto, *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto al razionale*, in *Opere*, a cura di S. Bancalari, Serra, Pisa-Roma 2010).

²⁸ E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 43.

Scienza e religione sono, perciò, entrambe delle tecniche, entrambe ricomprese nella sfera dell'utile: la tecnica di matrice scientifica ordina e controlla la realtà attraverso finzioni mentali e schemi astratti; la tecnica magico-religiosa protegge la presenza dal rischio di non essere più attraverso la finzione simbolica del rito, entro cui la presenza trova riparo su di un piano metastorico. La presenza si salva dalle situazioni critiche della storia grazie alla "destorificazione" messa in atto dalla finzione del simbolo rituale. La tecnica opera, quindi, sul piano della finzione: è sia, in un senso tradizionale, come la intendeva Croce, un dominio e un'organizzazione della realtà, sia, nella nuova prospettiva demartiniana, ciò che restituisce e protegge la presenza dal rischio della sua alienazione, dal rischio della sua riconduzione all'indistinzione naturale, alla sua deculturizzazione, e cioè dal rischio della "perdita della stessa possibilità di mantenersi nel processo culturale, e di continuarlo e di accrescerlo con l'energia dello scegliere e dell'operare"²⁹.

Il primo momento in cui si esplica la volontà di oltrepassare la dimensione naturale per inaugurare la storia "coincide con la presenza come volontà di esserci in una storia umana, come potenza di trascendimento e di oggettivazione"³⁰. La volontà di "esserci nella storia" è il trascendimento dell'orizzonte immediatamente patico e naturale in quello tecnico della presenza, della "coerenza culturale". La dimensione economica rappresenta, quindi, il momento inaugurale del distacco dal piano meramente naturale, il cominciamento della civiltà umana, mostrando con ciò la sua imprescindibilità nel processo storico-culturale:

È la coerenza economica che fa associare gli uomini ai fini della produzione, ripartisce il lavoro, e instaura determinati regimi produttivi dotati di un più o meno esteso raggio di azione efficace; è la coerenza economica che ordina l'immediatezza del vivere e del patire in un sistema mutevole di 'oggetti naturali' che indicano le linee dei nostri desideri e delle nostre avversioni, e che racchiudono l'immagine e la memoria di possibili comportamenti efficaci; è la coerenza economica che appresta gli strumenti artificiali – materiali o mentali – che estendono e intensificano il potere del corpo umano e dei suoi organi; è la coerenza economica che elabora il linguaggio in quanto strumento di comunicazione interpersonale; è infine la coerenza economica che regola la potenza dei gruppi umani e li inserisce in quella sfera di rapporti che va sotto il nome di politica.³¹

Il piano economico rappresenta, però, solo un "trascendimento inaugurale" e non la vita culturale nel suo complesso che, a partire da questo cominciamento, si dispiega, lasciando spazio ad altre forme di carattere

²⁹ Ivi, p. 16.

³⁰ Ivi, p. 17.

³¹ Ivi, p. 18.

estetico, morale, logico, per tornare, poi, nuovamente al piano economico, “che non cessa mai di riproporsi, poiché mai il distacco dal vitale può essere definitivo”³². Quello descritto da De Martino è un movimento incessante di differenziazione dal naturale attraverso la tecnica di matrice originariamente economica, “un circolo, o meglio la spirale, della vita culturale, che ha il suo centro nella presenza come potenza di oggettivazione formale e di liberazione dalla ‘vitalità inferma e cieca’: circolo o spirale che è progresso, perché è incremento dell’*ethos* nel suo civile realizzarsi”³³.

La prassi economica mostra per De Martino un “doppio volto”: rappresenta il cominciamento, l’inaugurazione del processo di “volontà di storia”, di emersione della presenza dal piano vitale e naturale, ma è al tempo stesso ciò che interviene come tecnica mitico-rituale nella forma della magia e della religione nelle culture in cui la natura si svincola dal dominio imperfetto della tecnica scientifica e mette a rischio l’esserci della presenza, e lo fa riportando la presenza entro un piano metastorico al fine di proteggerne l’esistenza³⁴. L’economico, quindi, nella sua dimensione religiosa del simbolo mitico-rituale, affranca originariamente la presenza dal piano naturale e ne assicura la stabilità nei momenti della sua messa in crisi, destorificando il divenire sul piano della metastoria, in cui “la varietà rischiosa delle possibili crisi individuali trova il suo momento di arresto, di configurazione, di unificazione e di reintegrazione culturali”³⁵. Il simbolo mitico rituale “assolve la funzione tecnica di destorificazione del divenire: si sta nella storia come se non ci si stesse, e al rischio di perdere la storia umana nell’isolamento individuale della crisi senza orizzonte si contrappone ora un regime di esistenza protetta, in cui il possibile dell’esistenza storica viene vissuto come se fosse già accaduto in una vicenda mitica fondatrice e autenticabile, e come se fosse già preordinato secondo un esito immutabile, stabilito una volta per tutte sul piano della metastoria”³⁶.

