

## Franco Baldasso

*Diventare stranieri. Paura della libertà di Carlo Levi tra storia, redenzione e identità ebraica*

### 1. Identificazione e sradicamento

Tra i molteplici saggi e recensioni scritti su *Cristo si è fermato a Eboli* nel primissimo dopoguerra, l'articolo di Eugenio Montale del 2 febbraio 1946 si segnala per un'apertura controcorrente. Anche quando elogiative, infatti, le reazioni all'apparire del *Cristo* avevano spesso finito per ridurre il libro al dibattito sul Mezzogiorno, e il suo autore alla militanza nel Partito d'Azione.<sup>1</sup> Montale invece punta l'attenzione sull'ultimo capitolo del volume, in cui Levi tira le somme della sua esperienza in Lucania proponendo una revisione radicale della politica moderna imperniata sul concetto di stato nazionale:

Carlo Levi inserisce qui la sua teoria dell'altra civiltà, della civiltà contadina [...]. Sarebbe fuori luogo analizzare quanto di utopistico e quanto di realizzabile sia in tali idee, del resto assai dibattute in questi anni. A noi importa solo rilevare che il libro le sopporta senza soffrire, anzi le chiede come un necessario chiarimento: segno di una totale identificazione nella sua materia da parte di chi poté sembrare un giorno un brillante espatriato, irrimediabilmente lontano dalle sue radici...<sup>2</sup>

Montale mette a fuoco due caratteristiche del libro su cui gli altri commentatori sorvolano: in primo luogo, evidenzia come nel testo di Levi non ci sia discontinuità tra la narrazione memoriale-testimoniale (l'incontro con la «civiltà contadina») e la finale componente deliberativa, le risoluzioni politiche con cui il libro si conclude; in secondo luogo, sposta l'attenzione dal contenuto (l'esperienza e il ricordo del confino nel Mezzogiorno) al soggetto scrivente, ovvero allo stesso Levi. Montale sottolinea così l'inattesa relazione tra il confino in Lucania e la vita cosmopolita da espatriato condotta dall'autore torinese. È su questa relazione che mi concentrerò in questo saggio, cercandone tuttavia la chiave interpretativa nel libro che Levi ha pubblicato successivamente, *Paura della libertà* (1946).<sup>3</sup> Alla luce di

---

Carlo Levi, *Paura della libertà*

- 1 In questo senso si segnalano tra le recensioni più interessanti: C. Tumiatì, «*Cristo si è fermato a Eboli*» di Carlo Levi, in «Il Ponte», 2, 1946, pp. 182-183; T. Fiore, *La piccola borghesia. Voilà l'ennemi*, in «La gazzetta del mezzogiorno», 14 febbraio 1946; V. Branca, *Lucania magica e desolata*, in «La Nazione del popolo», 21 marzo 1946.
- 2 E. Montale, *Un pittore in esilio* [1946], in Id., *Auto da fê. Cronache in due tempi*, il Saggiatore, Milano 1966, p. 38.
- 3 C. Levi, *Paura della libertà*, in Id., *Scritti politici*, a cura di D. Bidussa, Einaudi, Torino 2001, d'ora in avanti *PL*. Dopo la riedizione negli *Scritti politici*, il libro è stato riproposto nel 2018 come volume a sé da Giorgio Agamben: C. Levi, *Paura della libertà*, a cura di G. Agamben, Neri Pozza, Vicenza 2018.

quest'opera è possibile comprendere come nell'esperienza intellettuale di Levi il nesso tra sradicamento e «totale identificazione» non sia aporetico. Al contrario è proprio in questo legame, come segnala Montale, che va ricercato il risultato forse più significativo di *Cristo si è fermato a Eboli*.

Montale elogia il Levi del *Cristo* soffermandosi sulla capacità di identificazione dello scrittore con la propria materia. Allo stesso tempo coglie come Levi non abbandoni mai la sofisticata cultura dello sradicamento che sembra «irrimediabilmente» appartenergli. Questa doppia caratteristica della statura intellettuale di Levi è di primaria importanza per riconoscere la radicalità della sua elaborazione letteraria dell'esperienza in Lucania – una radicalità che ha affascinato il pubblico internazionale e contrariato influenti letterati italiani.<sup>4</sup> L'empatia dello scrittore con i contadini di Aliano e Grassano non si pone infatti come alternativa al cosmopolitismo che è alla radice del suo pensiero e della sua identità. L'«identificazione» di cui parla Montale è del tutto coerente con le concezioni di tempo, storia e redenzione sviluppate da Levi in contrapposizione critica all'idea di progresso implicita nelle narrazioni teleologiche della storia a lui contemporanee, da Croce al cosiddetto «marxismo volgare». Levi ha potuto sviluppare queste concezioni alternative a partire dalla *sua propria differenza*: attraverso il contatto, presumibilmente durante gli anni dell'esilio all'estero (è la mia ipotesi di lavoro), con le elaborazioni politico-filosofiche che Michael Löwy ha definito «the multi-directional unity», nata dall'incontro nel primo Novecento tra «libertarian romanticism and Jewish messianism».<sup>5</sup>

## 2. «Un culturalismo tipicamente ebraico»

Partiamo dunque da *Paura della libertà*. Levi scrisse questo saggio durante l'esilio in Francia nel 1939: sulle pagine del breve libro aleggia l'atmosfera cupa e oppressiva della *drôle de guerre* che precede l'invasione nazista. L'eccezionalità di *Paura della libertà* non risiede tuttavia solamente nell'ambi-

4 I giudizi più sferzanti (e influenti) sull'opera di Levi sono stati quelli di C. Muscetta, *Leggenda e verità di Carlo Levi* [1946], in Id., *Realismo neorealismo controtrealismo*, Garzanti, Milano 1976, e di M. Alicata, *Il meridionalismo non si può fermare a Eboli*, in «Società», 10, 1954, pp. 940-944, ora in *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto De Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, a cura di C. Pasquinelli, La Nuova Italia, Firenze 1977.

