

«Una commozione sui generis». Su Ernesto de Martino lettore de *Il Sacro* di Rudolf Otto

di Francesca Ferrara*

ABSTRACT

The essay aims to highlight how Rudolf Otto's work *Das Heilige* (1917) represented for Ernesto de Martino an opportunity of theoretical confrontation that runs through his entire reflection. Concepts such as «ganz Anderes», «numinous», «tremendum» and «fascinans», originally brought to attention by Otto, found in Ernesto de Martino's theory of the sacred a peculiar interpretation. [_Contributo ricevuto il 4/08/2021. Sottoposto a peer review, accettato il 3/09/2021.](#)

La pubblicazione dell'opera *Das Heilige* di Rudolf Otto nel 1917 segnò un vero e proprio spartiacque nell'ambito degli studi sul religioso, portando all'attenzione di un pubblico non esclusivamente specialistico il problema del rapporto tra razionale e irrazionale nel sacro e quello relativo all'autonomia della religione. Il dibattito sull'opera del teologo e filosofo di Marburgo fu inaugurato nel 1918 dalla recensione di Ernst Troeltsch, il quale, dopo aver individuato il fulcro dello scritto in una «psicologia della religione con integrazioni gnoseologiche e filosofico-storiche»¹, aveva evidenziato, però, tra l'opera di Otto del 1917 e quella immediatamente precedente, la *Kantisch-Fries'sche Reli-*

gionsphilosophie del 1909, un «cambio di fronte», «un conflitto più marcato rispetto a quello che il semplice sviluppo progressivo e accrescitivo di un autore scientifico reca sempre, in misura più o meno grande, con sé»². Con l'opera *Das Heilige*, che pure ai suoi occhi si distingueva per ricchezza di contenuti e stimoli e per vividezza espressiva, argomentava Troeltsch, Otto aveva incrinato l'impianto razionalistico di matrice friesiana della sua produzione precedente, virando in direzione di un'impostazione fortemente connotata in termini irrazionalistici e spiritualistici, con la conseguenza che l'intento del libro, ovvero la determinazione della relazione tra razionale e irrazionale³, risultava «poco riuscito»⁴.

*Università di Napoli L'Orientale.

Anche nel panorama culturale italiano lo scritto del teologo di Marburgo trovò una vastissima risonanza, soprattutto in seguito alla diffusione della traduzione curata da Ernesto Buonaiuti, uscita per la prima volta nel 1926⁵. Intellettuali provenienti da vari orientamenti e da differenti orizzonti disciplinari si confrontarono direttamente con l'opera *Il Sacro*, contribuendo a determinare un crescente interesse per la prospettiva filosofico-religiosa di Otto. Si pensi, ad esempio, tra i tanti, allo stesso Buonaiuti che, oltre a curare la traduzione dello scritto, pubblicò su «Ricerche religiose» un contributo in cui ne sottolineò l'importanza e in relazione al quale presentò le proprie tesi moderniste⁶; a Benedetto Croce, che nel 1928 sulla rivista «La Critica» recensì *Il Sacro*, cogliendo nell'opera del teologo di Marburgo il tentativo di «far sorgere accanto alla *Critica del giudizio estetico* una *Critica del giudizio religioso*»⁷; a Piero Martinetti, che in un contributo apparso nel 1931 sulla «Rivista di filosofia» individuò nello scritto di Otto la sottolineatura dell'irriducibilità della religione rispetto ad altre sfere dell'umano, un «temperato irrazionalismo» che si presentava come «una reazione contro l'unilateralità di un razionalismo che voleva analizzare storicamente e ricostruire teoricamente la vita religiosa, non tenendo conto di ciò che vi è in essa di originario e di inderivabile»⁸, e che però finiva per «torcere verso un dogmatismo sentimentale la teoria dell'intuizione re-

ligiosa»⁹; ad Adriano Tilgher, che nelle sue considerazioni sull'opera di Otto si era soffermato principalmente ad enfatizzare l'aspetto oscuro e tenebroso del numinoso¹⁰. Il pensiero di Otto, identificato nel suo complesso quasi esclusivamente con i contenuti dell'opera del 1917, fu quindi recepito – ove più, ove meno criticamente – in una chiave principalmente irrazionalistica.

In questo contesto e dibattito culturale è possibile collocare anche l'interesse per l'opera *Il Sacro* mostrato da Ernesto de Martino fin dagli studi universitari della sua giovinezza. Il saggio di Otto rappresentò un modello interpretativo del fatto religioso con il quale de Martino si confrontò criticamente, in modo più o meno esplicito, lungo tutto l'arco della sua produzione.

Soffermarsi a tratteggiare la trama di tale confronto risponde a due ordini di ragioni e intenti: in primo luogo, con una focalizzazione sul pensiero di Otto, si intende delineare come quest'ultimo sia stato recepito da un autore la cui prospettiva teorica è stata determinante per gli studi storico-religiosi italiani e che contribuì ad indirizzarne e ad enfatizzarne una peculiare curvatura interpretativa in senso irrazionalistico; in secondo luogo, con una focalizzazione sul pensiero di de Martino, si intende lumeggiare come il confronto critico con l'opera di Otto costituisca un luogo privilegiato per cogliere nel suo farsi lo sviluppo delle tesi demartiniane, che anche attraverso un

recupero e parallelamente una presa di distanza dai nuclei teorici dell'opera del teologo di Marburgo si sono andate via via definendo.

Fin dal primo significativo lavoro di de Martino, il saggio *Il concetto di religione*, pubblicato su «La Nuova Italia» nel 1933 e nato dalla rielaborazione dell'introduzione della sua tesi di laurea (*I Gephyrismi Eleusini*), discussa a Napoli nell'anno precedente, lo studioso si confronta direttamente con *Il Sacro* di Rudolf Otto¹¹. In tale scritto de Martino evidenzia il proprio interesse per la sfera magica, in cui intravede, contro ogni misticismo identificato come «momento dell'oggetto»¹², «una insurrezione del soggetto contro qualcosa, un accentrimento spasmodico di energie per ridurre questo qualcosa nel dominio della nostra volontà»¹³. Il sentimento di creaturalità (*Kreaturgefühl*) che Otto aveva descritto come contatto passivo con il numinoso nel suo momento della *majestas*, scaturente dalla «valutazione del relativo oggetto trascendente come qualcosa di assolutamente superiore per pienezza d'essere, di fronte al quale il sé sente, appunto, il suo nulla», espressione «della pochezza di tutto ciò che è creatura di fronte a ciò che è al di sopra di ogni creatura»¹⁴, viene considerato da de Martino come l'eccezione e non piuttosto la regola nella sfera del magismo. Ad essere centrale, invece dell'annientamento del soggetto in presenza di un oggetto connotato da una sproporzione ontolo-

gicamente incolmabile, è piuttosto la sfera della soggettività nella sua dimensione attiva e pratica: «nessun sentimento di dipendenza, ma, al più, una certa circospezione nell'impiego di energie cariche di pericolosa sacralità, nessuno slancio mistico, nel senso specifico della parola»¹⁵. A caratterizzare il mondo della magia è per de Martino il «soggetto esaltato e rinvigorito nell'azione (nella pratica magica): disposizione eccezionale che è l'essenza dei riti magici e che si accentua fino a costituire la veste esteriore del rito stesso»¹⁶.

