

## LE RAGIONI DEL TRIBALISMO. UNA RIFLESSIONE FILOSOFICA INTORNO ALL'OPERA DI ROBERT ERVIN HOWARD.

DOI: 10.7413/18281567245

**di Filippo Giorgianni**

Università degli Studi di Messina

**The reasons for tribalism. A philosophical reflection on Robert Ervin Howard's work.**

### *Abstract*

Howard's texts are endowed of a greater philosophical value than the strictly literary one. In them it is implicit a cyclical philosophy of history in which barbarism is the driving force of historical life while civilization is its dissolving phase. Despite the Nietzschean influence, he nonetheless poses authentic issues that deserve an adequate philosophical and symbolic development.

**Keywords:** Conan, cyclical history, barbarism, civilization, philosophy of force.

### **1. Robert E. Howard e gli *übermenschen* dell'età Hyboriana**

Il nome di Robert Ervin Howard, scrittore *pulp* statunitense di inizio Novecento, viene solitamente ricordato in quanto legato ad alcuni testi del genere narrativo eroico-fantastico e specificamente del sottogenere di "spada e stregoneria" – di cui è l'iniziatore –, oltre che per romanzi d'avventura e letteratura dell'orrore, tra i quali vanno menzionati in particolare i racconti di Solomon Kane, nonché quelli "preistorici" di Kull il conquistatore e soprattutto di Conan il cimmero.

Sebbene l'autore sia stato un autentico precursore di questo genere, in verità, lo schema dei suoi racconti di spada e stregoneria si presenta abbastanza ripetitivo, mostrando un valore letterario che, pur dotato di spunti narrativi interessanti (se valutati singolarmente), risulta paradossalmente inferiore rispetto a quello filosofico che traspare in filigrana attraverso le sue storie. Ad un'attenta analisi,

infatti, si può notare come dai testi di Howard trapeli una vera e propria filosofia della storia e financo una latente filosofia politica che permetteranno di svolgere alcune riflessioni in merito al concetto di civiltà e alle condizioni storiche della stessa. In questa sede si terrà in considerazione più in dettaglio il caso del ciclo maggiormente conosciuto nella cultura popolare, vale a dire quello della cosiddetta età Hyboriana, reso noto al grande pubblico attraverso i volgarizzamenti cinematografici e fumettistici intorno alla figura del succitato barbaro Conan.

Tale età, nella prospettiva del suo autore, rappresenterebbe un immaginario e dimenticato periodo arcaico della Terra, a cavallo tra la caduta di Atlantide e l'avvento della storia scritta<sup>1</sup>, collimante in sostanza con il paleolitico superiore, seppur non coincidente con esso dal punto di vista storico dell'accuratezza sociale, politica, economica e tecnologica. La capacità letteraria di Howard è proprio quella di saper rimanere sospeso tra realtà e finzione, richiamando nomi che hanno assonanza con i più tardi regni, imperi e popoli della storia conosciuta, ma collocandoli in un'epoca in cui essi non esistevano ancora. Egli, infatti, immagina la presenza di civiltà complesse originarie, diffuse presso i regni di Atlantide e Lemuria e sgretolatesi a causa di cataclismi naturali. In tal modo, le popolazioni successive vengono descritte come regredite (talune anche a livello biologico-evolutivo) e protese al raggiungimento di nuove forme di civilizzazione, prodromiche a quelle storicamente conosciute. Viene così creato un contesto storico nel quale la tecnologia e la complessità sociale, pur variabili a seconda della regione, non coincidono con quelle effettivamente esistite nel tardo paleolitico – nel tempo, ad esempio, le popolazioni dell'età Hyboriana praticano anche la metallurgia e l'agricoltura, a differenza dei primitivi paleolitici –, sulla base della finzione letteraria secondo cui questa parte di storia sarebbe andata perduta nella memoria successiva.

Nel quadro di queste premesse “storiche”, sebbene rimanenti sullo sfondo della narrazione, lo schema dei racconti di Conan è tendenzialmente il medesimo, seppur con talune eccezioni. Il protagonista, infatti, di solito non appare immediatamente nell'esposizione letteraria e viene comunque offerto al lettore come se fosse “fuori contesto”, un personaggio sconosciuto che viene ripresentato ad ogni nuovo racconto. Egli poi, pur originario della ipotetica Cimmeria, è una sorta di girovago, la cui presenza in questa o quella regione immaginata da Howard quasi mai viene propriamente giustificata

---

<sup>1</sup> Come intuibile dalla lettura di Robert Ervin Howard, *La spada della fenice*, in Idem, *Conan il barbaro*, a cura e con introduzione di Giuseppe Lippi, Mondadori, Milano, 2016, pp. 5-21 (p. 5).

dallo scrittore seguendo una cronologia esplicita tra i singoli racconti, nonostante una linea di successione storica tra di essi sia ricavabile in via successiva<sup>2</sup>. Lo spiega, d'altronde, lo stesso autore, notando che «Nello scrivere queste storie, mi sono sempre sentito, più che un creatore, il semplice cronista delle sue avventure, così come Conan me le raccontava. È per questo che saltano di palo in frasca, senza seguire un ordine logico. Un tipico avventuriero, nel raccontare secondo il suo estro i casi della sua vita selvaggia, di rado segue un ordine pianificato, ma narra episodi separati da grandi intervalli di tempo e di spazio, così come gli vengono alla mente»<sup>3</sup>.

La tendenziale ripetitività rappresentativa, inoltre, è evidente nello schema per il quale il protagonista si trova coinvolto contro potenze solitamente misteriose ed arcane, uscendone vivo e vittorioso tramite la propria impressionante abilità, nonché mediante l'indole selvatica, e concludendo spesso poi la propria parabola narrativa con la "conquista" erotica di un personaggio femminile occasionale incontrato nel corso degli eventi, salvo casi più rari come l'amore prolungato e profondo (seppur tragico) per la pirata Bêlit, la regina della Costa Nera. Questa impostazione, piuttosto ingenua per il lettore che approcci tutti i racconti in sequenza, tuttavia, come detto, nasconde un sostrato filosofico più interessante del mero valore letterario dell'opera, tale da poter fare uscire il suo autore dall'ambito angusto della sottocultura a cui solitamente è ricondotto.

Primariamente si può notare come vi siano influenze fondamentalmente nietzschiane sui testi di Howard, così come evidenziate dal giudizio dello scrittore Fritz Leiber che campeggiava nelle edizioni inglesi delle opere howardiane curate negli anni Sessanta da Lyon Sprague de Camp: «Conan è il superuomo, anzi il superbarbaro in cui Robert Ervin Howard riuscì a infondere i suoi sogni di forza, pericolo e avventura continua, di audacia erotica e in combattimento, di impulsi ardenti seguiti all'istante, ma anche di un codice d'onore senza macchia e senza concessioni. È un vero eroe del Valhalla: di giorno combatte e soffre, la notte banchetta e amoreggia ma l'indomani è pronto a tuffarsi in nuove avventure»<sup>4</sup>. Il protagonista, infatti, viene mostrato come un soggetto eccezionale che, rispetto agli uomini più civilizzati, riesce a prevalere in situazioni difficili grazie alla sua natura

---

<sup>2</sup> Id., *Introduzione. Lettera a Peter Schuyler Miller dell'11 marzo 1936*, in AA.VV., *L'Èra Hyboriana di Conan il Cimmero*, Editrice Nord, Milano, 1981, pp. I-IV (p. III-IV).

<sup>3</sup> *Ivi*, p. II.