5 M. Löwy, *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe. A study in elective affinity*, Stanford University Press, Stanford (CA) 1992, p. 3. La mia ipotesi di lavoro deve essere comunemente accompagnata dalla consapevolezza che il retroterra ebraico è in Levi non un'acquisizione, ma un dato di partenza, anche se spesso dissimulato, che ha a che fare tanto con la sua origine familiare quanto con l'educazione laica tipica della borghesia torinese di inizio secolo, e con le sue successive amicizie e frequentazioni. In questo senso si veda la pertinente analisi ma anche le testimonianze – come quelle della nipote Paola Sacerdoti – riportate da Vanna Gazzola Stacchini, nel suo *Forme di coscienza ebraica in Carlo Levi*, in *Il tempo e la durata in «Cristo si è fermato a Eboli»*, a cura di G. De Donato, Fahrenheit 451, Roma 1999, pp. 115-124.

ziosa ed eclettica teoria critica del potere e dello stato: il saggio di Levi è anche la prima interpretazione comprensiva del totalitarismo a essere pubblicata in Italia nel primissimo dopoguerra.<sup>6</sup>

Gli otto capitoli del saggio esaminano la crisi in corso e l'affermazione del totalitarismo in Europa attraverso un'ambiziosa genealogia dei regimi esistenti che intreccia filosofia, etnologia e psicanalisi.<sup>7</sup> Secondo Levi, l'idolatria del politico, elemento che caratterizza fascismo e nazismo, ha origine nella fondamentale trasformazione del *sacro* nel *religioso*. Questo mutamento non è presente solo nei totalitarismi moderni: la sua genealogia affonda le radici nei tempi profondi dello sviluppo del potere sovrano. Secondo Levi, il sacro si situa «ambiguamente» tra l'inconscio informe, comune a tutti gli esseri umani, e il necessario processo di individuazione, che è invece diverso per ognuno. Il sacro è la fonte della libertà e dell'arte, ma è anche l'origine del terrore che l'individuazione genera in ogni essere umano, e che Levi definisce «paura della libertà». Per evitare il carico di responsabilità e la paura che la libertà implica, gli individui preferiscono «relegarla» a un'entità esterna, che possa governare il sacro e trasformarlo nel religioso: «religione è relegazione» (*PL*, p. 132). Per evitare l'«insostenibile» ambiguità del sacro, dunque, gli individui scelgono di «diventare massa», di rinunciare alla libertà a favore di una legge religiosa esterna che allevi l'ontologica «paura della libertà». L'obiettivo di ogni entità religiosa – che sia una religione tradizionale o uno stato fondato sulla propaganda e la moderna tecnologia – è dunque quello di trasformare il sacro in «sacrificale». Levi abbozza dunque una teoria del capro espiatorio come necessario e consustanziale alla monarchia di origine divina, così come agli stati totalitari del ventesimo secolo, anticipando concetti elaborati nei decenni successivi da pensatori come René Girard o Giorgio Agamben.<sup>8</sup>

Il seguente passaggio tratto da *Paura della libertà* illumina l'eterodossa assimilazione e commistione di discipline e tradizioni differenti – dal mes-

---

Carlo Levi, *Paura della libertà*

6 Levi risente ovviamente delle molteplici esperienze intellettuali del gruppo di Giustizia e Libertà in esilio, che dagli anni Trenta al secondo conflitto mondiale si era intensamente occupato del problema totalitario, criticando anche il socialismo sovietico (cfr. M. Bresciani, *Quale antifascismo? Storia di Giustizia e Libertà*, Carocci, Roma 2017). Da una prospettiva politica ben diversa è da segnalare anche la penetrante analisi del totalitarismo pubblicata nel 1947 dal giornalista Vittorio Zincone, *Lo stato totalitario* (riedita da Ideazione, Roma 1999). È interessante inoltre notare come negli appunti redatti da Piero Calamandrei per un libro sul fascismo, scritti nel 1944 all'indomani della liberazione di Firenze e pubblicati in volume solo recentemente, il secondo capitolo sia intitolato «La finzione del totalitarismo»; l'interpretazione del totalitarismo fascista che vi è contenuta risulta se non opposta almeno divergente rispetto a quella di Levi. Cfr. P. Calamandrei, *Il fascismo come regime della menzogna*, Laterza, Roma-Bari 2014.

7 Agli originali capitoli del libro le edizioni recenti aggiungono il saggio *Paura della pittura*, scritto nel 1942, che declina in senso artistico le considerazioni che sono alla base di *Paura della libertà*.

8 Si vedano almeno R. Girard, *La violenza e il sacro* [1972], trad. it. di O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 1980, e G. Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

sianismo ebraico all'*apokatastasis* cristiana, da Vico a Jung – che è tipica delle sue pagine.<sup>9</sup>

Non vi può essere libertà né giustizia finché la legge sia fuori delle cose, divinamente estranea.

Ma la venuta di Cristo è essa stessa un mito, come il peccato di Adamo: e in realtà caduta e redenzione sono eterne e sempre presenti – né la redenzione può avvenire una volta per sempre, come il peccato non è accaduto al principio dei tempi. Un continuo cadere e un continuo rinascere sono la storia: e se la liberazione diventa religione, allora essa è vana. «Se la giustizia è per la legge, Cristo dunque è morto invano», dice San Paolo. (*PL*, p. 202)

Per comprendere questo passaggio e la teoria critica sviluppata nell'intero saggio, è necessario tornare al pensiero politico che Levi aveva sviluppato durante la sua militanza nel gruppo antifascista di Giustizia e Libertà. E in particolare all'importante articolo scritto a quattro mani con Leone Ginzburg e pubblicato nel 1932, *Il concetto di autonomia nel programma di G.L.*<sup>10</sup> In esso i due autori discutono di «autonomia» come di «affermazione di valore morale della politica». Vista da questa prospettiva,

La politica non è sempre attività così essenziale (almeno la politica di governo); essa può realmente *delegarsi*, quando, per il coesistere di istituzioni autonome, non rappresenti più che una tecnica, una gestione d'affari. [...] Ci si libera della politica attraverso la politica.

Da noi, invece, il disinteresse è incapacità di autogoverno. Perciò ogni politica è, oggi, affermazione di autonomia.<sup>11</sup>

Secondo Levi e Ginzburg, le «istituzioni autonome» principiano da un «accordo di forze i cui scopi diversi cooperano a un fine, tanto più comune tanto più quelli sono particolari. Alleanza dunque, non concentrazione». Se l'obiettivo polemico è evidentemente il centralismo statalista e il totalitarismo liberticida fascista, l'elaborazione politica proposta non si basa esclusivamente su gruppi sociali o entità politiche predefinite, ma sull'individuo e sulla sua integrità morale.<sup>12</sup> Tanto che, secondo Levi e

9 Sulle fonti intellettuali del saggio si vedano almeno D. Ward, *Carlo Levi. Gli italiani e la paura della libertà*, La Nuova Italia, Firenze 2002; N. Carducci, *Storia intellettuale di Carlo Levi*, Pensa MultiMedia, Lecce 1999; D. Bidussa, *Prima di Eboli. La riflessione civile e politica di Carlo Levi negli anni del fascismo e dei totalitarismi*, in Levi, *Scritti politici*, cit.; R. Gasperina Geroni, *Il custode della soglia. Il sacro e le forme nell'opera di Carlo Levi*, Mimesis, Milano-Udine 2018.