Il saggio di Otto – che pure aveva avuto il merito di contrapporsi alla prospettiva positivista ed evolutzionistica – con la tesi aprioristica in esso espressa, mancando di un'analisi che si discostasse dai dati di fatto di un'«esperienza religiosa storicamente circostanziata», veniva considerato da de Martino come appartenente «più alla religione in atto che alla filosofia della religione»¹⁷. Esso cadeva in errore nell'identificare il concetto con «l'equivalente quintessenziato della nostra esperienza»¹⁸, non considerando, invece, come «il ricordo alla *viva vox* dell'esperienza si compie non fuori e contro il concetto, ma dentro di esso, come sua condizione di vita e di speculativa dignità»¹⁹.

Nel saggio *Il concetto di religione* sembrano emergere con particolare rilevanza, quindi, due elementi, che costituiscono in nuce la *pars destruens* e la *pars costruens* caratterizzanti il rapporto di

de Martino con il pensiero del teologo di Marburgo e che negli scritti successivi trovano un loro più compiuto dispiegamento: da un lato, una considerazione dell'opera di Otto in chiave irrazionalistica e antintellettualistica, che la vede incapace di elevarsi dalla mera descrizione psicologica del vissuto ad un'analisi filosofico-concettuale e storico-culturale del fenomeno religioso, là dove per de Martino negli studi sulla religione è sempre necessario tenere separati e distinti il piano *dell'*esperienza religiosa dal piano della riflessione *sull'*esperienza religiosa; dall'altro, un'interpretazione della sfera magica della religione in termini attivi, di cui è possibile seguire la maturazione nei concetti cardine della produzione demartiniana di 'presenza' e di 'crisi della presenza'²⁰.

In un breve intervento intitolato "*Alter*" e "*ater*", pubblicato sulla rivista «Religio» nel 1937, de Martino, mitigando la sua posizione del 1933, riconosce a Otto il merito di aver individuato nel numinoso come «*ganz Anderes*»²¹, descritto dal teologo di Marburgo come quello «sbalordimento, il 'restare ammutoliti', la *sorpresa* assoluta»²², la caratteristica più specifica dell'esperienza religiosa:

quest'alterità numinosa è anteriore a qualsiasi tentativo di spiegazione razionale: di per sé vale già a costituire un'esperienza genuina nel Divino, e l'interpretazione di un'epifania così sconcertante viene solo dopo – quando viene [...]. Ma Otto ferma un'altra caratteristica di

quest'alterità numinosa: la sua irriducibilità all'alterità naturale: perché si entri nel circolo dell'esperienza religiosa occorre che l'oggetto ci appaia come *essenzialmente* altro, e la nostra mente come funzionalmente inadeguata ad intenderlo²³.

De Martino riconnette la dimensione di assoluta alterità del numinoso, irriducibile a qualsiasi esperienza naturale, ad una questione glottologica ed etimologica concernente i termini latini '*alter*' (altro) e '*ater*' (oscuro, ostile, malefico). La connessione tra i due termini, se analizzata dal punto di vista prettamente linguistico, evidenzia de Martino, sembra ancora problematica ed opinabile, ma, da un punto di vista «più propriamente interiore e genetico», acquista un grado di certezza, trovando nelle ricerche di Otto «una piccola conferma della loro fondamentale verità»²⁴. Secondo de Martino l'alterità numinosa, per come era stata descritta da Otto nel momento repulsivo del *tremendum*, mostrerebbe nel vissuto religioso in atto lo stringente legame tra '*alter*' e '*ater*': «la connessione tra i due vocaboli [...] appare trasparente e indubitabile quando riusciamo a trasportarci nel punto di vista dell'esperienza religiosa in atto, e riusciamo a suggerire a noi stessi l'esperienza dell'alterità numinosa, radice psicologica comune dell'altro come '*completamente altro*' e dell'altro come '*repellente*', '*ostile*', '*carico di energia sacrale*', '*malefico*'»²⁵.

De Martino sembra, quindi, in questa prima fase delle sue ricerche, focalizzare

la propria attenzione sulla dimensione dell'alterità del numinoso strettamente connessa al suo momento repulsivo del *tremendum*. Quell'«armonia di contrasto» lumeggiata da Otto, quella continua oscillazione e coesistenza tra la dimensione repulsiva del *tremendum* (che mette in luce l'«assoluta inavvicinabilità»²⁶ della potenza numinosa, incomparabile a ogni paura naturale) e la dimensione attraente del *fascinans* (che caratterizza il numinoso come «qualcosa di singolarmente *attraente*, di seducente, di *affascinante*»²⁷) viene in quegli anni interpretata da de Martino, sulla scorta dei suoi studi etnografici, alla base della costituzione della coscienza: «i due poli del Sacro fasto e del Sacro nefasto, del Sacro *fascinans* e del Sacro *tremendum*, del Sacro che lega e del Sacro che repelle sono i due poli 'ordinari' della coscienza 'straordinaria' del credente primitivo»²⁸. De Martino chiarifica ulteriormente come il piano 'naturale' dell'intelletto maturi e si articola proprio in dipendenza dalla sfera 'numinosa' del sacro: «la funzione unificatrice e separatrice dell'intelletto è stata generata dal *fascinans* e *tremendum* del Sacro»²⁹.

Da un'analisi, quella di Otto, orientata a descrivere la duplicità del numinoso quale assoluta alterità, con una focalizzazione sul sacro in quanto oggettività, de Martino passa, in tal modo, ad un'analisi del suo riflesso nell'organizzazione logica dell'intelletto, con una focalizzazione diretta sulla soggettività. Per de Martino,

quindi, «l'esperienza religiosa primitiva si rivela [...] come pedagogia dell'intelletto laico»³⁰. L'«armonia di contrasto» descritta da Otto si mostra a de Martino come quella polarizzazione che caratterizza il modellarsi, nella sua dimensione di unità e di disgregazione, dell'identità dell'uomo primitivo: «il *fascinans* è la funzione identificante dell'intelletto nell'atto di costituirsi, il *tremendum* la funzione alterificante nello stesso momento»³¹. L'interesse di de Martino sembra indirizzarsi, quindi, a delineare come nell'orizzonte del mondo primitivo il *tremendum* costituisca la messa in crisi di un'identità non stabile, non fissa, non acquisita una volta per tutte, labile.

Anche in questo caso si tratta per de Martino di spostare il punto di focalizzazione dalla descrizione dell'esperienza in atto, di cui pure in precedenza nel saggio "*Alter*" e "*ater*" aveva sottolineato l'importanza, ad un'interpretazione più organica e complessa delle strutture entro cui il fenomeno religioso in atto si articola.