<sup>4</sup> Citato in Giuseppe Lippi, *La mitica spada di Conan*, in Robert Ervin Howard, *Conan il barbaro*, cit., pp. VII-XI (pp. VII).

barbarica, meno avvezza alle “comodità” civili<sup>5</sup>. In tal modo, sotto le sembianze del barbaro del paleolitico, affiora un uomo moderno occidentale configurato come una sorta di *übermensch* (“superuomo”, “oltreuomo”), liberato di ogni preoccupazione (e limite) frutto della civiltà, in nome dell’affermazione della propria volontà di sopravvivenza e di titanismo sulla storia. La filiazione con l’oltreuomo nietzschiano è palese ove si osservi che quest’ultimo viene pensato dal filosofo tedesco come incarnante uno spirito dionisiaco<sup>6</sup> primitivo – in Conan abbastanza presente sia per la sua forza istintuale di barbaro, capace di renderlo superiore nelle situazioni di necessità, sia per la tendenza a lasciarsi sopraffare<sup>7</sup> dalle passionalità (nell’ubriachezza tanto quanto nella sessualità<sup>8</sup>). Inoltre, esattamente come l’oltreuomo di Nietzsche è uso deridere dall’alto l’uomo “vecchio” e i suoi drammi<sup>9</sup>, anche il protagonista howardiano deride talvolta gli uomini civili dalla propria posizione “superiore” di barbaro<sup>10</sup>, non riuscendo a comprenderli<sup>11</sup>. Infine, ciò che è più importante è che in questa cornice Howard introduce un sostanziale relativismo di fondo, vicino alla concezione nietzschiana che si colloca al di là del bene e del male, sebbene il carattere di Conan non sia del tutto amorale, risentendo di un blando (ma rigorosamente seguito) codice etico che subisce perfino

---

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> «Una volta avevi delle passioni e le chiamavi cattive. Ma adesso non hai altro che le tue virtù: esse sono cresciute dalle tue passioni. Nel cuore di queste passioni ha posto la tua meta più alta: così sono diventate le tue virtù e le tue gioie. Sia che tu fossi della schiatta dei collerici o dei lussuriosi o dei fanatici di una fede o dei vendicativi: Alla fine tutte le tue passioni sono diventate virtù e tutti i tuoi diavoli angeli. Una volta avevi cani selvaggi nel tuo sotterraneo: ma alla fine essi sono diventati amabili uccellini canori. Dai tuoi veleni ti sei distillato il tuo balsamo»: cfr. Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, a cura di Mazzino Montinari e con nota introduttiva di Giorgio Colli, Adelphi, Milano, 2020, pp. 35-36.

<sup>7</sup> La questione in Nietzsche comunque muta nel tempo: se in un primo periodo il tedesco identifica effettivamente il dionisiaco con la pura sfrenatezza, contrapposta all’apollineo, in un secondo momento tende ad integrare questi due elementi, contrapponendo comunque le passioni ad una presunta estirpazione cristiana delle stesse: cfr. Dario Sacchi, *L’ateismo impossibile. Ritratto di Nietzsche in trasparenza*, Guida, Napoli, 2000, p. 123, nota 3.

<sup>8</sup> In uno dei racconti viene detto di lui che «Ha un debole per le donne e le bevande forti»: cfr. Robert Ervin Howard, *Il demone di metallo*, in Idem, *Conan il barbaro*, cit., pp. 213-236 (p. 216).

<sup>9</sup> Come spiegato didascalicamente nel capitolo *Del leggere e scrivere* dello Zarathustra: cfr. Friedrich Wilhelm Nietzsche, *op. cit.*, pp. 40-41.

<sup>10</sup> «“Sei più bravo a infliggere la tortura che a subirla” disse Conan con voce pacata. “Sono stato inchiodato alla croce come lo sei tu ora, e sono sopravvissuto grazie alla fibra dei barbari. Ma voi uomini civili siete molli, le vostre vite non sono attaccate alla spina dorsale come le nostre; il coraggio di cui vi vantate consiste soprattutto nell’infliggere tormenti, non nel sopportarli. Prima che cali il sole sarai morto [...]”»: cfr. Robert Ervin Howard, *Nascerà una strega*, in Idem, *Conan il barbaro*, cit., pp. 297-328 (p. 328)

<sup>11</sup> Id., *Oltre il Fiume Nero*, in Id., *Conan il barbaro*, cit., pp. 361-403 (pp. 388-389).

l'influsso latente di un manieristico romanticismo occidentale, come nel suo atteggiamento estremamente pacifico nei confronti delle donne, implicante una impossibilità per lui di muovere loro violenza fisica<sup>12</sup>.

## 2. La filosofia della storia ciclica in *Conan* a confronto con quella di Oswald Spengler

Ad ogni modo, la prospettiva di Howard tende comunque tacitamente ad una filosofia della forza brutta che sembra convergere con quella di Oswald Spengler<sup>13</sup> e che in molteplici punti mostra di essere affascinata da popoli e stirpi dotati di una piena energia vitale<sup>14</sup>. Essa implicitamente comporta allora anche una filosofia politica inclinante verso un'anarchia primitivistica in cui l'uomo superiore (il barbaro) ricostituisce l'equivalente di uno stato di natura originario nel rapporto con il contesto nel quale vive. In tal senso, l'opera dello statunitense s'inserisce ancora perfettamente nel solco della linea egemonica della filosofia politica moderna da Hobbes a Rousseau, passando per Locke, che immagina uno stato presociale di assoluta affermazione individuale. Tale prospettiva individualistica, in cui la socialità diviene meramente voluttuaria ed occasionale – nonostante attorno a Conan essa sia continuamente presente mediante città e regni –, è proprio mostrata come un punto di arrivo, una meta, rispetto alla socialità strutturata e tipica della civiltà.

La questione è però anche più complessa. Al di sotto di questa filosofia morale e politica è presente, in effetti, una vera e propria filosofia howardiana della storia di tipo ciclico. Nella visione dell'autore, infatti, la barbarie, quale espressione di una forza vitale fremente, è condizione costitutiva dell'essere

---

<sup>12</sup> Giuseppe Lippi, *op. cit.*, p. VIII.

<sup>13</sup> Il quale evoca anch'egli la barbarie, oltre che la forza: cfr. Oswald Spengler, *Anni della decisione*, a cura e con introduzione di Beniamino Tartarini, Clinamen, Firenze, 2016, pp. 45 e 47.

<sup>14</sup> Ciò accade sia in alcuni passaggi dei testi riguardanti Conan sia in altri provenienti da ulteriori opere tra cui il racconto breve di tipo distopico *The Last White Man*, nel quale egli immagina l'annichilimento di ogni altra razza ad opera di quella negra: nonostante in quest'ultimo testo si appalesi un deprecabile razzismo dell'autore – che è cosa diversa dal mero «razzismo» (cfr. Pierre-André Taguieff, *Il razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti*, Raffaello Cortina, Milano, 2022, pp. 64-65), che pure ne è presupposto, nonché diversa da una più semplice e legittima preoccupazione verso la condizione decadente della stirpe e della cultura a cui si appartiene, evidente invece in Spengler –, nondimeno nel testo medesimo traspare e permane comunque una certa fascinazione per la forza giovane della razza “vincitrice” (prima del suo stesso declino), avvicinata al fascino per la vitalità delle varie genie presente nei testi di un antirazzista puro come il già citato Spengler. Sul punto, cfr. Robert Ervin Howard, *L'ultimo Bianco*, Edizioni di Ar, Padova, 2015, pp. 8-10 e 15; per l'esplicito biasimo spengleriano verso il razzismo e la chiarificazione del suo uso del termine *razza* (da lui intesa solo come vitalità intrastorica indifferentemente di questo o quel gruppo umano), cfr. Oswald Spengler, *op. cit.*, pp. 202-203.

umano nel suo stato naturale originario, mentre la civilizzazione è il frutto artificiale e postumo dell'energia dei barbari applicata all'interno della storia. Ciò significa che il corso storico howardiano è un continuo alternarsi di cicli di civiltà e barbarie successive in cui la barbarie rende possibile una nuova civilizzazione, la quale poi però inevitabilmente declina, ritornandosi alla barbarie originaria che permane superiore proprio in quanto forza propulsiva di ascensione del ciclo, laddove la civiltà è invece fase decadente e disgregativa della vita umana. Si è qui in presenza di un ulteriore influsso spengleriano sullo statunitense (o quantomeno di un parallelo<sup>15</sup> tra questi ed il maestro di Blüchener), laddove la barbarie è, in qualche modo, omologa alla *Kultur* di Spengler – e anche del primo Thomas Mann<sup>16</sup> –, mentre la civiltà corrisponderebbe alla *Zivilisation* del medesimo filosofo tedesco<sup>17</sup>. Inoltre, in entrambe le prospettive la forza propulsiva della storia è situata nell'energia vitale dei popoli nella misura in cui essi siano ancora giovani.