10 C. Levi, L. Ginzburg, *Il concetto di autonomia nel programma di G.L.* [1932], in Levi, *Scritti politici*, cit., pp. 72-80.

11 *Ivi*, pp. 73-74.

12 È interessante notare come in un paragrafo successivo, dopo aver criticato «la nostra vecchia tendenza anarchica» sfociata nella dittatura fascista, Levi e Ginzburg concludano tuttavia che, contro il fascismo, «dobbiamo creare uno Stato con i mezzi dell'anarchia» (*ivi*, p. 77). Negli anni seguenti, la polemica anti-statale sarebbe continuata in Levi, per esempio nel *Cristo*, in forme ancora più radicali.

Ginzburg, nella sua affermazione di autonomia l'individuo può *liberarsi* della politica, che può infatti *delegare* quando si creino istituzioni storiche in grado di garantirgli tale autonomia. È nell'individuo e nelle sue alleanze che evitano le concentrazioni di potere – in quello che nel *Cristo* Levi definirà più efficacemente «l'individuo-in-relazione», autonomo ma non isolato – che lo scrittore scorge la negazione della «relegazione» verso il potere religioso, verso una legge che, come scrive in *Paura della libertà*, è «fuori dalle cose, divinamente estranea». In questo senso la coppia di termini «delegazione» e «relegazione», usata da Levi in testi profondamente diversi ma uniti da una manifesta coerenza speculativa, non può che essere oppositiva.

Il concetto di autonomia riguarda direttamente tutto ciò che è umano e ogni sua possibile relazione: apre dunque a un immanentismo radicale, indicando la relegazione «religiosa» come la fonte dell'ingiustizia e della schiavitù all'interno dell'arena sociale. Allo stesso modo il concetto di storia in Levi si oppone all'idea di progresso, e richiede un risoluto congedo dalle filosofie della storia che ne annunciano la redenzione in un futuro assoluto e dunque trascendente: narrazioni, secondo lo stesso gergo di Levi, immancabilmente «religiose». Questo rifiuto implica allo stesso tempo l'urgente necessità di un nuovo «concetto giuridico e astratto di individuo [...], che abolisca l'invalidabile trascendenza di individuo e Stato», come lo stesso autore ha affermato nel *Cristo*.<sup>13</sup> Un nuovo concetto di individuo che «ci permetterà di uscire dal giro vizioso di fascismo e antifascismo», auspicio, questo, che schiude alla possibilità radicale, aperta secondo Levi dalla Resistenza, di trovare nuove forme al vivere comune, di pensare la politica e la vita associata al di là del concetto di stato-nazione.

Alla sua uscita, *Paura della libertà* ricevette quasi esclusivamente recensioni negative. Un giovane Italo Calvino sull'«Unità», per esempio, respinse il libro come reazionario, stigmatizzandone l'estetismo e la «cultura irrazionalista mistico-barbarica».<sup>14</sup> Altri recensori lamentarono invece la mancanza di una qualsivoglia dimensione economica nell'analisi del totalitarismo propo-

13 C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli* [1945], Einaudi, Torino 1981, pp. 220-223.

14 «Alle volte sembra che solo il caso, solo certi divari nelle impostazioni di partenza l'abbiano portato a militare dalla parte in cui ha valorosamente combattuto, ché il suo gesto, la sua forma-mentis è legata a quella cultura irrazionalista mistico-barbarica che caratterizzò la parte avversaria» (I. Calvino, *Carlo Levi*, «*Paura della libertà*», in «l'Unità», 15 dicembre 1946, ora in Id., *Saggi. 1945-1985*, a cura di M. Barenghi, Mondadori, Milano 1995, p. 1115). Calvino muterà radicalmente il suo giudizio in uno scritto successivo, *La compresenza dei tempi*, del 1967 (ora *ivi*, pp. 1122-1125), un testo dal quale muoverà Agamben nella sua introduzione alla recente ristampa del saggio (G. Agamben, *Attualità di Carlo Levi*, in Levi, *Paura della libertà*, cit., pp. 7-25). Cfr. anche F. La Porta, *Carlo Levi. Liberarsi dalla politica attraverso la politica*, in *Oltre la paura. Percorsi nella scrittura di Carlo Levi*, a cura di G. De Donato, Donzelli, Roma 2008, pp. 113-119.

sta da Levi.<sup>15</sup> Giancarlo Vigorelli fu l'unico a puntare l'attenzione sulla matrice culturale del testo: dal momento che «ogni ebreo, si sa, si rifà sempre alla Bibbia», il critico letterario legge *Paura della libertà* come «un gioco alterno tra messianismo e razionalismo», concludendo che «poiché Carlo Levi non sa rinunciare a tutto un culturalismo tipicamente ebraico (alla Martin Buber), non una idea diventa persuasa e persuasiva».<sup>16</sup>

Il tono sprezzante di queste affermazioni illustra l'inquietante persistenza di atteggiamenti antisemiti nella cultura dell'immediato dopoguerra.<sup>17</sup> Per Vigorelli, *Paura della libertà* non convince perché il suo autore non è capace di rinunciare alle proprie radici culturali. Il critico punta il dito sulla ricchezza delle fonti usate da Levi solo per sottolineare quanto risultino aliene rispetto alla cultura italiana. La difficoltà ad accettare l'operazione sincretica di *Paura della libertà* nel canone della letteratura italiana, palese nei commenti di Vigorelli, si accompagna all'ostilità con cui vennero accolte le non ortodosse idee politiche di Levi: un'ostilità che ne avrebbe condizionato la difficile ricezione. Il malcelato disprezzo di Vigorelli per la cultura ebraica contemporanea ci suggerisce tuttavia una possibile chiave interpretativa dell'opera dello scrittore ampiamente minimizzata dai critici a lui contemporanei – forse anche per la loro completa ignoranza dell'argomento. Vedremo come i riferimenti di Vigorelli al «gioco alterno tra messianismo e razionalismo» e all'opera di Martin Buber siano cruciali per un'accurata rivalutazione dell'originalità dell'opera dell'autore torinese all'interno del contesto italiano.

Levi stesso ha accennato a questa possibilità ermeneutica nella prefazione del 1946 a *Paura della libertà*, un saggio che scrisse – vale la pena ripeterlo – nel 1939, durante l'esilio francese. A quella data, Levi non solo era

15 Esempio tipico è la recensione di Aldo Bizzarri: «lo sguardo di Carlo Levi non s'è soffermato sull'aspetto delle condizioni materiali di vita, sul fatto che suol dirsi economico» (A. Bizzarri, *Un saggio di Carlo Levi*, in «La Fiera letteraria», 13 febbraio 1947). L'unica recensione positiva all'uscita del saggio che sono riuscito a trovare riconosce il tentativo di Levi di elaborare una teoria del totalitarismo: Leone Bortone sul «Ponte», scrive che in *Paura della libertà* Levi «traccia una sorta di teoria del totalitarismo, penetrando in quell'«ambiguo inferno» dove si aggira l'uomo del nostro tempo» (L. Bortone, *Carlo Levi: «Paura della libertà»*, in «Il Ponte», 6, 1947, pp. 592-593).