³² Ivi, p. 19.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Non è in questa sede possibile analizzare più dettagliatamente i concetti di “vitalità” e “utile” utilizzati da De Martino sulla scorta di un ripensamento delle categorie di Benedetto Croce ed Enzo Paci. Per un’approfondita analisi della presenza di tali concetti nell’opera di De Martino, della loro ridefinizione nell’arco della sua produzione e del rapporto con le posizioni di Croce e Paci rimandiamo principalmente a S.F. Berardini, *Sulla vitalità e l’utile. Ernesto De Martino e la riforma della dialettica crociana*, in “Paradigmi. Rivista di filosofia critica”, a. XXXI, n. 2, 2013, pp. 35-50; S.F. Berardini, *Presenza e negazione. Ernesto De Martino tra filosofia, storia e religione*, ETS, Pisa 2015, in particolare pp. 43-57; M. Mustè, *Il problema delle categorie*, in “Paradigmi. Rivista di filosofia critica”, a. XXXI, n. 2, 2013, pp. 19-33; G. Galasso, *Ernesto De Martino*, in Croce, Gramsci e altri storici, Il Saggiatore, Milano 1969, pp. 222-320.

³⁵ E. De Martino, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 96.

³⁶ E. De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, cit., p. 54.

La tecnica mitico rituale interviene, quindi, là dove la tecnica nella sua dimensione scientifico-culturale non è sufficiente a contrastare il riemergere del piano naturale. L'economico agisce come cominciamento dell'orizzonte culturale e parallelamente come ciò che mantiene la possibilità che tale piano culturale si dia nella forma della presenza, fuggendo la possibilità di un'alienazione radicale, radicale proprio perché esistenziale.

Ipotesi di confronto

Dopo aver sinteticamente tratteggiato la connessione tra religione e processo di razionalizzazione nella prospettiva weberiana e la riconduzione della religione alla categoria dell'utile nella prospettiva demartiniiana, occorre riconnettere tali interpretazioni e lasciar emergere alcuni punti di contatto tra le due posizioni, che attraverso le precedenti esposizioni risultano maggiormente evidenti.

In primo luogo, come è stato mostrato nell'introduzione con un esplicito riferimento a Weber presente in un manoscritto di De Martino, è da sottolineare come per i due pensatori sia da abbandonare l'identificazione di una causa unidirezionale tra piano religioso e piano sociale e sia da evidenziare, invece, un reciproco condizionamento che tenga conto della complessità di dinamiche che si danno sul piano dell'estrinsecazione storica.

In secondo luogo, è possibile riscontrare sia in Weber sia in De Martino una riconduzione del magismo alla sfera religiosa. L'agire magico è una forma di agire religioso, in quanto risponde alla medesima esigenza originaria, strettamente determinata dall'orizzonte esistenziale mondano dell'uomo, della religione: la magia opera per Weber "affinché tutto ti vada bene e tu viva a lungo sulla terra"³⁷, per De Martino affinché la presenza sia protetta dal rischio intrinseco alla sua natura fragile e labile. Per entrambi si tratta, quindi, di un agire che si attua entro il concreto piano – tutto mondano – dell'esistenza e non nell'orizzonte della trascendenza, sebbene per De Martino l'orizzonte naturale costituisca il piano dal quale la presenza emerge e al quale sempre corre il rischio di essere ricondotta e per Weber la razionalizzazione del divino porti ad un allontanamento progressivo dalla sfera pratico-quotidiana. Sia in Weber sia in De Martino elementi magici permangono anche nella contemporaneità, mostrando la loro originaria natura pratico-economica: per Weber non è possibile identificare una netta separazione, anche nelle forme più moder-

³⁷ M. Weber, *Economia e società*, II, cit., p. 105.

ne di religiosità, tra il servizio divino e la coercizione del dio tipica dell'orizzonte del magismo; per De Martino il rischio di perdita della presenza, in quanto rischio esistenziale, e non meramente dettato da momenti storici determinati, è sempre presente, e trova nell'utile del nesso mitico-rituale la possibilità del suo riscatto.