A ben vedere, in realtà, v'è però una differenza sostanziale tra Howard e Spengler, in quanto quest'ultimo vede la *Kultur* come la civiltà nella sua fase germinale e di apogeo<sup>18</sup>, quale un seme che conduca alla pianta<sup>19</sup> in un progresso continuo di civilizzazione i cui vari stadi di crescita non sono facilmente isolabili, laddove invece in Howard la fase di fecondazione storica è propriamente la barbarie e non una civiltà in germe o all'acme. In altri termini, se per Spengler la civiltà permane un

---

<sup>15</sup> Del resto, uno tra i primi a distinguere già da giovane tra una *Kultur* (germanica) morente e una *Zivilisation* (a trazione «latina», vale a dire francese) che agiva per la distruzione della prima è stato proprio Nietzsche: cfr. Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Lettera n. 140 a Carl von Gersdorff del 21 giugno 1871*, in Idem, *Epistolario*, vol. II, 1869-1874, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano, 1976, pp. 194-196 (p. 195).

<sup>16</sup> L'opposizione tra la cultura (tedesca) e la civilizzazione ("occidentale", vale a dire democratica e illuministica) accompagna in modo appassionato tutto lo svolgersi delle sue *Considerazioni di un impolitico*, ma, in particolare, cfr. Thomas Mann, *Considerazioni di un impolitico*, a cura di Marianello Marianelli e Marlis Ingenmey, Adelphi, Milano, 2020, p. 51.

<sup>17</sup> Per una tale distinzione tra *Kultur* e *Zivilisation* in Spengler, cfr. Oswald Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, a cura di Rita Calabrese Conte, Margherita Cottone e Furio Jesi, e con introduzione di Stefano Zecchi, Longanesi, Milano, 2015, pp. 57-59 e 528-536.

<sup>18</sup> Al punto che l'uomo storicamente portatore di una *Kultur* viene veduto da Spengler come capace di dominio interiore (cfr. *ivi*, p. 65), mentre quello della *Zivilisation*, proiettato verso la dimensione esteriore (cfr. *ibidem*), è concentrato in metropoli (cfr. *ivi*, pp. 58-60 e 793-798), sembra paradossalmente assumere tratti finali primitivistici, come notato da qualche commentatore: cfr. Giuseppe Raciti, *Mechane. Hegel, Nietzsche e la costruzione della "illusione"*, Guida, Napoli, 2000, p. 60. Per la concentrazione in metropoli come forma e sintomo di decadenza di civiltà, cfr. anche Hans Sedlmayr, *Perdita del centro. Le arti figurative del diciannovesimo e del ventesimo secolo come sintomo e simbolo di un'epoca*, Borla, Roma, 2011, p. 299.

<sup>19</sup> La metafora della *Kultur* come pianta è del tutto spengleriana: cfr. Oswald Spengler, *Anni della decisione*, cit., p. 102.

fattore storico fondamentale, per Howard il punto focale della storia si situa nella non-civiltà. La stessa *Zivilisation* spengleriana poi è più sfumata nel suo significato, non essendo propriamente una regressione storica come in Howard: essa è pur sempre parte della natura della civiltà e del suo progresso, è uno stadio evolutivo della civiltà stessa, seppur terminale. In un certo senso, si potrebbe dire che essa rimane comunque «un cammino ascendente che conduce la civiltà a un punto in cui essa è “talmente civile” che il suo esser civile perde di senso, una sorta di fiacchezza in cui, per un eccesso di valori, i valori stessi si impoveriscono e la civiltà si accartocchia su se stessa preparandosi alla propria fine»<sup>20</sup>.

Se per Howard il processo di civilizzazione è sempre una decadenza rispetto alla barbarie quale stato naturale originario dell'uomo, per Spengler quello di civilizzazione è allora un processo complesso di ascesa e declino che è costitutivo dell'essere umano. La sua fase terminale (la *Zivilisation*) non è dunque dovuta all'instaurarsi della civiltà in sé, bensì, per così dire, al suo eccessivo affermarsi, ad un suo allargamento così esteso da divenire insostenibile, al punto di giungere così allo smarrimento delle ragioni fondanti della civiltà medesima, sicché, in un certo senso, per il tedesco la civiltà si fagocita da sola e però consiste in una struttura necessaria nella vita dell'uomo, non in una forma di debolezza di quest'ultimo. Così, mentre nella storiografia e nella filosofia della storia novecentesche (con Toynbee<sup>21</sup> e con lo stesso Spengler<sup>22</sup>, o anche con Grousset<sup>23</sup>), nel solco del più risalente Edward Gibbon, si è teso esplicitamente od implicitamente a vedere nella barbarie il momento di disgregazione ultima di civiltà entrate già in fase di decadenza, si potrebbe dire che Howard ribalti invece la prospettiva, parteggiando per i barbari e ritenendo che, in contesti di caos ed implosione di

---

<sup>20</sup> Erasmo Silvio Storace, *La civiltà occidentale e l'identità europea. Studi di filosofia politica*, Meltemi, Milano, 2017, p. 102.

<sup>21</sup> Arnold Joseph Toynbee, *A Study of History*, vol. IV, *The Breakdowns of Civilizations*, Oxford University Press, Londra (Inghilterra), 1939, p. 115.

<sup>22</sup> Oswald Spengler, *Anni della decisione*, cit., pp. 192-194.

<sup>23</sup> René Grousset, *Bilancio della storia*, con prefazione di Robert Aron, Jaca Book, Milano, 1980, pp. 34-35.



civiltà, essi mantengano una forza virile<sup>24</sup> e riescano a patire meno di altri uomini gli eventi calamitosi<sup>25</sup>.

La civiltà, del resto, non è qualcosa di sempre dato, ma nella visuale howardiana abbisogna di condizioni di esistenza, sicché, in assenza di esse, sarebbe ben possibile nella storia entrare talvolta in una situazione nella quale l'istinto di sopravvivenza quasi pretende dall'uomo una risposta non civilizzata. La vitalità barbarica non è semplicemente una forma di caos primordiale, ma è propriamente la modalità di sopravvivenza dell'umano in quei contesti in cui la civiltà non può essere garantita perché si è disgregata (come storicamente accaduto in più occasioni).

Di fondo, pur nelle differenze fra i due, i meriti di analisi insiti in Howard sono comunque analoghi a quelli dello stesso Spengler. Essi si situano nell'attitudine a saper descrivere la struttura più basilare della storia, nelle sue dinamiche biologiche maggiormente essenziali e crude. Ciò non significa che la storia possa ridursi unicamente a tali dinamiche, come preteso dalla filosofia spengleriana e (in modo diverso) da quella howardiana, ma significa che comunque esse fanno certamente parte del fluire storico e non possono essere obliate se si vuole intendere appieno la storia e descrivere la natura dell'uomo, nonché se s'intende garantire la sopravvivenza umana in contesti radicalmente avversi.

### **3. Il problema storico di Dumas ma oltre Dumas**

Ciò che qui interessa è che la filosofia della forza di Howard è dunque abbastanza relativista in termini morali, ma non priva di capacità di cogliere delle verità teoriche ad essa presupposte e ricavate dall'osservazione storica di cui l'autore era patito.

La questione sottesa alla filosofia della storia di Howard è omologa ma non identica a quella che si è visto essere a fondamento della riflessione del Montecristo di Dumas<sup>26</sup>, vale a dire l'urgenza di

---

<sup>24</sup> Mark Hall, *Crash Go the Civilizations. Some Notes on Robert E. Howard's Use of History and Anthropology*, in Darrell Schweitzer (a cura di), *The Robert E. Howard Reader*, Wildside Press, Rockville (Md, U.S.A.), 2010, pp. 82-93 (pp. 87-88).

<sup>25</sup> Robert Ervin Howard, *L'Èra Hyboriana. Parte prima*, in AA.VV., *L'Èra Hyboriana di Conan il Cimmero*, pp. 3-12 (p. 5).