Alla base della filosofia della religione di Otto de Martino intravede la stessa curvatura «romantica e decadentista» su cui poggiava l'etnologia di Lévy-Bruhl, come argomenta in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* del 1941: «anche per Otto, infatti, la religione riposa su una commozione *sui generis*, di qualità unica: e anche in Otto sono ravvisabili, sotto il velo di una terminologia ermetica, torbidi modi di sentire romantico»³².

Quelle che per de Martino costituiscono specifiche forme storiche della vita religiosa primitiva sono assunte da Otto quale «momento eterno della vita primitiva»: «anche in Otto, dunque, come in Lévy-Bruhl, certo malsano amore per il primitivo ha aperto la via all'aberrazione filosofica: prova questa non trascurabile dell'origine pratica dell'errore teoretico»³³. Si tratta per de Martino, invece, di abbandonare una prospettiva incentrata sulla «commozione», sull'«afferramento», che sembra potersi tradurre solo in un rivivere l'esperienza religiosa originaria, per imboccare, invece, la via di un'analisi storico-culturale³⁴.

Nella sottolineatura della necessità di un approccio storico all'analisi del fenomeno religioso, che fin dai primi scritti di de Martino si impone, è possibile evidenziare parallelamente un confronto con le tesi di Benedetto Croce, la cui influenza nei saggi degli anni '50 (*Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto e Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*³⁵) trova una più chiara e compiuta espressione.

Per meglio comprendere, però, come le tesi demartiniane si strutturino anche in relazione al pensiero crociano³⁶ sembra utile richiamarsi brevemente alla già citata recensione di Croce a *Il Sacro* di Otto, pubblicata nel 1928. Se uno dei meriti dell'opera di Otto era stato senz'altro l'essersi posta contro gli evolucionisti e i positivisti, argomenta Croce, il suo torto risiedeva in primo luogo

nell'essersi schierata contro i razionalisti, identificando il razionalismo nel suo complesso con un «mero razionalismo astratto». Il carattere di intraducibilità e di irriducibilità ad altro per Croce non può essere attribuito esclusivamente alla viva esperienza religiosa quale sua caratteristica primaria, giacché esso pertiene in realtà a qualsiasi tipo di esperienza. Otto avrebbe tentato, e qui veniamo al secondo errore individuato da Croce, di mostrare l'autonomia della religione, definendola quale forma originale e «categoria a priori» in quanto non coincidente e non risolvendosi in altre forme e categorie dello spirito. Ma questa tesi «avrebbe richiesto una compiuta indagine di filosofia dello spirito per poter definire e collocare tra le altre forme la religione, e stabilirne le relazioni con le altre, e dedurla e indurla insieme, ossia dialettizzarla»³⁷, indagine che ne *Il Sacro* manca.

Nel prosieguo della sua recensione, Croce mette in discussione l'intraducibilità della religione quale categoria e forma originaria dello spirito. Ciò che per Otto costituisce un'esperienza autonoma e irriducibile ad altre, per Croce caratterizza «intrinsecamente, né più né meno che il processo stesso dello speculare o filosofare»³⁸. Croce non attribuisce, quindi, una specificità alla sfera della religione: la mitologia e la religione non sono altro che *philosophia inferior*, riassorbite quale suo momento inferiore ed imperfetto, nella filosofia, che, per

mezzo di un *razionalismo non meramente astratto*, deve rischiararle³⁹.

Il primo errore individuato da Croce nell'opera di Otto, ovvero il riferirsi esclusivamente all'esperienza religiosa, opponendosi al positivismo, al naturalismo e però anche ad una sua compiuta analisi razionale, abbracciando quindi un sostanziale irrazionalismo, è un tratto che per de Martino caratterizza l'orientamento fenomenologico negli studi religiosi, con particolare riferimento a Gerardus van der Leeuw. Le critiche mosse da de Martino alla fenomenologia della religione sembrano essere maturate proprio a partire dalla considerazione dell'opera di Otto per come è emersa nei primi scritti demartiniani. La fenomenologia della religione, come de Martino espone nel saggio *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, basandosi sull'*Erlebnis* quale «oscuro e ambiguo rivivere, un mistico essere afferrati e dominati dall'oggetto»⁴⁰ e su un ambiguo criterio di evidenza, non riuscirebbe a distinguere l'esperienza religiosa in atto dalla riflessione scientifica su di essa, producendo una «immediata identificazione della materia e della forma del capire»⁴¹. Nell'impostazione metodologica della fenomenologia della religione «ogni tentativo di storicizzare ciò che si prova, di distenderlo in un processo culturalmente significativo, di farlo risultare da questo processo, è qui deliberatamente respinto: proprio come lo respinge la coscienza religiosa in atto»⁴².

Per de Martino sarebbe con ciò sfiorata, sebbene non toccata effettivamente, «l'ultima Thule»⁴³, ovvero quel punto in cui, allontanato ogni tentativo di rintracciare una storia e una genesi dell'esperienza religiosa, la comprensione arretra dinanzi al rivivere l'*Erlebnis*. Per de Martino, però, se si vuole davvero *capire*, è necessario, invece, abbandonare il vivo sentire dell'esperienza in atto e, ponendosi nel solco metodologico dello storicismo, interrogarsi sulle «ragioni umane» che hanno determinato la nascita di specifiche potenze divine e sul processo storico che ha portato alla costituzione di una coscienza in rapporto ad esse. È a partire da questo orizzonte particolarmente critico nei confronti di quell'orientamento fenomenologico che accomuna le posizioni di Otto e di van der Leeuw che de Martino si riferisce direttamente all'assetto metodologico dello storicismo. Quest'ultimo «può provvedere a fermare un concetto della religione che sia insieme valido strumento di ricerca storico-religiosa»⁴⁴. Si tratta del concetto di *presenza*, intesa come «primo bene vitale umano», che corre il rischio di dileguarsi e di smarrirsi, e che è messa in salvo da una «tecnica della presenza verso se stessa», un prodotto della cultura, che ne impedisce il naturalizzarsi⁴⁵. Per de Martino, allora, si chiarisce perché

l'esperienza del sacro contenga sempre il momento del manifestarsi di una forza 'com-

pletamente altra', assolutamente separata dal profano, demoniaca e rischiosa: è il momento in cui la presenza recede inorridita davanti al processo della sua propria alienazione, davanti al sé che diventa altro, secondo un'alterità sperimentata come radicalmente estranea e demoniaca appunto perché la presenza è il centro di tutto ciò che è altro, e quando anche questo centro comincia a diventare altro, è il tutt'altro che si manifesta, cioè si annunzia la catastrofe dell'umano⁴⁶.