16 G. Vigorelli, recensione di *Paura della libertà* di Carlo Levi, in «Oggi», 2 febbraio 1947.

17 Si veda per esempio la recensione di Ranuccio Bianchi Bandinelli a *L'Orologio* di Carlo Levi, che denigra lo scrittore torinese descrivendolo come «una divinità tra olimpica ed elamitica» (gli elamiti erano considerati nella Bibbia ebraica semiti) per poi concludere: «rare volte, in un'opera letteraria, il limite artistico ci è apparso così legato e condizionato dal limite dell'uomo che ha scritto» (R. Bianchi Bandinelli, «*L'Orologio* di Carlo Levi», in «Società», 3, 1950, pp. 553-554). Un simile strisciante pregiudizio sullo scrittore e la sua eredità culturale si trova anche in commentatori contemporanei come Pierniggiorgio Zunino: «In altri passaggi si componevano ghirigori di pensiero frequentemente risolti nei sofismi di una retorica psicanalitica ebraicizzante incentrata sulla «paura della libertà» ritenuta intrinseca all'essere umano», in cui l'aggettivo «ebraicizzante» ha chiaramente un tono peggiorativo (P.G. Zunino, *La Repubblica e il suo passato. Il fascismo dopo il fascismo, il comunismo, la democrazia: le origini dell'Italia contemporanea*, il Mulino, Bologna 2003, p. 486).

stato bandito dal suo paese per ragioni politiche, ma era stato anche escluso dalla piena cittadinanza italiana in quanto ebreo: una condizione sperimentata in quegli stessi anni da migliaia di altri europei di origine ebraica provenienti da stati totalitari, da Ernst Bloch a Walter Benjamin. Ciò che qui interessa non è tanto accertare se Levi si sia mai incontrato con Benjamin o abbia letto il fondamentale saggio di Bloch *Eredità di questo tempo*, ma determinare in che modo i concetti critici elaborati dai filosofi ebrei di lingua tedesca consentano una interpretazione più complessa – e transnazionale – della sua opera.<sup>18</sup>

«Seul au bord de la guerre», come l'ha ritratto un ispirato critico francese, al momento della scrittura del saggio Levi era bloccato in una piccola città francese della costa atlantica, e non aveva libri con sé che gli permettessero di comprovare le sue teorie.<sup>19</sup> Tuttavia, in *Paura della libertà* Levi menziona esplicitamente un testo come modello per la sua opera: la Bibbia. La maggior parte dei commentatori, anche i più recenti, ha segnalato la palese influenza della filosofia della storia di Vico sul saggio di Levi; al tempo dell'uscita del saggio, solo Vigorelli puntò l'attenzione sui debiti nei confronti della Bibbia e della tradizione di testi cui questa ha dato origine incontrando il pensiero politico moderno.<sup>20</sup> Ed è questo il percorso che tenterò di seguire, svolgendo senza pregiudizi quello che Vigorelli ha chiamato il «culturalismo tipicamente ebraico» di Levi, a partire da alcuni notevoli spunti disseminati dall'autore stesso nei suoi scritti.<sup>21</sup>

- 18 Per il saggio citato dal filosofo tedesco si veda la recente edizione E. Bloch, *Eredità di questo tempo*, a cura di L. Boella, Mimesis, Milano-Udine 2015.
- 19 Citato in Carducci, *Storia intellettuale di Carlo Levi*, cit., p. 62. Nel suo libro sull'influenza di Vico sugli scrittori italiani del Novecento, Conni-Kay Jørgensen pone in dubbio che Levi abbia scritto *Paura della libertà* con le opere di Vico a portata di mano: «Molti interpreti leviani danno per scontato che lo scrittore stendesse il testo "con la sola scorta", come lui diceva, "della Bibbia e della Scienza Nuova". Non siamo stati in grado di appurare l'origine di questa informazione che circola in forme varie» (C.-K. Jørgensen, *L'eredità vichiana nel Novecento letterario. Pavese, Savinio, Levi, Gadda*, Guida, Napoli 2008, p. 131).
- 20 Tra gli interpreti più recenti, solo Carducci ha notato una certa affinità tra Levi e Ernst Bloch «nel suo biblico ermetismo visionario», senza comunque sviluppare tale intuizione oltre un accenno in nota (Carducci, *Storia intellettuale di Carlo Levi*, cit., p. 81n). Il riferimento al testo biblico è invece menzionato in un articolo sul pensiero pittorico di Levi di Guido Sacerdoti, *I transeunti Dei del nostro tempo*, in *Oltre la paura*, cit., pp. 41-58. Riccardo Gasperoni Gerina ha proposto un'analisi filologica delle citazioni bibliche condotta sul manoscritto originale di *Paura della libertà*: *La Sacra Bibbia di Diodati nell'autografo di «Paura della libertà» di Carlo Levi*, in «Esperienze letterarie», XL, 3, 2015, pp. 103-122. Per la più ampia influenza di Vico su Levi, cfr. almeno A. Battistini, *La presenza di Vico in «Paura della libertà» di Carlo Levi*, in *Encyclopedia Mundi. Studi di letteratura italiana in onore di Giuseppe Mazzotta*, a cura di S.U. Baldassarri e A. Polcri, Le Lettere, Firenze 2013, pp. 3-20, e M. Piperno, *Con Vico ne «L'Orologio»*, in «Poetiche», 17, 42, 2015, pp. 53-74.
- 21 La questione ovviamente esigerebbe una trattazione sistematica sull'intera opera di Levi, che travalica i limiti di questo saggio, che circoscrive la sua analisi alla lettura di *Paura della libertà*.

### 3. Storia e redenzione

Nella prefazione scritta nel 1946, Levi afferma di aver tentato con *Paura della libertà* un tipo di scrittura «dal di dentro», e di aver deciso di non cambiare il testo scritto anni prima, mantenendone le immagini liriche e non svelando il significato delle ricorrenti metafore («già trasparentissime», scrive), in modo tale da preservare il senso originale della sua esperienza. Secondo l'autore, il saggio ha inoltre le caratteristiche di una «confessione», e conclude che «certi viaggi così scoperti non si ripetono due volte...».<sup>22</sup> Il testo di Levi evoca così l'antica e nobile tradizione letteraria (e religiosa) della *descensio ad inferos*.