<sup>26</sup> Filippo Giorgianni, *La mano della Provvidenza. Una rilettura de Il Conte di Montecristo all'interno del pensiero europeo*, in *Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica*, anno XIV, n. 2, Napoli, luglio-dicembre 2016, pp. 119-148 (pp. 132-136).



rispondere ad una situazione storica in cui le strutture civili vengono meno<sup>27</sup>. In quest'ultimo caso però si tratta di una narrazione che rimane interna alla prospettiva filosofica classica e cristiana – seppur di un cristianesimo virile, spesso scomparso nelle prassi spirituali odierne<sup>28</sup> – sulla giustizia e sulla Provvidenza, nella quale la preoccupazione del francese è la riaffermazione di una giustizia intrastorica, in assenza di una giustiziabilità operata dalla giuridicità formalmente vigente<sup>29</sup>. Diversamente nel caso di Howard si è invece in presenza di una descrizione più che altro “strutturalistica”, per così dire, proprio perché convergente con la visione “fisiologica” di Spengler. In altri termini, Conan e anche Kull – la cui ricostruzione scenica permane quella tardo-paleolitica dell'età Hyboriana, seppur antecedente al barbaro cimmero – vivono in un contesto ambientale che viene descritto soltanto nella sua cruda dimensione biologica di lotta per la sopravvivenza e per l'affermazione di sé. In tal senso, i tempi dei protagonisti howardiani, nonostante l'ambientazione immaginaria più arcaica e apparentemente vicina alle società cosmologiche reali dell'età dei metalli, sembrano parzialmente somigliare alla più tarda epoca (anch'essa reale) degli «imperi ecumenici» di cui ha scritto Eric Voegelin<sup>30</sup>, in quanto la simbolizzazione prevalente in Conan pare quella della pura conquista quasi fine a se stessa. La tensione esistenziale che si crea tra i popoli (o i singoli uomini) ed il territorio circostante è simile a quella della conquista ecumenica, per quanto non vi coincida – poiché manca in essa l'afflato universalistico proprio dell'epoca descritta da Voegelin, volto al raggiungimento degli estremi confini della terra da parte dei conquistatori di quel periodo storico<sup>31</sup>. Nella ricostruzione voegeliniana questa tensione non è, in verità, senza scopo (sebbene lo sembri), non riducendosi a semplice e nuda violenza (pur presente), ma si indirizza verso un'affermazione

---

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 131-135.

<sup>28</sup> È un tale cristianesimo che fa scrivere didascalicamente al filosofo colombiano Gómez Dávila: «*El catolicismo languidece cuando rehúsa nutrirse de substancia pagana. Los convidados declinan la invitación al festín celeste cuando les advierten que el Walhalla no lo prefigura*» («Il cattolicesimo languisce quando rifiuta di nutrirsi di sostanza pagana. I invitati declinano l'invito al festino celeste quando avvertono che il Walhalla non lo prefigura»): cfr. Nicolás Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito. Obra completa*, vol. I, *Escolios a un texto implícito. Tomo I*, a cura e con volume introduttivo di Franco Volpi, Villegas Editores, Bogotá, 2005, p. 253 [traduzione nostra].

<sup>29</sup> Filippo Giorgianni, *op. cit.*, pp. 138-144.

<sup>30</sup> Eric Voegelin, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 17, *Order and History. The Ecumenic Age*, a cura e con introduzione di Michael Franz, University of Missouri Press, Columbia (Mo, U.S.A.), 2000, p. 168.

<sup>31</sup> *Ivi*, pp. 263-264.

egotica del conquistatore che tenta di trovare risposta al mistero della vita e dunque realizzazione esistenziale nella propria conquista territoriale<sup>32</sup>.

Ad ogni modo, nonostante non sembri esservi tale consapevolezza esistenziale in Howard, questa dimensione conquistatrice, unitamente a quella della sopravvivenza, testimoniano la coscienza in lui di un problema oggettivo nella storia, vale a dire una basilica esigenza vitale per l'uomo di assoggettamento ed addomesticamento di condizioni ostili intorno a sé al fine di poter sopravvivere e prosperare<sup>33</sup>. Se in Dumas viene mostrato come la verità entri nella storia solo attraverso gli uomini e cammini mediante le loro azioni morali, in Howard il problema non è propriamente morale né veritativo, per quanto si sia in presenza di condizioni di de-civilizzazione che accomunano la riflessione dumasiana e quella dello statunitense. La questione howardiana è legata piuttosto alla comprensione delle modalità con cui l'uomo molto più grezzamente possa rimanere in vita in contesti ostili ed essa si risolve in Howard nella necessità dell'umano di essere più vicino alla condizione ferina (del barbaro) che non a quella più umana dell'uomo civilizzato che, in quanto inserito in un contesto civile, perde la predisposizione abituale nei confronti dell'istinto più selvatico di sopravvivenza e quindi delle capacità e delle attitudini ad esso legate. In Dumas, sebbene partendo dalla medesima situazione fattuale – la degradazione ed il ritirarsi delle strutture civili e delle loro garanzie protettive –, si pone pur sempre la questione di un codice morale, per quanto barbaricino<sup>34</sup>, e quindi il problema di una verità metafisica presente nella storia che passa da una rappresentanza legata alle forme politiche e giuridiche ad una rappresentanza meramente individuale. In altri termini, per Dumas, quando falliscono le istituzioni, la tutela del vero e del giusto si sposta, transitando essa da queste ultime a singoli rappresentanti (come Edmond Dantès/Montecristo). La questione posta da Howard invece riguarda ciò che rimane delle stesse strutture delle civiltà (comprehensive di quelle morali) in contesti di caos radicale e di transizione ad una condizione quasi ferina, nonché concerne il modo per l'uomo di vivere in tali contesti senza necessariamente riferirsi al vero e al giusto, ma

---

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 257-258.

<sup>33</sup> Da questo punto di vista, sembra avvicinarsi in parte alla descrizione sociologica della nascita del diritto in Schmitt come «appropriazione di terra»: cfr. Carl Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, con postfazione di Emanuele Castrucci e a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 2017, pp. 22-28.

<sup>34</sup> Il codice barbaricino è stato ben analizzato da Antonio Pigliaru, *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*, Giuffrè, Milano, 1959, pp. 14-75. Sul codice morale in Montecristo, del tutto assimilabile a quello barbaricino, cfr. Filippo Giorgianni, *op. cit.*, pp. 131-137.

avendo come unico riferimento la conservazione di sé. Si è detto che lo statunitense coglie elementi di realtà poiché, per quanto naturalmente non sia affatto auspicabile, la possibilità di grandi crolli e cataclismi storici è pur sempre una realtà plausibile nella storia che non può essere meramente sottovalutata o squalificata come inverificabile, in nome di una inerziale e residuale tensione verso presunti progressi irrevocabili caratterizzati da ingenuo ottimismo. Una tale realtà, sempre avverabile, pone appunto il problema di un esercizio doveroso di forza barbarica che permetta una sopravvivenza al suo portatore, al di là degli schemi politici, normativi, morali: in altri termini, civilizzati.

Per quanto si possa anche provare a differenziare fra i vari tipi di comportamento di chi sopravvive in contesti ostili, come fatto, ad esempio, da Cormac McCarthy ne *La strada*, laddove i due protagonisti sembrano (e per quasi tutta la narrazione sono) gli unici che «portano il fuoco»<sup>35</sup>, vale a dire una prospettiva minimamente morale di tipo civilizzato, rispetto ad un mondo di radicale violenza (persino cannibale) intorno a loro<sup>36</sup>, nondimeno anch'essi devono riuscire a sopravvivere come parziali selvaggi in mezzo ad altri (più radicali) selvaggi, non potendo, a titolo esemplificativo, aiutare vittime della suddetta violenza per non rischiare di venire anch'essi uccisi<sup>37</sup>. È esattamente questa la preoccupazione di Howard: che non si smarrisca la consapevolezza del lato più istintuale ed animale dell'uomo che sempre permane al fondo della dimensione conscia, razionale, socievole ed istituzionalizzata, in quanto, quando ciò diviene necessario, rimane sempre il bisogno di essere selvaggi o appunto barbari, ossia di esseri dediti alla pura forza ferina, non mediata da categorie civilizzatrici che possano depotenziarne l'effetto e soprattutto il suo esercizio, impedendo così che si realizzi una sostanziale soccombenza che invece spetterebbe a colui che sia dotato di remore “civili” e che dunque sia meno “animalizzato”. L'eccezionalità di Conan, infatti, non consiste tanto nell'intelligenza, nella conoscenza o in altre capacità “civili” – legate ad una tradizione, a un *habitus* educativo, frutto di trasmissione sociale –, di cui pure non è propriamente sprovvisto, bensì nella sua attitudine a mantenere un legame primario<sup>38</sup> ed animalesco<sup>39</sup> con i suoi istinti e a saperli sviluppare

---

<sup>35</sup> Cormac McCarthy, *La strada*, Einaudi, Torino, 2007, pp. 98-99.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 97.