De Martino in tal modo ribalta la focalizzazione del «*ganz Anderes*» di matrice ottiana: quest'ultimo non è più un carattere della potenza divina, non individua più un momento del numinoso inteso come pura oggettività e primarietà; esso è piuttosto ricondotto in seno alla presenza, quale suo momento di rischio e di messa in crisi. Se Otto, quindi, partendo dall'esperienza religiosa in atto, aveva cercato di descrivere la dimensione oggettiva del numinoso che presentava rispetto al soggetto una priorità logica e ontologica, de Martino, al contrario, legge l'alterità del «*ganz Anderes*» solo all'interno di una soggettività quale suo rischio di alienazione. La cornice entro cui si configura il «*ganz Anderes*» di de Martino è quello soggettivo della presenza.

Nel saggio *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni* de Martino chiarifica ulteriormente il senso di tale «*ganz Anderes*»:

il *tutt'altro* della crisi non è religione, ma crisi in atto che sta senza soluzione e che pertanto appartiene, in quanto rischio trionfante, alla presenza malata: la vita religiosa nasce innanzi tutto come ripresa che arresta la alienazione della presenza in una configurazione definita (mito) e in un orizzonte operativo che stabilisce un rapporto con l'alienazione così arrestata e configurata (rito)⁴⁷.

Nella prospettiva degli scritti maturi di de Martino, rispetto alla descrizione di Otto, è quindi completamente ribaltato il rapporto tra religione e «*ganz Anderes*»: quest'ultimo non è più un momento del numinoso, a sé stante ed autonomo rispetto al soggetto, ma è una determinazione della presenza colta nel suo momento storico di rischio e di crisi. La religione, allora, non si identifica più con l'assoluta alterità del numinoso: essa è ricondotta, quale 'finzione utile', alla produzione umana del mito e del rito. Essa si mostra, quindi, come una 'tecnica' culturale, mediante la quale l'uomo riscatta la presenza dal suo rischio di non esserci più.

La ridefinizione della religione alla luce delle nozioni di presenza, crisi della presenza e tecnica di riappropriazione del sé comporta una rilettura anche di quell'«armonia di contrasto» con cui Otto aveva descritto la dialettica tra la dimensione repulsiva (il *tremendum*) e la dimensione attraente (il *fascinans*) del numinoso: «il *tremendum* del 'tutt'altro', [appare] appunto come

segnalazione del rischio di non esserci in nessuna possibile storia umana»⁴⁸ ed è esso stesso a reclamare «una tradizione mitico-rituale con cui fronteggiare il rinnovarsi di determinati punti nodali dell'esistere: qui ritroviamo il *fascinans* di R. Otto, ma anch'esso esplicito genericamente, e quindi spogliato del carattere di ultimo dato da rivivere nella sua immediatezza»⁴⁹.

La dialettica tra *tremendum* e *fascinans*, che per Otto restituiva la dinamica tra forza centrifuga e forza centripeta caratterizzante il numinoso colto nell'immediatezza ed irriducibilità dell'esperienza religiosa *in vivo* è per de Martino, invece, interna all'orizzonte *mediato* della cultura: il *tremendum* è forza repulsiva, in quanto rappresenta l'orrore del rischio del venir meno della presenza; il *fascinans* è forza attrattiva, in quanto rappresenta la possibilità della tecnica mitico-rituale mediante cui la presenza esce dalla dimensione di rischio e ritorna a sé⁵⁰. Nel rischio stesso di perdita della presenza è insito l'orizzonte di recupero e di reintegrazione della medesima presenza; il «*ganz Anderes*» è, per un verso, cifra dell'alienazione e, per un altro, indicazione della via per ritornare a sé: «è per questo che è *tremendum* e *fascinans*, ambivalente, radicale lontananza che invita perentoriamente al rapporto. [...] il perdersi della presenza è la suprema catastrofe dell'umano: ma in quanto il 'tutt'altro' è la segnalazione di questo rischio e la via per la sua risoluzione, ecco

appare insieme come il negativo e il positivo per eccellenza»⁵¹.

Il sacro, allora, per de Martino non è una «categoria a priori», ma rappresenta la «dinamica ambivalenza della alienazione». Esso costituisce il «piano di configurazione di questo dramma»⁵²: il rischio estremo di diventare completamente altro rispetto a quello che si è e, al tempo stesso, la possibilità di riappropriazione della propria esistenza.

Come scrive in *Morte e pianto rituale* del 1958, «la religione, ove sia intesa correttamente come nesso mitico-rituale, non è un *a priori*», ed è in questo senso, prosegue de Martino, che «il tentativo di Rudolf Otto di completare le tre critiche kantiane con una quarta attinente al "sacro" deve considerarsi fallito»⁵³. Ciò che può essere però considerato a priori, per de Martino, non è il sacro, ma la potenza tecnica dell'uomo, la capacità di uscire, tramite il mito e il rito, dalla crisi della presenza.

Nella rilettura de *Il Sacro* di Otto è possibile cogliere, quindi, in contropunto la vicinanza e al tempo stesso la distanza di de Martino in relazione alla posizione di Croce sulla religione. Se per de Martino, in accordo con Croce, essa non è una forma autonoma e il sacro non va considerato come una categoria a priori, diversamente da Croce, la religione non può essere valutata come una *philosophia inferior*: essa non deve essere pertanto indagata nell'ambito della logica, rappresentando piuttosto un nesso

mitico-rituale, una tecnica da valutare, quindi, entro la sfera pratico-economica dell'utile. Non le pertiene l'ambito della filosofia (nemmeno, come secondo Croce, in una sua declinazione imperfetta e solo abbozzata), quanto quello dell'utilità.

Nella prospettiva di de Martino *Il Sacro* di Otto ha avuto una fondamentale influenza non solo nell'ambito degli studi storico-religiosi, «ma sulle coscienze e sulla sensibilità culturale in generale»⁵⁴. Essa è stata capace di raccordare alcune peculiari tendenze culturali e artistiche ad esso coeve, inaugurando una specifica fase dell'orizzonte culturale europeo. Come de Martino sottolinea ne *La fine del mondo*:

solo con la pubblicazione di *Das Heilige* si inizia un periodo della storia culturale europea (o, se si vuole, euroamericana) nel quale si viene costituendo un piano di sviluppo di rapporto, di convergenza e di almeno potenziale unificazione di quanto prima o partecipava a tradizioni indipendenti o si trovava solo allo stato di accenno, di abbozzo. Questo piano è dato dal sacro, dal mito, dal rito, dal primitivo, dal magico, dalla lussureggiante varietà delle religioni dell'ecumene, viventi o scomparse che fossero. Proprio su questo piano i germi di "relativismo" culturale già presenti nell'opera di Dilthey si muovono come su un terreno particolarmente adatto al loro fruttificare; l'interesse per il lato oscuro dell'uomo è qui che trova il suo ambiente in certo senso elettivo; e i fermenti irrazionalisti-

ci che nella filosofia e nella letteratura – come nelle arti figurative – avevano già da tempo dato copiose testimonianze di sé trovano ora un luogo di raccordo, di conferma, di incremento⁵⁵.