Tale rimando a livello stilistico contribuisce alla critica esplicita e al rigetto formale di propaganda e arte religiosa. Questi due termini dai forti connotati politici – si pensi ancora una volta al contesto storico in cui Levi redige il proprio testo, e agli usi e abusi che il fascismo fece di entrambi – tendono nella sua scrittura alla sinonimia, il loro significato si espande fino a sovrapporsi. Tranne quando, precisa Levi, l'arte religiosa non si risolve completamente nella propaganda, ma presenta una valenza mitologica. Alla sovrapposizione dei due termini lo scrittore contrappone dunque una concezione dell'arte come creazione di miti, e recupera alcuni episodi selezionati dell'arte religiosa che presentano forti valori in questo senso. La Bibbia ne è un esempio significativo: «L'arte può essere considerata come mitologia [...]. Non esiste dunque, a rigore, un'arte religiosa [...]. La Bibbia stessa, come mitologia della vita del popolo ebraico, non è che un'opera d'arte» (*PL*, p. 165).

Nel contesto di una tale poetica Levi situa il proprio testo nella tradizione della Bibbia, nella mitologia della vita del popolo ebraico, che vede come un modello per il proprio stile di scrittura. Il fondamentale scetticismo di Levi nei confronti della religione non ostacola il suo particolare sincretismo, che si avvale di tradizioni diverse, dalla *Lettera ai Romani* di San Paolo al classico, e successivamente cristiano, topos della *descensio ad inferos*, anche se è probabilmente da considerare tra i suoi modelli anche il Libro di Giona.<sup>23</sup>

Un intervento pubblicato nello stesso anno per «La Nazione del Popolo» aiuta a chiarire questo aspetto e testimonia come il concetto di redenzione messianica fosse certamente presente nelle riflessioni di Levi sulla

<sup>22</sup> C. Levi, *Prefazione alla prima edizione di «Paura della libertà»*, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 219.

<sup>23</sup> All'inizio del suo libro su Levi, Giovanna Faleschini Lerner ha affermato a ragione come «in his theoretical writings, he privileges inclusion rather than systematization and exclusion, seeking to establish forms of coexistence – rather than coherence – among contradictory elements» (G. Faleschini Lerner, *Carlo Levi's Visual Poetics: The Painter as Writer*, Palgrave Macmillan, New York 2012, p. 1). Il «Giona biblico» è menzionato anche nell'analisi del successivo romanzo di Levi, *L'Orologio*, in G. Tesio, «L'Orologio» di Carlo Levi tra Giona e Narciso, in *The Voices of Carlo Levi*, ed. by J. Farrell, Peter Lang, Oxford-Bern 2007, pp. 55-66.

storia contemporanea. L'articolo è intitolato *Appunti sul «Dittatore»* ed è una recensione all'acclamato film di Charlie Chaplin *Il grande dittatore*, apparso sugli schermi italiani solo dopo la caduta del fascismo. Levi interpreta l'identità dei due protagonisti principali, il dittatore Hinkel – trasparente parodia del Führer – e il modesto barbiere ebreo, entrambi impersonati da Chaplin nel film, come un riferimento alla «liberazione messianica del mondo».<sup>24</sup> Levi sostiene che «la visione di Charlot è una visione messianica; è quella di un eterno mito ebraico, che non ha bisogno né possibilità di realizzarsi nella storia: è, per ciascuno, una storia personale di peccato e redenzione».<sup>25</sup> Levi introduce qui un'ambivalenza, o piuttosto una coesistenza fondamentale, dirimente per capire come la tensione verso la realtà sia nella sua opera inestricabile dalla dimensione utopica. Utopia e storia, ma anche storia e redenzione, sono vicendevolmente esclusive, tuttavia esse possono essere presenti e ripetersi nella storia *personale* – e nel tempo individuale. Questo è il motivo per cui, aggiunge Levi, gli incontri tra «l'Ebreo e lo Junker» (il nobile tedesco) nel film di Chaplin «avvengono, come è naturale, *soltanto in cielo*»; o in «Inferno, che è un Cielo capovolto, nel Campo di Concentramento». Con tale dichiarazione l'autore non solo ci apre l'officina della sua scrittura, ma ascrive implicitamente la propria opera all'interno di una tradizione ebraica ben precisa: «Questi motivi fondamentali», conclude riferendosi al *Grande dittatore*, «liberano la vicenda da ogni determinazione particolare, da ogni carattere di “quadro storico”, per farne una sorta di dramma sacro, che oscilla ebraicamente tra il massimo di astrazione e il massimo della concretezza».<sup>26</sup> Basti il rimando all'espressionismo della sua pittura o la struttura del romanzo politico *L'Orologio* per comprendere quanto le note al film di Chaplin offrano in controluce i prolegomeni della sua ricerca poetica.

---

Carlo Levi, *Paura della libertà*

#### 4. Stranieri

*Paura della libertà*, tuttavia, non è solo una prima sistemazione dell'estetica leviana. Il libro è in primo luogo un'interpretazione del potere e dell'istituzione statale, riflessione che avrebbe trovato un'elaborazione conseguente nelle sue opere principali. In particolare, come acutamente ha suggerito Vittorio Giacopini, il saggio esprime «una straordinaria (contro)teoria della politica come automutilazione, suicidio a puntate, sistematica amputazione di potenzialità umane e occasioni sociali».<sup>27</sup> Il passaggio decisivo operato dalle

24 Carlo Levi, *Appunti sul «Dittatore»*, ora in *La strana idea di battersi per la libertà. Dai giornali della Liberazione (1944-1946)*, a cura di F. Benfante, Spartaco, Santa Maria Capua Vetere 2007, p. 71.

25 *Ivi*, p. 74.

26 *Ivi*, p. 75.