<sup>37</sup> *Ivi*, pp. 97-98.

<sup>38</sup> Sin dalla nascita: cfr. Robert Ervin Howard, *Oltre il Fiume Nero*, cit., p. 374.

<sup>39</sup> *Idem*, *Il demone di metallo*, cit., p. 216.

meglio di chi, al contrario, li smarrisce esattamente perché troppo immerso invece nelle “comodità” della civiltà, venendone così travolto al momento del crollo di queste ultime: «Barbaro dei barbari, possedeva la vitalità e la capacità di sopportazione di chi vive allo stato di natura: questo gli permetteva di sopravvivere dove un uomo civile sarebbe già morto»<sup>40</sup>.

A ben osservare, in verità, questa filosofia howardiana, insistendo sull’importanza della prima a scapito della seconda, non fa altro che riprodurre la frattura moderna tra natura e cultura, come già avvenuto, ad esempio, in Rousseau che ha esplicitamente argomentato contro le scienze e le arti, quali manifestazioni della civiltà e conseguentemente corruttrici della presunta natura umana originaria<sup>41</sup>. Howard si colloca in questo medesimo alveo in quanto, come visto, rinviene un declino nel processo di civilizzazione e dunque di produzione delle varie forme culturali, preferendovi la forza vitale dell’uomo naturale nella sua declinazione più animale e istintiva, sebbene ciò che distingue l’uomo dagli animali sia precisamente la produzione di abiti culturali<sup>42</sup>. In tal senso, questa contrapposizione artificiosa fra natura e cultura è una forma di semplificazione da parte dell’autore (come di chiunque altro la riproponga), ma è altrettanto evidente come sia parimenti una forzatura (anch’essa latentemente oppositiva) il tentativo di appiattire l’aspetto naturale su quello culturale e assimilarlo a quest’ultimo, dovendosi individuare invece una giusta *medietas*.

Certamente la barbarie somiglia a una sorta di grado zero dell’uomo, al punto che essa è stata accostata<sup>43</sup> alla vita infantile dei bambini i quali possono essere considerati a pieno titolo dei «piccoli

---

<sup>40</sup> Id., *L’ombra ghermisce*, in Id., *Conan il barbaro*, cit., pp. 100-124 (p. 101).

<sup>41</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discorso sulle scienze e sulle arti*, in Idem, *Discorsi. Sulle scienze e sulle arti. Sull’origine della disuguaglianza fra gli uomini*, a cura e con introduzione di Luigi Luporini, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2016, pp. 33-66 (pp. 39-41).

<sup>42</sup> Qualunque tentativo di crescita dell’uomo al di fuori del consorzio umano, vale a dire delle forme culturali, produrrebbe, infatti, solamente un brutto e non un tipo di uomo “decivilizzato”, come dimostrerebbero rari casi storici di bambini che, cresciuti da alcuni animali selvatici, sono rimasti incapaci di parlare, di ragionare e camminare in posizione eretta fintantoché non sono stati riaccolti nel consesso umano e (ri)educati in esso: cfr. Gianluca Dioni, *Perfectibilité e perfectio: Rousseau e Wolff. Armonie e dissonanze*, in Giulio Maria Chiodi – Roberto Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Rousseau*, Franco Angeli, Milano, 2012, pp. 151-159 (pp. 157-158) e Attilio Mordini di Selva, *Verità del linguaggio*, Volpe, Roma, 1974, p. 48.

<sup>43</sup> «Uscendo dal suo involucro nativo, la piccola dell’ape, guidata dall’istinto, spicca il volo e intraprende senza esitazione il raccolto necessario alla comunità. Non avviene la stessa cosa per l’uomo. Il bambino rimane a lungo incapace di provvedere ai propri bisogni. Non è solo inutile per la sua famiglia; è sia un peso che un disturbo per la sua comunità naturale: perché vi porta, fin dalla sua nascita, fermenti di indisciplina e di rivolta. Nelle società più prospere, l’arrivo dei bambini è, in verità, un’invasione di piccoli barbari: appena i genitori tardano ad addomesticarli mediante l’educazione, la decadenza diventa imminente»: cfr. Pierre-Frédéric Le Play, *La constitution essentielle de l’humanité. Exposé des*

barbari» che ad ogni generazione popolano le società, necessitando così di essere appunto civilizzati dall'apporto educativo-culturale degli adulti. Tuttavia, se è vero che l'*habitus* culturale è insito nell'uomo, in quanto questi senza di esso (nonostante ogni potenzialità naturale) non può divenire un umano in atto, ciò significa che, contrariamente alle ricostruzioni moderne di tipo conflittuale, l'*habitus* stesso può essere configurato senza difficoltà come una seconda natura<sup>44</sup>, sicché l'abito non sarà in contrapposizione<sup>45</sup> alla vera e propria natura (anche nella sua dimensione più ferina) dell'uomo, ma si muoverà in parallelo e di concerto con essa, innestandosi sull'elemento naturale senza sostituirlo o farlo scomparire<sup>46</sup>. Questo indicherebbe allora che la barbarie non sia tanto il contrario della civiltà, quanto una sua precondizione, nonché che la civiltà sia il prodotto di un adeguato equilibrio circolare ed osmotico di forza naturale "barbarica" e di cultura/civilizzazione, dovendosi in tal modo rintracciare l'eventuale declino storico di ogni società non nella sola barbarie o (al contrario) nella sola civilizzazione, bensì propriamente nella progressiva frattura tra la vitalità naturale e la cultura civilizzatrice.

L'attualità della filosofia della forza insita nei testi di Howard discende così non dall'eccessivo unilateralismo "barbarico" che l'accompagna, quanto invece dalla sua valorizzazione della barbarie come elemento comunque necessario all'umano, rispetto alla diffusa tendenza delle forme culturali "civili" a contrapporsi ad essa, vista quale presunta negazione della cultura e come inutile violenza da espungere. Tale filosofia howardiana è attuale perché muove da una certa consapevolezza della complessità dei ritmi storici – spesso assente nelle società contemporanee, appiattite (talvolta non

---

*principes et des coutumes qui créent la prospérité ou la souffrance des nations*, Alfred Mame et fils, Parigi (Francia), 1881, p. 22 [traduzione nostra].

<sup>44</sup> Che imita la prima natura: cfr. Aristotele, *Retorica*, I, 11, 1370a, 6-8, in Idem, *Retorica*, con testo greco a fronte, a cura di Fabio Cannavò, Bompiani, Milano, 2014, p. 103 e Id., *Etica a Nicomaco*, II, 1, 1103a, 20-25, in Id., *Etica Nicomachea*, con testo greco a fronte, a cura e con introduzione di Carlo Natali, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 47. Pur se da una prospettiva indifferenziata che non rinviene alcuna gerarchizzazione tra le varie potenze e componenti dell'uomo, sulla cultura come seconda natura, cfr. anche Arnold Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, a cura e con prefazione di Vallori Rasini e con note introduttive di Karl-Siebert Rehberg, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2010, pp. 75-76.

<sup>45</sup> Non casualmente il succitato Gehlen, oltre a rigettare come artificiosa la separazione tra "uomo civile" e "uomo allo stato di natura", rifiuta anche la distinzione netta tra una *Kultur* e una *Zivilisation*: cfr. *ivi*, p. 76.