L'opera di Otto ha rappresentato per de Martino il luogo simbolico entro cui il relativismo culturale e l'irrazionalismo hanno trovato conferma ed esaltazione. Tutto ciò, è doveroso però aggiungere, era in parte in contrasto con l'intento dello stesso Otto. Quest'ultimo, avvedendosi di come la sua opera fosse stata recepita in una direzione irrazionalistica e soggettivistica, direzione differente rispetto a quella in cui egli intendeva collocarla, aveva aggiunto a *Il Sacro*, a partire dall'edizione del 1926, un nuovo capitolo intitolato *Was heißt irrational? (Che cosa significa irrazionale?)*. In queste pagine Otto aveva cercato di mostrare, se non già la sua distanza, quanto meno la sua volontà di distanza proprio da quell'«irrazionalismo moderno», che si manifestava ai suoi occhi attraverso «profondità mistiche e moti nell'anima e nell'umanità, ispirazione, presentimento, chiaroveggenza, profezia, e infine anche forze "occulte", o, molto in generale, impulsi inquieti e fermenti generali del nostro tempo, il brancolare verso l'inaudito e il non visto nella poesia e nell'arte figurativa»⁵⁶.

L'interpretazione di de Martino de *Il Sacro* di Otto sembra cogliere puntualmente alcune importanti criticità dell'o-

pera del teologo di Marburgo. In modo particolare, un'analisi razionale del vissuto religioso che non si discosterebbe da una mera descrizione psicologica dell'esperienza in atto. E, ancora, una categoria autonoma e *a priori* del sacro che presenterebbe una problematica articolazione e oscillazione interna tra dimensione irrazionale e schematizzazione razionale e non caratterizzerebbe ogni tipo di religione. Eppure la curvatura irrazionalistica individuata nella lettura demartiniana come strettamente dipendente da tali criticità sembrerebbe poter essere ridimensionata, se il pensiero di Otto fosse considerato nella sua complessità e nel suo sviluppo, e non fosse identificato, invece, come sovente è stato fatto e come lo stesso de Martino fa, esclusivamente con l'opera *Il Sacro*. In modo particolare, la considerazione dell'opera immediatamente precedente, la *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*⁵⁷ del 1909, che de Martino non dà prova di conoscere, permetterebbe di ripensare il carattere irrazionalistico attribuito alla riflessione di Otto⁵⁸. Se l'opera del 1917, infatti, analizza il fenomeno religioso colto nel versante irriducibile ed irrazionale dell'esperienza religiosa, l'opera del 1909 aveva chiarificato i presupposti filosofici – kantiani e ancor più friesiani – entro cui l'attestazione di tale irriducibilità poteva maturare. Il ridimensionamento della prospettiva irrazionalistica si coniuga per Otto con

il ridimensionamento della prospettiva esclusivamente soggettivistica dell'esperienza religiosa⁵⁹ e si estrinseca attraverso una focalizzazione sul versante oggettivo e pre-dialettico dell'esperienza religiosa stessa, un oscuro sentire che, secondo la prospettiva friesiana, si distingue dalla mera convinzione religiosa individuale, da una «commozione *sui generis*»⁶⁰, rappresentando, invece, una forma di conoscenza. Questo perché, e qui torniamo alla problematica categoria *a priori* del sacro, sempre ancora sulla scorta della filosofia di Fries, l'*a priori* per Otto non è di natura puramente formale (come lo aveva pensato Kant), ma contenutistica: è la ragione stessa a presentare un oscuro contenuto di conoscenza che nell'esperienza esterna trova occasione di attivazione.

Attraverso una religione come «momento dell'oggetto» Otto non muoverebbe, quindi, in direzione di un irrazionalismo⁶¹, quanto piuttosto proprio in direzione di una critica a quel soggettivismo che di tale irrazionalismo costituisce il presupposto. Se si considerassero, quindi, i fondamenti filosofici friesiani che percorrono in modo esplicito l'opera *La filosofia della religione kantiano-friesiana* e implicito l'opera *Il Sacro*, alcune criticità evidenziate da de Martino, pur permanendo, potrebbero essere ripensate e collocate entro una riflessione che vedrebbe mitigato il portato irrazionalistico del pensiero di Otto.

_NOTE

1 _ E. TROELTSCH, *Sulla filosofia della religione. In occasione del libro di Rudolf Otto, Il Sacro* (Breslavia 1917) (1918), in *Scritti scelti*, a cura di F. Ghia, Utet, Torino 1995, pp. 223-239, qui p. 226.

2 _ Ivi, p. 237.

3 _ Il sottotitolo dell'opera richiama esplicitamente, infatti, il rapporto tra razionale e irrazionale (*Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*).

4 _ E. TROELTSCH, *Sulla filosofia della religione*, cit., p. 238.

5 _ R. OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, trad. it. di E. Buonaiuti, Zanichelli, Bologna 1926.

6 _ E. BUONAIUTI, *La religione nella vita dello spirito*, «Ricerche religiose», II (1926) 3, pp. 193-217, ora anche in E. BUONAIUTI, *L'essenza del cristianesimo e altri saggi*, Editrice Libreria Altana, Foligno 1945, pp. 103-124.

7 _ B. CROCE, *Recensione a R. Otto, Il sacro*, «La Critica. Rivista di letteratura, storia e filosofia», XXVI (1928), pp. 48-51, qui p. 51. Anche Buonaiuti, seppur da una prospettiva teorica completamente differente, aveva individuato nell'opera di Otto il tentativo di completare il progetto kantiano, «uno sforzo geniale per aggiungere, alle tre critiche kantiane, una quarta critica, quella della ragione numinosa» (E. BUONAIUTI, *Il "numinoso" nella vita associata*, «Ricerche religiose», III (1927) 2, pp. 153-159, qui p. 155).

8 _ P. MARTINETTI, *Il fondamento della religione secondo Rudolf Otto*, «Rivista di filosofia», XXII (1931) 1, pp. 11-33, qui p. 11.

9 _ Ivi, p. 29.

10 _ A. TILGHER, *Rudolf Otto e il Numinoso*, in *Filosofi e moralisti del Novecento*, Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1932. Per una ricostruzione dell'influenza del pensiero di Otto nella cultura italiana tra gli anni '20 e gli anni '30 del Novecento, rimandiamo principalmente a G. ROTA, *Su Rudolf Otto e sulla diffusione del suo pensiero in Italia*, «Rivista di storia della filosofia», LXVII (2012) 2, pp. 317-339.