27 V. Giacopini, *Scrittori contro la politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 103.

forze storiche esterne all'individuo, incarnate nel presente in quella che Levi chiama la «religione dello Stato», è costituito come abbiamo visto dalla conversione del sacro nel religioso. Secondo l'autore torinese, la religione risulta essere nella sua essenza una forma di relegazione del senso individuale del sacro nella sovranità esterna, attraverso l'ancestrale «paura della libertà». Non diversamente da come le istituzioni religiose fin dalla preistoria hanno mantenuto il loro potere di supposta origine divina, gli stati totalitari moderni devono convertire il sacro nel «sacrificale» – per trovare, letteralmente, un «capro espiatorio». Levi conclude:

Franco  
Baldasso

La religione dello Stato è necessariamente, in forma sacrificale, rinuncia, abbandono, morte di qualcosa di umano. Senza un'automutilazione l'uomo non può fare una divinità della sua stessa capacità di rapporti umani. [...] Sul piano individuale, il sacrificio necessario è la rinuncia all'autonomia. (PL, p. 143)

Il concetto di “autonomia” ritorna ancora una volta in *Paura della libertà* come motivo fondamentale. La resa dell'autonomia individuale alla religione dello Stato costituisce per lo scrittore torinese la sorgente più profonda della crisi attuale. È interessante notare però come questa sua critica non miri ai soli totalitarismi moderni, ma anche alle forme liberali dello stato e alle rispettive ideologie della storia, del passato o del progresso, dall'idealismo crociano al “marxismo volgare”. Prima di esplicitarla nel corpo politico contemporaneo, Levi radica la sua teoria politica nell'individuo e nell'autonomia del proprio corpo, coerentemente con il suo dichiarato umanesimo radicale. L'automutilazione di cui parla Levi nella citazione precedente non è solo una metafora: è un vero e proprio atto di resa del corpo individuale nella sua interezza al divino, per scampare ed immunizzarsi dalla «paura della libertà». Sublimata nella politica di massa dei tempi moderni, questa automutilazione trova le sue radici ancestrali nei riti tribali.<sup>28</sup>

La maggior parte dei commentatori sottolinea l'influenza di Oswald Spengler e José Ortega y Gasset sulle argomentazioni di Levi, trascurando l'impatto critico che la sociologia e l'antropologia francesi del primo Novecento hanno avuto sullo sviluppo delle principali idee dello scrittore.<sup>29</sup> La sua concezione del sacro ha origine nei moderni studi sociologici sulla religione, a quell'epoca un campo d'indagine fiorente, da Emile Durkheim a

28 Queste sue teorie anticipano intuizioni importanti che saranno alla base dei più sistematici studi successivi di Girard, come *La violenza e il sacro*, ma anche la trattazione dei «dispositivi immunitari» tematizzata da Roberto Esposito in *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

29 Le eccezioni sono ancora una volta Bidussa, *Dopo Ebola*, cit., e Gasperina Geroni, *Il custode della soglia*, cit. Per l'impatto di Spengler e specialmente Ortega y Gasset sulle idee di Levi, cfr. Carducci, *Storia intellettuale di Carlo Levi*, cit. Per l'influenza di eminenti “meridionalisti” come Gaetano Salvemini e Guido Dorso, cfr. B. Moloney, «Cristo si è fermato a Ebola» and the Problem of the North, in *The Voices of Carlo Levi*, cit., pp. 99-118: p. 112.

Roger Caillois, il cui *L'uomo e il sacro* viene pubblicato proprio nel 1939. Lo studio di Caillois è una ricchissima benché non sistematica ricerca sull'ambito del sacro nelle società umane, basata sull'assunto indimostrato della sua costitutiva *ambiguità* – secondo Agamben, un notevole «mitologema» del pensiero moderno, che da William Robertson Smith e dal suo *Lectures on the Religion of the Semites* (1889) si diffonde nella «psicologicizzazione dell'esperienza religiosa» e nella trivializzazione che ne fa la società borghese d'inizio secolo.<sup>30</sup> L'eventuale debolezza teoretica di *Paura della libertà* deriva principalmente da questo presupposto non verificato, sul quale Levi sviluppa il suo edificio concettuale e che prende acriticamente in prestito da una tradizione di studi che da Durkheim arriva direttamente a Caillois.<sup>31</sup> L'influenza del sociologo francese, tuttavia, è significativa soprattutto per l'idea che Levi ha della politica come automutilazione, il fondamento della successiva – e straordinaria – teoria della necessaria esclusione (violenta, sacrificale) di una parte della società per permettere l'esistenza dello Stato religioso. In *L'uomo e il sacro*, Caillois discute il problema dell'automutilazione rituale nelle società tribali: «La morte di un parente minaccia la vita di tutti i congiunti: la lordura della morte può arrivare fino a farli perire. Spesso riscattano il trapasso mutilandosi i corpi, in genere tagliandosi un dito: offrono così la parte per conservare il tutto».<sup>32</sup>

Ci troviamo qui di fronte al concetto chiave della teoria di Levi, che sviluppa in *Paura della libertà* l'inquietante continuità con il presente dell'automutilazione rituale descritta da Caillois. Le pratiche religiose tribali, eseguite sul corpo fisico, rappresentano secondo Levi un primo esempio ma anche un modello delle procedure biopolitiche perpetrate dallo stato moderno sul suo corpo politico: «Sul piano sociale, il sacrificio necessario sarà la mutilazione di una parte della società. Un gruppo, una classe, una nazione dovranno forzatamente essere espulsi, essere considerati nemici, diventare stranieri per essere testimoni del dio, e vittime» (*PL*, p. 143). Nessun altro pensatore in Italia in questi anni cruciali ha indicato con tanta evidenza quanto razzismo e politiche di esclusione dalla cittadinanza siano per lo stato totalitario *necessità costitutive*, e di come abbiano per scopo principale quello di assicurare la persistenza dello Stato – e non solo di quello

30 Agamben, *Homo Sacer*, cit., p. 83. Agamben segnala come caso estremo di questa «psicologicizzazione dell'esperienza religiosa» il libro di Rudolph Otto, *Il Sacro* (1917), che Gasperina Geroni segnala tra le letture di Levi nell'articolo pubblicato in questo numero di «Allegoria».

31 Per una critica all'impostazione data al problema da Agamben, che non ci sembra tuttavia risolutiva in quanto evita proprio il problema principale segnalato dal filosofo italiano, ovvero la «psicologizzazione dell'esperienza religiosa», e non si risolve tuttavia ad accettare il salto metafisico compiuto da Girard nei suoi scritti, cfr. B. Sudlow, *Agamben, Girard, and the Life that Does Not Live*, in *Intensities: Philosophy, Religion, and the Affirmation of Life*, a cura di S. Shakespeare e K.S. Moody, Ashgate, Farnham 2012, pp. 39-52; p. 42.

32 R. Caillois, *L'uomo e il sacro*, a cura di U.M. Olivieri, trad. it. di M. Guarino, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 23.

totalitario. Che io sappia, l'unica interpretazione del fascismo che in quegli anni proceda in una simile direzione si può trovare, fuori dai confini italiani, nelle *Origini del totalitarismo* di Hannah Arendt.<sup>33</sup> Nel tono tipicamente enfatico di *Paura della libertà*, che ne oscura talvolta la radicale novità, Levi afferma: «Chi dovrà dunque portare sulle sue spalle, vittima consacrata, la divinità dello Stato? Chi dovrà reggere lo Stato senza farne parte? Evidentemente gli stranieri [*i quali*] fanno parte del divino [...], cose sacre e sacrificate» (*PL*, p. 156).