In terzo luogo, sembra possibile evidenziare sia nella prospettiva weberiana sia in quella demartiniana una coappartenenza allo stesso orizzonte pratico tra tecnica scientifica e religione: per Weber, se consideriamo ad esempio il magismo, non vi è una riconduzione dell'agire corrispondente ad un piano irrazionale (è possibile tale interpretazione solo ad una visione successiva, caratterizzata da un allontanamento del processo di razionalizzazione dalla sua origine); per De Martino l'ambito della scienza e quello della religione e della magia rientrano nella stessa sfera, ovvero quella della tecnica, dell'utile. Il piano economico dell'utile costituisce per De Martino, come è stato sottolineato, quel "trascendimento inaugurale" che caratterizza il primo distacco della presenza dall'orizzonte meramente naturale, e al tempo stesso è ciò che struttura il processo di culturalizzazione che si dispiega nello sviluppo storico della civiltà e, nella forma nella tecnica mitico-rituale, è ciò che consente alla presenza di permanere entro l'ambito culturale.

La dimensione economica connota intrinsecamente la dimensione religiosa. Sembra emergere, quindi, tra i due autori una stretta caratterizzazione della religione in termini economici da un lato, e dei fondamenti dell'economia e dell'agire pratico-economico in termini religiosi da un altro. Sebbene a partire da prospettive disciplinari differenti, epoche culturali distanti ed obiettivi teorici diversificati, tra Weber e De Martino l'interazione tra piano economico e piano religioso, entro una cornice di processi di razionalizzazione e di culturalizzazione, appare centrale, quindi, nella definizione sia del "propriamente economico", sia del "propriamente religioso".

Questi evidenziati sono solo alcuni dei possibili parallelismi individuabili tra i due autori. La natura solo tratteggiata di tale accostamento restituisce la necessità di un suo approfondimento e di una sua estensione ad ulteriori categorie e concetti (si pensi, a titolo di esempio, al problema del "disincanto del mondo" o a quello del potere carismatico). Anche solo nella sua essenzialità e parzialità, però, tale confronto si mostra importante per una comprensione dell'agire religioso, e, più nello specifico, per l'individuazione della sopravvivenza delle sue "tecniche" nel secolarizzato mondo contemporaneo, per la messa in luce della sua originaria dimensione pratico-economica che ne depotenzia un'interpretazione in senso irrazionalistico e lo pone, invece, quale forza dinamica, all'origine del processo di culturalizzazione e di razionalizzazione.

Bibliografia

- Berardini S.F., *Presenza e negazione. Ernesto De Martino tra filosofia, storia e religione*, ETS, Pisa 2015.
- Berardini S.F., *Sulla vitalità e l'utile. Ernesto De Martino e la riforma della dialettica crociana*, in "Paradigmi. Rivista di filosofia critica", a. XXXI, n. 2, 2013, pp. 35-50.
- Brubaker R., *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Routledge, London 1991.
- Croce B., *Breviario di estetica. Quattro lezioni*, Laterza, Roma-Bari, 1988.
- Croce B., *Logica come scienza del concetto puro*, a cura di C. Farnetti, Bibliopolis, Napoli 1996.
- De Martino E., Archivio de Martino (AdM) 2.21.
- De Martino E., *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, introduzione e cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995, pp. 47-74.
- De Martino E., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- De Martino E., *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in *Furore, simbolo, valore*, Il Saggiatore, Milano 2013, pp. 13-73.
- De Martino E., *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, a cura di M. Massenzio, Einaudi, Torino 2021.
- De Martino E., *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 2000.
- Galasso G., *Ernesto De Martino*, in *Croce, Gramsci e altri storici*, Il Saggiatore, Milano 1969, pp. 222-320.
- Gallini C. (a cura di), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Liguori, Napoli 2005.
- Gallini C., *Introduzione*, in E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 1977, pp. IX-XCIII.
- Gane N., *Max Weber and Postmodern Theory. Rationalization versus Re-entchantment*, Palgrave, New York 2002.
- Lash S., Whimster S. (edited by), *Max Weber, Rationality and Modernity*, Routledge, New York 1987.
- Mustè M., *Il problema delle categorie*, in "Paradigmi. Rivista di filosofia critica", a. XXXI, n. 2, 2013, pp. 19-33.
- Rossi P., *La teoria della razionalità in Max Weber*, in G. Duso (a cura di), *Weber. Razionalità e politica*, Arsenale Editrice, Venezia 1980, pp. 11-38.
- Weber M., *Economia e società, I, Teoria delle categorie sociologiche*, Edizioni di Comunità, Milano 1994.
- Weber M., *Economia e società, II, Economia e tipi di comunità*, Edizioni di Comunità, Torino 1999.
- Weber M., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1958.
- Weber M., *Sociologia delle religioni*, a cura di C. Sebastiani, vol. I, Utet, Torino 2008.
- Weber M., *Sociologia delle religioni*, a cura di C. Sebastiani, vol. II, Utet, Torino 2008.
- Zaretti A., *Max Weber. Cultura, religione, modernità*, Aracne, Roma 1998.