<sup>46</sup> Proprio della natura dell'uomo, infatti, è adattare l'ambiente naturale circostante, in assenza di mezzi di difesa/offesa e sostentamento naturali/istintivi di tipo originario (di cui sono dotate le altre creature), e questa sua "innaturalità" è appunto la sua (seconda) natura, facendo così parte della sua natura di essere umano: per una panoramica sul punto, cfr. *ivi*, pp. 66-76.

necessariamente in modo esplicito) sul presente e sulla volontà di fermare la storia<sup>47</sup> a causa di un uso retorico e di una volgarizzazione diffusi della cosiddetta «fine della storia» ipotizzata da Francis Fukuyama<sup>48</sup> –, nonché discende da una latente cognizione intorno alle varie sfaccettature della profondità coscienziale dell'uomo e dunque intorno alla presenza in quest'ultimo di simboli (e archetipi) che non spariscono sol perché non considerati<sup>49</sup> dalla quotidianità dei cittadini delle post-metropoli<sup>50</sup> “civili” odierne.

La conoscenza umana, infatti, non è primariamente concettuale, bensì simbolica, in quanto ogni aspetto non riguardante ciò che esiste empiricamente (come invece gli enti) viene rappresentato dalla coscienza dell'uomo (e trasmesso agli altri) tramite immagini analogiche<sup>51</sup> che cercano di rendere ciò che dell'essere non esiste nell'immanente attraverso l'utilizzo di figure empiriche, discendenti dagli enti colti sensibilmente, che sono l'unico strumento coscienziale a disposizione dell'uomo per esprimere, comprendere e comunicare<sup>52</sup> ciò che è dentro di lui. In tal modo, i simboli sono elementi empirici impressi immaginalmente nella coscienza attraverso i sensi, ma che vengono estesi analogicamente alle esperienze coscienziali di ciò che empirico non è, al fine di comprenderlo, spiegarlo e comunicarlo a terzi. Il simbolico esprime, in altri termini, una parte dell'essere (infinita e invisibile) – comprensiva dei concetti<sup>53</sup>, dei sentimenti, e non soltanto di ciò che è trascendente in

---

<sup>47</sup> Adriano Prosperi, *Un tempo senza storia. La distruzione del passato*, Einaudi, Torino, 2021, pp. 3-4.

<sup>48</sup> Francis Fukuyama, *The End of History?*, in *The National Interest*, anno V, n. 16, Washington (D.C., U.S.A.), giugno-agosto 1989, pp. 3-18 (p. 4).

<sup>49</sup> Nelle società attuali il simbolico, infatti, viene ridotto ad una dimensione cosiddetta «terziaria»: cfr. Giulio Maria Chiodi, *Il mito politico come coscienza collettiva*, in *Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia*, Morcelliana, Brescia, 2011, pp. 139-170 (p. 163) e Filippo Giorgianni, *Il volo di Dedalo ed Icaro: la politica come arte sapienziale tra simbolo e prassi*, in *Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica*, anno XIV, n. 2, Napoli, luglio-dicembre 2016, pp. 101-145 (pp. 137-138).

<sup>50</sup> Sul concetto di post-metropoli e per un'analisi di esse, cfr. Massimo Cacciari, *La città*, Pazzini, Villa Verucchio, 2008, pp. 33-62.

<sup>51</sup> Eric Voegelin, *The Drama of Humanity*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 33, *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers. 1939-1985*, a cura e con introduzione di William Petropulos e Gilbert Weiss, University of Missouri Press, Columbia (Mo, U.S.A.), 2004, pp. 174-242 (pp. 212-213).

<sup>52</sup> Idem, *Order and History*, vol. I, *Israel and Revelation*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 14, *Order and History. Israel and Revelation*, a cura e con introduzione di Maurice P. Hogan, University of Missouri Press, Columbia (Mo, U.S.A.), 2001, p. 43.

<sup>53</sup> Il concetto, del resto, pur non essendo riducibile ai soli elementi sensoriali (e consistendo dunque in un'autonoma attività organizzativa dell'intelletto di tipo universale e metasensibile), abbisogna sempre delle immagini (*phantasmata*) colte dall'esperienza affinché sia rinvenuto dall'uomo: cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 7, co., in



senso stretto come l'essere divino – mediante richiami ad un'altra parte (finita e visibile) dell'essere o della realtà.

#### 4. La caccia selvaggia di un orfano radicale: intorno all'attualità di alcuni archetipi junghiani

Come spiegato da Carl Gustav Jung, inoltre, i simboli possono stabilizzarsi in orientamenti consolidati di tipo universale, restando al fondo di ogni psiche umana, in quanto la natura sempre costante di quest'ultima e della vita biologica dell'uomo, pur attraverso forme simboliche diverse, rappresenta alcune strutture comuni *a priori* che la prospettiva junghiana ha definito appunto *archetipi*<sup>54</sup> e che provengono dagli istinti primari dell'uomo stesso, rimanendo latenti nell'inconscio umano. Essi, ad essere terminologicamente più corretti, sono di natura *oggettiva* e soprattutto *innata*<sup>55</sup>, poiché si appalesano nella vita di gruppo, influenzando il singolo ma essendo fondamentalmente un fenomeno sociale (il cosiddetto «inconscio collettivo»). Tali archetipi esprimono così modelli comportamentali di tipo elementare che vengono sintetizzati tramite immagini esemplificative da Jung (il fanciullo, il saggio, l'eroe, etc.) e, se rimossi dall'orizzonte conscio, le esigenze ad essi sottese permangono sottotraccia, sfogandosi in modo violento o comunque patologico e disordinato<sup>56</sup>, attraverso ciò che nell'inconscio lo svizzero ha individuato archetipicamente come l'Ombra<sup>57</sup>.

---

Idem, *La Somma Teologica*, vol. 1, *Prima Parte*, con testo latino dell'Edizione Leonina, con introduzioni di padre Giuseppe Barzaghi O.P., Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2014, pp. 953-954. Sul punto, cfr. anche Antonio Ledda, *La fenomenologia tra essenza ed esistenza. Husserl e Tommaso d'Aquino a confronto*, Carocci, Roma, 2002, pp. 18-22. La definizione di *φαντάσματα* è di provenienza aristotelica: cfr. Aristotele, *Sull'anima*, III, 3, 428a, in Idem, *L'anima*, con testo greco a fronte, a cura e con introduzione di Giancarlo Movia, Bompiani, Milano, 2021, p. 205.

<sup>54</sup> Pur rifacendosi a definizioni diverse (ma convergenti con quella junghiana) provenienti da altri autori: cfr. Carl Gustav Jung, *Il concetto d'inconscio collettivo*, in *Opere di Carl Gustav Jung*, vol. 9/I, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, a cura e con premessa di Luigi Aurigemma, Bollati Boringhieri, Torino, 2021, pp. 43-53 (p. 43).

<sup>55</sup> Idem, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, in *Opere di Carl Gustav Jung*, vol. 9/I, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, cit., pp. 3-39 (pp. 3-4).

<sup>56</sup> Sebbene da una prospettiva parzialmente diversa – che parte da una sintesi di premesse tomistiche e fenomenologiche –, in un tal caso v'è anche chi parlerebbe invece di persona *disintegrata*, vale a dire incapace di vivere la complessa unità della propria struttura e dunque impossibilitata ad integrare l'ambito subconscio (e la dimensione corporea) con le sfere superiori coscienziali: cfr. Karol Wojtyła, *Persona e atto*, in Idem, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, a cura di Giovanni Reale e Tadeusz Styczeń e con saggio introduttivo di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2003, pp. 829-1216 (pp. 948-955, 1073-1079, 1112-1120 e 1158-1163).

<sup>57</sup> «L'Ombra coincide con l'inconscio “personale” (corrispondente al concetto freudiano di inconscio). [...] La figura dell'Ombra personifica tutto ciò che il soggetto non riconosce e che purtuttavia, in maniera diretta o indiretta, instancabilmente lo perseguita: per esempio tratti del carattere poco apprezzabili o altre tendenze incompatibili»: cfr. Carl



In particolare, riprendendo la psicanalisi junghiana, si può notare come due specifici archetipi rilevino tanto al fondo dell'esigenza posta dalle narrazioni sull'età Hyboriana di Howard quanto al fondo dell'analisi sulle rimozioni della società contemporanea: quello dell'orfano e quello wotanico-bellico. Detto altrimenti, ciò che riconosce implicitamente lo scrittore statunitense ed esplicitamente lo psicanalista svizzero è ciò che nel contesto odierno viene invece spesso occultato dall'immaginario collettivo<sup>58</sup> veicolato dai mezzi di comunicazione e dai poteri economici e politici ad essi intimamente collegati<sup>59</sup>, vale a dire che la dimensione della forza (e del conflitto) non conduce semplicemente a una violenza inutile, ma è anzi parte *costitutiva*<sup>60</sup> dell'essere umano e che ogni uomo nel proprio percorso deve affrontare il conflitto interno (e, per conseguenza, esterno) derivante da un abbandono e risolverne le ricadute psichiche (e sociali).