11 _ Sasso ha evidenziato la dipendenza, anche nella sua declinazione critica, delle tesi discusse in questo saggio dal pensiero di Vittorio Macchioro, dipendenza che si evince, in controluce, proprio attraverso la considerazione espressa per l'opera di Otto (cfr. G. SASSO, *Ernesto de Martino. Fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2001, pp. 50 e sgg.). In merito al complesso rapporto tra de Martino e Macchioro e all'influenza di quest'ultimo sulla formazione del giovane de Martino si veda anche R. DI DONATO, *Preistoria di Ernesto de Martino*, in R. DI DONATO (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*, ETS, Pisa 1990, pp. 41-67. Il saggio, rivisto, è confluito nel lavoro R. DI DONATO, *I Greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto de Martino*, Manifestolibri, Roma 1999. Sul tema si rimanda, inoltre, a G. CHARUTY, *Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, Franco Angeli, Milano 2010 e a E. ANDRI, *Il giovane de Martino. Storia di un dramma dimenticato*, Transeuropa, Massa 2014.

12 _ In tale opposizione alla «religione come "momento dell'oggetto", cioè come misticismo», Sasso intravede una implicita critica di de Martino al pensiero di Gentile (cfr. G. SASSO, *Ernesto de Martino. Fra religione e filosofia*, cit., in particolare p. 52 e sgg.). Proprio in riferimen-

to all'analisi del saggio *Il concetto di religione*, e alla critica al misticismo in essa contenuto, Sasso intravede la possibilità di una natura specifica attribuita da de Martino alla religione, e quindi con essa la possibilità di una sua, seppur problematica, autonomia (ivi, in particolar modo pp. 57 e sgg.). Tale autonomia, però, in considerazione del confronto critico con il pensiero di Otto, per come esso – come sarà mostrato – si articola nello sviluppo della produzione demartiniana, sembrerebbe dover essere esclusa.

13 _ E. DE MARTINO, *Il concetto di religione*, «Nuova Italia», IV (1933) 11, pp. 325-329, ora in E. DE MARTINO, *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, a cura di R. Altamura, P. Ferretti, Nuove Edizioni Romane, Roma 1993, pp. 47-54, qui p. 49.

14 _ 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, p. 213. Da qui in poi citeremo dalla presente traduzione dell'opera di Otto.

15 _ E. DE MARTINO, *Il concetto di religione*, cit., p. 49. Qui de Martino fa riferimento al sentimento di dipendenza assoluta, il *Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit* di Schleiermacher, in relazione al quale Otto si confronta criticamente. Il teologo di Marburgo, infatti, analizzando il sentimento di dipendenza assoluta di Schleiermacher, evidenzia una problematica curvatura soggettivistica che caratterizzerebbe la sua interpretazione dell'esperienza religiosa. Con il *Kreaturgefühl*, definito come «un effetto e un momento concomitante e soggettivo di un altro momento del sentimento, che senza dubbio come prima cosa e immediatamente si indirizza ad un oggetto fuori di me» (R. OTTO, *Il Sacro*,

cit., p. 208), Otto intende focalizzare l'attenzione sulla dimensione oggettiva del numinoso in quanto realtà esteriore al soggetto, prendendo le distanze proprio da quella curvatura soggettivistica del sentimento di dipendenza assoluta di Schleiermacher, che ai suoi occhi si configura come *autovalutazione* religiosa, in cui si perviene al divino solo per mezzo di deduzione.

16 _ E. DE MARTINO, *Il concetto di religione*, cit., p. 49. Nel suo contributo dedicato all'interpretazione demartiniana dell'opera *Il Sacro*, Berardini mette in luce in modo puntuale come l'idea proposta da Otto di un *Kreaturgefühl* come universalmente valido e fondante ogni esperienza religiosa venga rifiutata da de Martino. De Martino sottolinea, infatti, come tale sentimento descritto da Otto pertenga solo ad alcune religioni e non si presti a ricomprendere quelle disposizioni violente e *attive* nei confronti del numinoso che, più del *passivo* sentimento creaturale, caratterizzerebbero la sfera propriamente magica. Cfr. S.F. BERARDINI, *Il sacro nella storia. Ernesto de Martino critico di Rudolf Otto*, «Archivio di filosofia», LXXXVI (2018) 3, pp. 139-148, in particolare pp. 142-144.

17 _ E. DE MARTINO, *Il concetto di religione*, cit., p. 48.

18 _ Ivi, p. 51.

19 _ *Ibidem*. Nel saggio *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, originariamente pubblicato nel 1959 sulla rivista «Nuovi argomenti», de Martino torna su questo aspetto, chiarificando la problematicità della posizione di Otto: «il limite dell'impostazione di R. Otto è di muoversi interamente al livello della coscienza religiosa nella sua immediatezza: R. Otto procede infatti dalla *coscienza* di una fondamentale irrazionalità del

numinoso al *cosciente* tentativo di aprirsi verso razionalizzazioni più o meno parziali. Con ciò però si ripete l'esperienza del numinoso, aggiungendovi solo una descrizione generalizzante: ma si rinuncia senza giustificazione al compito più propriamente scientifico di rigenerare nel pensiero l'immediata esperienza del numinoso, la polarità ambivalente del tutt'altro, rivissuta dalla coscienza religiosamente impegnata» (E. DE MARTINO, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in *Furore, simbolo, valore*, Il Saggiatore, Milano 2013, pp. 13-73, qui p. 20).

20 _ In riferimento alla maturazione della nozione di presenza a partire dai primi lavori di de Martino si veda in particolare R. PASTINA, *Il concetto di presenza nel primo de Martino*, in C. GALLINI (a cura di), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Liguori, Napoli 2005, pp. 116-129.

21 _ Qui e in seguito, per evitare confusioni ed ambiguità semantiche, preferiamo utilizzare l'originale tedesco dell'espressione. Nella sua traduzione in italiano, che de Martino segue, Buonaiuti rende il «*ganz Anderes*» di Otto con una molteplicità di espressioni: «completamente altro», «essenzialmente altro», «tutt'altro», «tutto diverso», ecc.

22 _ R. OTTO, *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto al razionale*, cit., p. 215.

23 _ E. DE MARTINO, «Alter» e «ater», «Religio», XIII (1937), pp. 458-460, ora anche in E. DE MARTINO, *Tre interventi, in Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, cit., pp. 85-88, qui pp. 86-87.

24 _ Ivi, p. 88.

25 _ *Ibidem*.

26 _ R. OTTO, *Il Sacro*, cit., p. 212.

27 _ Ivi, p. 219. Otto chiarifica che tale 'armonia di contrasto' «può essere indicata mediante un'analogia tratta da un ambito che non appartiene alla religione, ma all'estetica, sebbene questo corrispettivo sia soltanto un pallido riflesso [...], per giunta difficilmente analizzabile: la categoria e il sentimento del *sublime*» (ivi, p. 225). Sebbene secondo Otto il numinoso e il sublime non possano essere identificati, perché appartenenti l'uno alla dimensione religiosa e l'altro a quella naturale ed estetica, può essere altresì individuata tra le due nozioni un'analogia: come il sublime, infatti, il numinoso per Otto sembra sottrarsi ad una rigorosa analisi, mostrandosi sempre eccedente; come il sublime, ancora, il numinoso è caratterizzato da una duplice forza, di attrazione e di repulsione.