In *Razzismo e idolatria statale*, un articolo pubblicato nel 1944 per «La Nazione del Popolo», sin dal titolo Levi si affida a una prosa meno ermetica per esplorare le fondamentali acquisizioni di *Paura della libertà*:

La politica razziale non fu un episodio occasionale, e le sue presenti rovine hanno travolto non solo i perseguitati, ma la vita intera del nostro paese. Poiché il razzismo è la base stessa nel nazismo, un suo momento necessario, un suo sinonimo; e non potremmo veramente dirci finalmente liberati dall'ombra del fascismo fino a che non avremo spazzato dalle nostre anime e dai nostri costumi fin l'ultimo ricordo della distinzione razziale. Il problema coinvolge tutta la nostra civiltà, e non deve, oggi, essere taciuto, né ridotto a una semplice questione di giustizia e di rivendicazione.<sup>34</sup>

Senza dubbio la sua storia personale di prigionia, esilio ed espropriazione di proprietà, in un primo momento come dissidente politico e successivamente in quanto ebreo, ha contribuito a sedimentare in Levi questa straordinaria intuizione politica.<sup>35</sup> Una tale coscienza della struttura profonda del fascismo informa la sua comprensione non solo della condizione ebraica, ma anche delle altre esperienze di subalterni esclusi dallo «Stato» e dalla sua «Storia», due parole cui Levi riserva non a caso la maiuscola nell'incipit di *Cristo si è fermato a Eboli*. L'anarchica fusione di differenti tradizioni culturali che lo contraddistingue influisce in profondità sul suo atteggiamento verso i contadini lucani: sia in quella che Montale ha acutamente chiamato la «totale identificazione nella sua materia», sia appunto nella resa artistica di tale esperienza. È dunque il momento di volgere il nostro sguardo sulle radici stesse dell'empatia leviana, che come abbiamo visto erano state da Vigorelli intuite ma denigrate. Un confronto con alcuni passaggi chiave dell'esteso corpus novecentesco del libertarismo utopico di matrice ebraica – permeato di accensioni religiose spesso affini alla

33 Riguardo l'elaborazione e lo sviluppo negli anni '40 delle idee di Arendt sul totalitarismo, cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For the Love of the World*, Yale University Press, New Haven (CT) 1982, in particolare pp. 199-200.

34 C. Levi, *Razzismo e idolatria statale*, in Id., *Il dovere dei tempi. Prose politiche e civili*, a cura di L. Monteverchi, Donzelli, Roma 2004, pp. 63-64.

35 Cfr. F. Benfante, «Risiede sempre a Firenze». *Quattro anni nella vita di Carlo Levi (1941-1945)*, in *Carlo Levi. Gli anni fiorentini (1941-1945)*, catalogo della mostra (Firenze, 2003), a cura di P. Brunello, P. Vivarelli, Donzelli, Roma 2003, pp. 11-103.

scrittura di *Paura della libertà*, per il tramite del comune modello biblico – ci permette di illuminare l’opera di Levi da una prospettiva rivelatrice.

Concetti cardine di Giustizia e Libertà come autonomia, federalismo, riorganizzazione dell’ordinamento politico a partire dalle relazioni umane – «questo concetto di relazione, fuori della quale l’individuo non esiste, è lo stesso che definisce lo Stato», scrive Levi<sup>36</sup> – risentono chiaramente del magistero di Piero Gobetti, ma trovano una consonanza significativa anche nel pensiero di Martin Buber e nella sua «utopia comunitaria».<sup>37</sup> Secondo Buber, «social utopia seeks above all to replace the state with society». Questo non implica solo un cambiamento politico, in un certo senso “esterno”, «but also an “internal” trasformation of human life through the communitarian restructuring of human relations». L’utopia comunitaria di Buber è basata sul revival mistico delle comunità ebraiche tradizionali dell’Europa orientale, ma il suo pensiero sociale trascende nostalgie romantiche, articolando la nuova società attraverso «the rebirth (not the return) of the organic commune, under the form of a decentralized federation of small communities».<sup>38</sup> È importante notare come l’idea della rinascita della comunità primigenia (pre-capitalistica ma anche antistatale) è comune alla maggior parte dei pensatori politici di origine ebraica del primo Novecento, dall’anarchico Gustav Landauer al giovane György Lukács. In *Redemption and Utopia*, pioneristico studio su quello che è stato uno dei filoni più rilevanti del pensiero politico europeo, Michael Löwy ha dimostrato quanto i differenti orientamenti ideologici di questi pensatori, dall’anarchia al marxismo e al sionismo, condividano in realtà una tensione comune verso il libertarismo rivoluzionario non disgiunta da sfumature religiose e messianiche. In questo contesto, l’idea di una nuova nascita pienamente trasformativa per la società non è concepita in termini di progresso, ma di costituzione di una nuova forma di comunità moderna che non perda le qualità relazionali delle comunità originali. Tale concetto – che in ebraico prende il nome di *Tikkun* (‘riparazione’) – include sia l’idea di redenzione che quella di ripristino. Secondo l’eminente studioso di misticismo ebraico Gershom Scholem, «the *Tikkun* is both the restitution of an original state and the establishment of an entirely new world».<sup>39</sup> Per precisare ulteriormente il significato di questa idea di redenzione, il marxista eretico Ernst Bloch la mette in relazione con quella concezione teologica di matrice cristiana conosciuta come *Restitutio ad Integrum*, un ritorno all’integrità primigenia prima della caduta dalla grazia originaria.<sup>40</sup>

36 Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, cit., p. 223.

37 Sull’influenza di Gobetti in Levi, si veda Ward, *Carlo Levi*, cit. Per una recente analisi del pensiero “teo-politico” di Buber, contrapposto polemicamente alle concezioni “politico-teologiche” di Carl Schmitt, cfr. S.H. Brody, *Martin Buber’s Theopolitics*, Indiana University Press, Bloomington 2018.