---

Gustav Jung, *Coscienza, inconscio e individuazione*, in *Opere di Carl Gustav Jung*, vol. 9/I, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, cit., pp. 265-280 (p. 276). Sull'Ombra, cfr. anche Idem, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, cit., pp. 19-21.

<sup>58</sup> Si tratta di quella che, riprendendo terminologie aristoteliche e husserliane, viene definita da Eric Voegelin «retorica esistenziale», ad intendere le influenze sul singolo da parte di simbolizzazioni socialmente diffuse ma sussunte dal contesto (e dunque anche dall'individuo) in modo pre-critico (*rectius*, «pre-analitico») e che sono esattamente l'oggetto di studio critico-razionale della migliore scienza politica. Tale riflessione può essere, sebbene solo parzialmente, avvicinata a quella di Gadamer sul ruolo della precomprensione nella conoscenza razionale. Sulla posizione voegeliniana, cfr. Eric Voegelin, *Prospects of Western Civilization*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 11, *Published Essays. 1953-1965*, a cura e con introduzione di Ellis Sandoz, University of Missouri Press, Columbia (Mo, U.S.A.), 2000, pp. 113-133 (p. 114); per la precomprensione gadameriana, cfr. Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo*, con testo tedesco a fronte, a cura di Gianni Vattimo e con introduzione di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2014, pp. 551-573 e 609-621.

<sup>59</sup> La succitata retorica esistenziale odierna, veicolata dalla pervasività dei mezzi di comunicazione, infatti, anestetizza ogni «dibattito pubblico», rendendo il cittadino sempre meno protagonista delle decisioni sociali e politiche e facendolo dipendere così dalle opzioni proposte dalla commistione oligarchica di poteri economici e politici, tale da poter configurare quello che taluno individua già come un «dispotismo democratico» e che da autori diversissimi viene descritto tramite molteplici formule ed analisi. Sul punto, cfr. Adrian Pabst, *L'Occidente va verso un dispotismo democratico?*, in *Vita e Pensiero*, anno CII, n. 4, Milano, luglio-agosto 2019, pp. 26-33; Federico Sollazzo, *Potere disciplinante e libertà controllata. Esiti morali della moderna configurazione del potere*, in *Lo Sguardo. Rivista di filosofia*, anno IV, n. 13, Roma, gennaio-aprile 2013, pp. 249-266; Michael Hardt – Antonio Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano, 2018, pp. 178-181. Cfr. anche Filippo Giorgianni, *Dell'impolitico: il politicamente corretto come manifestazione tecnocratica*, in *Studium Ricerca*, anno CXVII, n. 3, Roma, maggio-giugno 2021, pp. 82-99 (pp. 91-93 e 95-96). Sul ruolo dei media di massa in relazione a questa tendenza, cfr. Giovanni Sartori, *Homo videns. Televisione e post-pensiero*, Laterza, Roma-Bari, 2000, pp. 40-46, 53-59 e 69-71. Con riguardo alla crisi del dibattito pubblico tendente oggi alla censura, cfr. Mark Thompson, *La fine del dibattito pubblico. Come la retorica sta distruggendo la lingua della democrazia*, Feltrinelli, Milano, 2017, pp. 303-338. Sulla prospettazione di una nuova e privilegiata oligarchia «manageriale» che, pur giungendo ad una forma di economia statalizzata da essa gestita, passerebbe per fasi intermedie di commistione pubblico-privata, cfr. James Burnham, *La rivoluzione manageriale*, con introduzione di Alfredo Salsano, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, pp. 109-123.

<sup>60</sup> «Guerra è padre di tutti (gli esseri) e re di tutti, pertanto rende gli uni dèi, gli altri uomini, fa schiavi alcuni, gli altri liberi»: cfr. Eraclito di Efeso, *Testimonianze, imitazioni e frammenti*, con i testi greci, a cura di Rodolfo Mondolfo, Leonardo Tarán e Miroslav Marcovich, e con introduzione di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2007, fr. 29, p. 480.

L'orfano<sup>61</sup> è, infatti, figura che deve sapersi confrontare con la perdita subita, trasformando il proprio *iter* in quello di autonomia personale (e trasfigurandosi così nell'ulteriore archetipo dell'eroe<sup>62</sup>) al fine di non risentire da adulto dell'abbandono medesimo. A ben vedere, estendendo la figura junghiana al di là della mera assenza (materiale o metaforica) di supporto genitoriale fino a ricomprendere ogni cerchio sociale concentrico accanto a quello strettamente parentale, si può notare come l'uomo possa benissimo essere orfano non soltanto di un padre e di una madre, ma altresì di diversi tipi di supporto umano, quasi altrettanto importanti: familiare in senso lato, amicale, istituzionale.

In presenza di uno smottamento delle istituzioni a causa di drammi storici, si verrebbe così in qualche modo ad evocare la figura archetipica dell'orfano, poiché, se i genitori possono venire meno prematuramente in età infantile o giovanile come più ordinariamente in età adulta – configurando soprattutto nel primo caso potenziali ferite psichiche –, una perdita di un supporto istituzionale strutturato, quand'anche esso sia soltanto minimale, è normalmente impossibile avvenga, per quanto in diversi settori della società attuale la quasi totale assenza istituzionale possa spesso essere una realtà<sup>63</sup>. Un'eventuale e completa dissoluzione istituzionale, come nel caso dei crolli di civiltà dei racconti howardiani, sarebbe dunque configurabile anche per l'adulto quale un trauma assimilabile a quello dell'orfano, comportando la necessità di affrontare un percorso di rigenerazione e trasfigurazione di tale perdita, al fine di non involvere e non subire da essa oscuri influssi inconsci. In un tale contesto, allora, la necessaria autonomizzazione dell'orfano non potrebbe che passare attraverso l'energica affermazione di una forza intrastorica da parte della persona, in assenza di aiuti esterni. In altri termini, ognuno dovrebbe rinvenire in sé la capacità di affrontare le sfide intervenienti, affinché egli sia capace di porre a sé un ordine interiore ed esteriore di priorità, nonostante le condizioni caotiche, divenendo così in grado di reggere l'urto dell'assenza di strutture sociali e sopravvivendo a condizioni anche estremamente ostili. In questo caso un certo grado di aggressività diverrebbe sicuramente protagonista, venendo così a rilevanza un altro archetipo che è appunto quello

---

<sup>61</sup> Sul percorso dell'orfano, cfr. Carl Gustav Jung, *Fenomenologia dello spirito nella fiaba*, in *Opere di Carl Gustav Jung*, vol. 9/I, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, cit., pp. 201-243 (pp. 211-214).

<sup>62</sup> Idem, *Psicologia dell'archetipo del Fanciullo*, in *Opere di Carl Gustav Jung*, vol. 9/I, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, cit., pp. 145-174 (pp. 159-160 e 173).

<sup>63</sup> Per una prima prospettazione sul punto, cfr. Filippo Giorgianni, *La mano della Provvidenza*, cit., pp. 146-147.

di Wotan/Odino, ossia il dio della caccia selvaggia che fagocita gli uomini, il vagabondo che si aggira per il mondo creando conflitti e producendo lutti. Tale archetipo, come ogni altro, rimane al fondo di ogni essere umano anche in periodi (come quelli attuali) in cui venga ostinatamente rimosso, in nome di una forzata – sebbene spesso unicamente strumentale – retorica dei diritti dell’individuo e quindi di un apparente<sup>64</sup> rigetto totale di ogni forma di conflitto che possa eventualmente intaccare questi ultimi. La figura di Wotan, come spiegato da Jung, è un tipico tratto delle società germaniche e, tuttavia, essa non è soltanto tedesca, per quanto presso i tedeschi abbia trovato terreno maggiormente fertile, poiché invero l’archetipo wotanico generatore di conflitti coinvolge invece ogni uomo a qualsiasi latitudine. Esso, a ben vedere, non è estraneo all’esperienza di ogni essere umano e di ogni società, sebbene naturalmente non venga espresso ovunque attraverso il simbolo archetipico di Wotan, trovando invece altre espressioni simboliche, come, ad esempio, il greco Crono (pur sconfitto nel mito ellenico) o le figure parziali greco-romane di Ermete/Hermes e Mercurio, a testimonianza storica appunto di una sua presenza sottotraccia anche in culture non germaniche<sup>65</sup>.