28 _ Archivio de Martino (da ora AdM) 2.23.2.

29 _ AdM 2.23.4.

30 _ AdM 2.23.5. Sottolineando la sua distanza dalla posizione di Lévy-Bruhl, posizione che si fonda sul presupposto dualistico di una distinzione tra 'mentalità prelogica' e 'mentalità logica', de Martino prosegue, chiarificando la sua prospettiva: non è in questione una mentalità prelogica del primitivo, bensì una «storia dell'organizzazione logica dell'intelletto per entro la cosiddetta mentalità primitiva». Come sottolinea in un altro documento dedicato ad un confronto diretto con le teorie di Lévy-Bruhl, «si tratta non già di chiedersi se l'intelletto primitivo è orientato diversamente dal nostro, se c'è una prelogica accanto alla logica, ma piuttosto come l'*unico* intelletto passa dalla fase numinosa dei popoli meno colti alla fase

laica dei popoli più colti» (AdM 2.20.9, corsivo nostro).

31 _ AdM 2.20.30.

32 _ E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, Laterza 1941, pp. 72-73. De Martino sottolinea ulteriormente questa dimensione romantica entro cui si muoverebbe Otto anche in alcune successive pagine, databili attorno al 1956 e custodite nell'Archivio de Martino, pagine dedicate ad un'analisi piuttosto dettagliata dell'opera *Il Sacro*. Richiamando alcuni punti fondamentali dell'introduzione di Ernesto Buonaiuti che accompagnava la traduzione italiana dell'opera, in cui quest'ultimo leggeva nello scritto di Otto un contributo in direzione di un'unificazione delle posizioni confessionali di tutte le religioni positive, de Martino annotava che, «tenendo conto del fatto che il frontespizio dell'opera porta i versi del Faust goethiano che esaltano il brivido davanti all'enorme come la più alta capacità dell'uomo, il Buonaiuti avrebbe potuto accennare anche a una componente romantica» AdM 19.3.2; una trascrizione del documento è contenuta in E. DE MARTINO, *Attorno a Il Sacro di Rudolf Otto*, P. ANGELINI, C. GALLINI (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero*, Liguori, Napoli 2005, pp. 149-153, qui p. 149. Dei versi di Goethe scelti da Otto e ai quali de Martino si richiama (*Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil. / Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteure, / Ergriffen fühlt er tief das Ungeheure*) sembra opportuno sottolineare l'importanza del termine 'Ergriffen'. Il concetto di *Ergriffenheit* (l'essere-afferrati), centrale nel pensiero di Leo Frobenius, viene interpretato da de Martino come momento di rischio di perdita della presenza: «la condizio-

ne fondamentale della cultura non sta nell'essere afferrati o posseduti dall'essenza delle cose, ma nell'afferrarla e possederla in termini operativi e di pensiero, nell'istituire quel tanto di 'distanza' da rendere possibile un agire [...]. Per entro l'*ethos* della cultura che fonda le umanità e i loro mondi, l'essere afferrati o ghermiti o posseduti sta semplicemente come rischio, cui la presenza è esposta, di non poterci essere in nessuna possibile cultura umana» (E. DE MARTINO, *Promesse e minacce dell'etnologia*, in *Furore, simbolo, valore*, cit., pp. 75-119, qui p. 90). Sul tema si veda G. MORETTI, *Dionisiaco e sacro fra Otto e Novecento fino a De Martino*, «Studi filosofici», XXXVI (2013), pp. 167-187.

33 _ E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 73.

34 _ In apertura al terzo capitolo de *Il Sacro*, dedicato alla trattazione del «sentimento di creaturalità come primo riflesso del sentimento numinoso su di sé», Otto scrive: «invitiamo ora chi legge a rievocare un momento di intensa eccitazione religiosa, che sia tale nel modo più univoco possibile. Chi non è in grado o chi in generale non ha di questi momenti è pregato di non leggere oltre. È difficile, infatti, praticare una psicologia della religione con chi è capace di ricordarsi dei sentimenti della sua pubertà, dei suoi disturbi digestivi o magari dei suoi sentimenti sociali, ma non dei suoi sentimenti propriamente religiosi» (R. OTTO, *Il Sacro*, cit., p. 208). Con questa premessa Otto intendeva sottolineare la specificità dell'esperienza religiosa e la sua radicale irriducibilità ad ogni altro tipo di esperienza, focalizzando l'attenzione sulla centralità del vissuto. Per de Martino, però, tale premessa non fa che sottolineare come il piano entro cui si muove lo

scritto di Otto resti quello della riproposizione e della descrizione psicologica del vissuto, non riuscendo ad elevarsi, quindi, ad una vera e propria filosofia della religione. In una lettera indirizzata ad Otto nel 1919 Husserl sottolinea come la teoria della coscienza religiosa introdotta in *Das Heilige*, pur costituendo un primo passo in direzione di una fenomenologia della religione, non risponda pienamente alle esigenze dell'oggetto d'indagine: «sarebbe necessario condurre una separazione radicale tra fatto occasionale ed *eidos*, sarebbe necessario uno studio delle necessità di essenza e delle possibilità di essenza della coscienza religiosa e del suo correlato; sarebbe necessaria, ancora, una sistematica tipologia essenziale delle stratificazioni dei dati religiosi nel loro necessario ed essenziale sviluppo» (*Edmund Husserl an Rudolf Otto vom 5.3.1919*, UB Mbg Hs. 797:794; una trascrizione della lettera è presente in H.-W. SCHÜTTE, *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos*, De Gruyter, Berlin 1969, p. 139-142, qui p. 141).

35 _ Cfr. E. DE MARTINO, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXIV-XXV (1953-1954), pp. 1-25 e E. DE MARTINO, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXVIII (1957) 1, pp. 89-107. I due saggi sono contenuti in E. DE MARTINO, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, introduzione e cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995, rispettivamente pp. 47-74 e 75-96, da cui citeremo.

36 _ Tra la vasta letteratura dedicata al rapporto tra il pensiero di Croce e quello di de Martino, oltre ai già citati contributi di Sasso e di Berardini, che nell'analizzare la posizione critica

di de Martino nei confronti de *Il Sacro* di Otto prendono le mosse proprio dalla lettura di tale opera offerta da Croce (G. SASSO, *Ernesto de Martino. Fra religione e filosofia*, cit.; e S.F. BERARDINI, *Il sacro nella storia. Ernesto de Martino critico di Rudolf Otto*, cit.), rimandiamo principalmente a S.F. BERARDINI, *Ethos Presenza Storia. La ricerca filosofica di Ernesto de Martino*, Editrice Università degli Studi di Trento, Trento 2013; S.F. BERARDINI, *Presenza e negazione. Ernesto de Martino tra filosofia, storia e religione*, ETS, Pisa 2015, in particolare pp. 43-57; G. GALASSO, *Ernesto de Martino*, in *Croce, Gramsci e altri storici*, Il Saggiatore, Milano 1969, pp. 222-320; G. GALASSO, *Ancora su storicismo e de Martino*, in G. CANTILLO, D. CONTE, A. DONISE (a cura di), *Ernesto de Martino fra fondamento e «insecuritas»*, Liguori, Napoli 2014, pp. 3-14; G. IMBRUGLIA, *Mondo, persona e storia in E. de Martino. Tra Croce e Cassirer*, «Archivio di storia della cultura», III (1990), pp. 339-361; M. MUSTÈ, *Etnologia e storicismo: il 'caso' di Ernesto de Martino*, in *Filosofia dell'idealismo italiano*, Carocci, Roma 2008, pp. 190-200.