38 M. Buber, *Pfade in Utopia* [1950], citato in Löwy, *Redemption and Utopia*, cit. p. 56.

39 Löwy, *Redemption and Utopia*, cit., p. 64.

40 E. Bloch, *Geist der Utopie* [1918], citato in Löwy, *Redemption and Utopia*, cit., p. 102.

Come sostiene Giacomini, «l'anarchia senza anarchismo» di Levi presuppone una notevole sfiducia nei confronti della società.<sup>41</sup> Nel suo cupo *Paura della libertà* lo scrittore non offre alcuna lettura positiva della storia. Tra gli svariati altri motivi, il saggio di Levi si offre anche come risoluto ripudio del materialismo storico e della temporalità che lo contraddistingue. È nel concetto di *Tikkun* e nel libertarismo sociale di matrice ebraica che possiamo trovare le fonti di quel «culturalismo tipicamente ebraico» ravvisato da Vigorelli. Sono questi i termini di un discorso e di tradizioni culturali che allargano la sfera del politico ben oltre le categorie dello stato-nazione. Un discorso che come un fiume carsico è risalito in superficie in modo inaspettato contribuendo alle elaborazioni di Levi e al suo originale sincretismo: si pensi a concezioni fondamentali della sua pratica politica, come quelle di autonomia, autogoverno e federalismo.<sup>42</sup>

### 5. Conclusione: «la doppia natura»

Cresciuto nella cultura laica e positivista della Torino borghese, l'ebreo assimilato Carlo Levi non doveva condividere molto del retaggio mistico-religioso tipico di molti dei pensatori studiati da Löwy. Per quegli intellettuali ebrei di lingua e cultura tedesca, il chassidismo e gli *shtetlekh* dell'Europa orientale erano tradizioni prossime, esempi viventi che influenzarono visibilmente la loro utopia comunitaria, come avviene in modo esplicito nel caso di Martin Buber. È tuttavia in questa tradizione intellettuale, insieme alla fondamentale intuizione vichiana della ciclicità della storia, che Levi ha potuto trovare concezioni non-lineari di tempo e storia, e la negazione dell'idea di progresso.<sup>43</sup> Liberalismo, comunismo e fascismo poggiano per Levi su idee *insufficienti* di redenzione, poiché tendono alla cancellazione dell'«individuo-in-relazione» a favore delle rispettive idolatrie dello Stato. Levi recupera invece una concezione che vede la storia prima di tutto co-

41 «*Paura della libertà*, rappresenta una paradossale critica anarchica della spontaneità sociale, cioè una strana anarchia senza anarchismo, senza fiducia nella società» (Giacomini, *Scrittori contro la politica*, cit., p. 103). Anche Calvino nella recensione dell'«Unità» del '46 parla di Levi in termini di anarchismo: «È un anarchico [...] nel senso tumultuoso ed estetizzante del Nietzsche» (Calvino, *Carlo Levi*, «*Paura della libertà*», cit., p. 1115).

42 Ci sembra doveroso notare, anche solo come ipotesi per ulteriori sondaggi, come il menzionato articolo di Levi, *Il concetto di autonomia nel programma di G.L.*, sia stato scritto a quattro mani con Leone Ginzburg che, di origine russa, era a conoscenza delle condizioni e della vita delle comunità ebraiche a cui pensatori come Buber si riferivano nelle proprie opere.

43 In *Paura della libertà* Levi compie un successivo passo di notevole interesse, che ci porta verso un'ulteriore svolta del suo pensiero cui qui posso solo accennare, messa in luce con notevole acume critico da Martina Piperno: «L'immagine della storia proposta da Levi non è la ciclicità vichiana, ma pura compresenza, contemporaneità: i tempi "sacri" non ricorrono, ma sono perennemente contingenti» (Piperno, *Con Vico ne «L'Orologio»*, cit. p. 66).

me serie di *catastrofi*, riconnettendosi al nucleo profondo del messianismo ebraico.<sup>44</sup>

Come Levi ha osservato in merito a *Il grande dittatore* di Chaplin, la visione messianica è «per ciascuno, una storia personale di peccato e redenzione». La catastrofe della seconda guerra mondiale rappresenta per l'Italia l'opportunità storica di fare tabula rasa del passato, di far breccia nel continuum storico allo stesso tempo individuale e collettivo per ricostruire il Paese sulla base di nuove relazioni, una nuova legge e un nuovo senso di comunità, come Levi ribadisce in innumerevoli occasioni.<sup>45</sup> Da questo punto di vista, *Cristo si è fermato a Eboli* non è solo la sferzante denuncia della miserabile condizione dei contadini meridionali, o la dimostrazione del fallimento dello stato centralista nella creazione di una comunità nazionale. E neppure può essere ridotto solamente all'esposizione delle tesi autonomiste dell'autore attraverso un resoconto autobiografico dal forte impatto emotivo. Il *memoir* di Levi include tutti questi motivi fondamentali, tuttavia la sua profonda «identificazione» ha origine nel riconoscere che il mondo contadino lucano rappresenta l'alternativa vivente alla crisi cronica della *Weltanschauung* occidentale.

David Ward ha sostenuto che lo sguardo di Levi costituisce una «implicit rejection of the first world's claim to be historically more advanced than the third».<sup>46</sup> Vorrei aggiungere che nel suo personalissimo incontro con le comunità contadine di Aliano e Grassano, Levi ha probabilmente sentito che la sua «doppia natura» di italiano e ebreo non costituiva né un pericolo personale né un motivo di esclusione. Nella comunità contadina nessuna automutilazione gli sembrava richiesta, mentre «in quella mia terra dove io non posso metter il piede [...], pare che i potenti, nel loro terrore del sacro, abbiano scoperto che anche in me è una doppia natura, e che anch'io, sono mezzo barone e mezzo leone».<sup>47</sup>

Carlo Levi, *Paura della libertà*

44 Come scrive Gershom Scholem, «Jewish messianism is in its origins and by its nature [...] a theory of catastrophe» (G. Scholem, *Toward an Understanding of the Messianic Idea in Judaism*, citato in Löwy, *Redemption and Utopia*, cit., p. 18). Non si può tacere qui il confronto con uno dei testi più influenti del Novecento, W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1962.

45 Cfr. almeno C. Levi, *Le città*, in *Dopo il diluvio. Sommario dell'Italia contemporanea*, a cura di D. Terra, Garzanti, Milano 1947, pp. 15-21.

46 D. Ward, *Antifascism: Cultural Politics in Italy, 1943-46. Benedetto Croce and the Liberals, Carlo Levi and the "Actionists"*, Fairleigh Dickinson University Press, Madison (NJ) 1996, p. 173.

47 Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, cit., p. 102. Ci sembra doveroso notare come nella sua sferzante polemica con Levi Muscetta abbia completamente frainteso questo passaggio, che ritengo essere invece un velato riferimento allo stato di prostrazione sofferta da Levi come cittadino ebraico durante il fascismo e la sua stretta antisemita: «Egli è convinto», scrive Muscetta, «di avere in sé una doppia natura, "mezzo barone e mezzo leone" come il suo cane e anche questo essere strano (da lui favolosamente dipinto), con la sua natura misteriosa, col potere evocatore e magico ch'esso esercita sui gaglianesi, gli consentirà di stabilire una comunione soprannaturale col mondo contadino immerso nel suo "incanto animalesco"» (Muscetta, *Leggenda e verità*, cit., pp. 55-56).