37 _ B. CROCE, *Recensione a R. Otto, Il sacro*, cit., p. 49.

38 _ *Ibidem*.

39 _ «Si crede veramente che la filosofia nasca a freddo? Non ha essa forse a suo presupposto lo stupore e il terrore che ci assale innanzi al misterioso e al numinoso della realtà, al suo orrore, al suo fascino, ai suoi contrastanti aspetti; e non ha a suo germe l'atto, che si chiama religioso, col quale si accoglie, e perciò si cerca in qualche modo di pensare quel mistero, che è già esso stesso, se ci si bada, in quanto affermato, una determinazione concettuale?» (*ibidem*).

Quell'esperienza del numinoso, che Otto aveva descritto come 'armonia di contrasto' tra dimensione repulsiva e attraente del 'totalmente altro', tratteggiandola come autonoma e irriducibile rispetto a qualsiasi esperienza naturale, per Croce non descrive altro che il principio del filosofare.

40 _ E. DE MARTINO, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, cit., p. 49.

41 _ Ivi, p. 55.

42 _ Ivi, p. 53.

43 _ Cfr. in particolare E. DE MARTINO, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, cit., p. 51; E. DE MARTINO, *Fenomenologia e storicismo assoluto*, cit., p. 53; E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, a cura di M. Massenzio, Einaudi, Torino 2021, p. 39.

44 _ E. DE MARTINO, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, cit., p. 57.

45 _ Se ne *Il mondo magico* (E. DE MARTINO, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2010), opera apparsa nel 1948, ma preparata già a partire dal 1941 e redatta secondo Galasso nel 1944-1945, tale rischio viene inteso come un «dramma storico», ovvero peculiare di alcune specifiche fasi della storia dell'umanità, negli anni Cinquanta de Martino intende tale rischio come caratterizzante la condizione umana nel suo complesso, un vero e proprio rischio 'esistenziale'. Nel paragrafo *Il sacro come alterità in R. Otto e in E. de Martino* del volume *Sacro e identità etnica*, Massenzio evidenzia come il rischio messo in campo dall'alterità non riguardi solo il singolo che teme per la propria estraniamento, ma anche l'intera collettività, poiché il dramma che vive il singolo, proprio perché di matrice esistenziale, può po-

tenzialmente riguardare tutti (cfr. M. MASSENZIO, *Sacro e identità etnica. Senso del mondo e linea di confine*, Franco Angeli, Milano 1997, in particolare pp. 54-56)

46 _ E. DE MARTINO, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, cit., p. 61.

47 _ E. DE MARTINO, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, cit., p. 79. Cfr. anche E. DE MARTINO, <*I fondamenti di una teoria del sacro*>, in *Storia e metastoria*, cit., pp. 99-138, qui p. 138.

48 _ E. DE MARTINO, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, cit., p. 81.

49 _ *Ibidem*.

50 _ «Il divino è la presenza alienata che sta al di fuori e al di sopra come rischio fermato e segnalato e come compito di ripresa e di rapporto, di riappropriazione e di umanazione. Come rischio il "di fuori" e il "di sopra" si configura come esser-agito-da, spossamento e annientamento, collera cieca e attentato alle radici dell'essere, persecuzione e invidia; come compito di rapporto e di ripresa esso attira a sé, è il positivo per eccellenza, è il simbolo aperto al valore» (AdM 19.3.9, documento disponibile anche in E. DE MARTINO, *Attorno a Il Sacro di Rudolf Otto*, cit., pp. 152-153).

51 _ E. DE MARTINO, <*I fondamenti di una teoria del sacro*>, cit., p. 134.

52 _ Ivi, p. 118.

53 _ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 43.

54 _ E. DE MARTINO, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, cit., p. 18.

55 _ E. DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, nuova edizione a cura di G. Charuty, D. Fabre, M.

Massenzio, Einaudi, Torino 2019, pp. 148-149.

56 _ R. OTTO, *Il Sacro*, cit., p. 316.

57 _ Segno del sostanziale oblio a cui gli altri scritti di Otto sono stati consegnati in Italia è la pubblicazione della traduzione italiana dell'opera *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie* solo nel 2010 (R. OTTO, *La filosofia della religione kantiano-friesiana applicata alla teologia. Introduzione alla dogmatica per studenti di teologia*, trad. it. a cura di S. Bancalari, in *Opere*, cit., pp. 65-199).

58 _ Per un'analisi dell'importanza dello scritto all'interno della produzione di Otto, anche in direzione di una continuità tra l'opera del 1909 e quella del 1917 negata, invece, da Troeltsch, rimandiamo principalmente a S. BANCALARI, *Rudolf Otto, filosofo della religione*, in R. OTTO, *Opere*, cit., pp. 9-44; S. BANCALARI, *Rudolf Otto e le due fenomenologie della religione*, «Archivio di filosofia», LXXV (2007) 1-2, pp. 169-182; F. FERRARA, *Alle origini del Sacro. L'esperienza religiosa in Rudolf Otto*, Mimesis, Milano-Udine 2017.

59 _ In questa direzione sembra dover essere interpretata anche la critica di Otto al sentimento di dipendenza assoluta di Schleiermacher (vedi *infra*: nota 15).

60 _ E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 72.

61 _ Nelle annotazioni che redige in occasione della pubblicazione della traduzione inglese della *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie* nel 1931 Otto, preoccupato per l'accoglienza in senso irrazionalistico accordata all'opera *Das Heilige*, scrive: «in nessun caso desidero essere considerato un "non-razionalista". In ogni religione, e anche nella mia religione, riconosco certamente la profondità del fattore non-razionale, ma ciò rinforza la mia convinzione che sia dovere di ogni seria teologia guadagnare in questo ambito più terreno possibile per la ragione, e, anche nel momento in cui i nostri concetti razionali ci abbandonano, di soddisfare le richieste di un insegnamento teologico assennato, formulando "ideogrammi", il più accuratamente possibile, proprio là dove i concetti dogmatici appaiono impossibili» (R. OTTO, *Anmerkungen Rudolf Ottos zu der englischen Übersetzung der Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie: The Philosophy of Religion, London, 1931*, in H.-W. SCHÜTTE, *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos*, cit., pp. 122-125, qui pp. 123-124, traduzione nostra).