Wotan, infatti, partecipa della dissoluzione dei legami socio-politici come similmente fanno il folle, il buffone, il nomade, l’anarca e tutte le figure simboliche di lateralizzazione “sinistra” che nella storia hanno teso a vivere ai margini della società e della sua razionalità logico-discorsiva, tollerate da essa e ricondotte sempre, in vario modo, nel solco “destra”<sup>66</sup> dell’ordine politico logico-razionale<sup>67</sup>. Egli

---

<sup>64</sup> Le guerre strettamente di interesse geopolitico e geo-economico, infatti, continuano ad essere mosse dietro paraventi umanitari di rispetto dei suddetti diritti: cfr. Carlo Jean – Germano Dottori, *Guerre umanitarie. La militarizzazione dei diritti umani*, con la partecipazione di Massimo Amorosi, Baldini Castoldi Dalai, Milano, 2012, pp. 42-72 e Fabio Mini, *La guerra spiegata a...*, Einaudi, Torino, 2013, pp. 33-34 e 74-82. Sull’incremento di questa tendenza (totalmente sradicatrice dei principi classici del diritto internazionale) a partire dagli anni Novanta del secolo scorso, cfr. Danilo Zolo, *L’intervento umanitario armato fra etica e diritto internazionale*, in *Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*, anno III, n. 1, Firenze, gennaio-dicembre 2007, pp. 7-24 (pp. 8-9). Cfr. anche Idem, *La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad*, Laterza, Roma-Bari, 2006, pp. 52-67.

<sup>65</sup> Carl Gustav Jung, *Wotan*, in *Opere di Carl Gustav Jung*, vol. 10/I, *Civiltà in transizione: il periodo fra le due guerre*, a cura e con premessa di Luigi Aurigemma, Bollati Boringhieri, Torino, 2015, pp. 279-291 (pp. 287-288).

<sup>66</sup> Sull’identificazione del polo simbolico-spaziale sinistro con le forze eversivo-immanentistiche di tipo irrazionalistico e del polo destro con la verticalità ordinativo-trascedente razionale, cfr. Filippo Giorgianni, *Origine simbolica ed estinzione del concetto di «Destra»*, in *Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica*, anno XIII, n. 1, Napoli, gennaio-giugno 2015, pp. 61-86 (pp. 65-66).

<sup>67</sup> Per un’analisi delle molteplici strategie di controllo ordinativo su tali tendenze dissolutive (come le feste carnavalesche, il ruolo del buffone di corte, etc.), cfr. Maria Felicia Schepis, *Colui che ride. Per una ricreazione dello spazio politico*, Franco Angeli, Milano, 2011, pp. 32-38. Per ulteriori elementi propri delle tendenze dissolutive qui evocate, compendiate da Jung nell’ambiguo e primitivistico archetipo del briccone (che rimanda anch’esso al dio

dunque non è affatto estraneo, sotto spoglie diverse e cangianti, ad ogni esperienza eversiva, antisociale e di irruzione irrazionale (o comunque al di là del razionale) che le società hanno sempre conosciuto al proprio interno e che possono periodicamente riesplodere quando non espresse tramite valvole istituzionali (o informali ma quantomeno sapientemente tollerate e ricondotte all'ordine sociale).

Tuttavia, la forza insita nell'archetipo wotanico, in un contesto di distruzione sociale, non è essa stessa soltanto causa di quest'ultima, ma per il singolo che, del tutto orfano, si trovi coinvolto negli eventi distruttivi può invece divenire appunto elemento positivo di reazione al fine di affrontare gli eventi medesimi, se tale figura viene sussunta consciamente.

## 5. Tra esigenze archetipiche ed odierne eventualità post-apocalittiche

Jung spiega, d'altronde, come ogni archetipo non sia mai negativo di per sé<sup>68</sup>. Esso può diventarlo<sup>69</sup> soltanto quando la sua influenza inconscia non venga tratta fuori dall'oscurità interiore verso un'analisi conscia. Questo significa che lo stesso archetipo wotanico, come ogni altro, non è in se stesso soltanto distruttivo, ma lo diviene solo in quanto rimosso, inespresso e agente in modo sotterraneo nella psiche umana. Quando ciò avviene, infatti, la rimozione permette che esso agisca in modo silente e detoni a livello collettivo proprio perché giunge nascostamente a massa critica presso molti individui, trovando poi degli interpreti<sup>70</sup> in ambito pubblico che catalizzino tale massa in uno sfogo violento<sup>71</sup>.

---

Mercurio), cfr. Carl Gustav Jung, *Psicologia della figura del Briccone*, in *Opere di Carl Gustav Jung*, vol. 9/I, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, cit., pp. 247-264.

<sup>68</sup> Idem, *Empiria del processo d'individuazione*, in *Opere di Carl Gustav Jung*, vol. 9/I, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, cit., pp. 281-343 (p. 340).

<sup>69</sup> Essendone "posseduti": cfr. *ivi*, pp. 340-341.

<sup>70</sup> Viene qui a rilevanza la categoria di «rappresentanza esistenziale», introdotta da Voegelin: le figure di rappresentanti di tale tipo sono, infatti, gli interpreti delle simbolizzazioni egemoni in una società, sicché un gruppo umano che sia impregnato di energie wotaniche non potrà che trovare rappresentanti che le portino alla luce. Sulla rappresentanza esistenziale, cfr. Eric Voegelin, *The New Science of Politics. An Introduction*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 5, *Modernity Without Restraint. The Political Religions; The New Science of Politics; and Science, Politics and Gnosticism*, a cura e con introduzione di Manfred Henningsen, University of Missouri Press, Columbia (Mo, U.S.A.), 2000, pp. 75-241 (pp. 126-127).

<sup>71</sup> È ciò che Jung presagì già nel 1936 di fronte alle adunate hitleriane ed alla cronaca politico-culturale tedesca, concludendo lapidariamente: «In Germania è scoppiato l'uragano, mentre noi crediamo ancora che faccia bel tempo»: cfr. Carl Gustav Jung, *Wotan*, cit., pp. 284-286.

Questa concreta eventualità paradossale – che vede la rimozione del conflitto produrre maggiore conflittualità – può allora essere scongiurata unicamente permettendo a tali energie psichiche di emergere dalla dimensione inconscia a quella conscia e così di trovare un indirizzamento positivo nella vita di colui che ne sia portatore. Si tratta, in altre parole, di permettere agli archetipi uno sbocco esteriore che sia conscio ed ordinato, anziché uno violento ed inconscio, garantendo che così essi possano esprimersi vitalmente, al posto di venire repressi e conseguentemente esteriorizzarsi in modo deformato. Un puro e semplice “sfogo” di tipo satisfattivo da parte dei caratteri insiti in un archetipo permarrebbe certamente errato in termini psicopatologici, poiché un’adeguata riflessione sugli archetipi rimanda sempre ad un equilibrio tra di essi, ad una integrazione o «sintesi» degli elementi della personalità che conduce alla maturità del Sé nel cosiddetto «processo di individuazione»<sup>72</sup>, e non alla mera liberazione dei loro effetti, isolando ed assolutizzando un archetipo rispetto agli altri. Ciononostante, rimane vero che la rimozione degli archetipi è anch’essa premessa per il loro ripresentarsi deforme nella vita dell’uomo, sicché pensare che la vita civile non abbisogni di dare una forma di espressione o “sfogo” a certi archetipi, in nome di un rifiuto ideologico dei loro effetti (come, ad esempio, il conflitto), e ritenere che essi possano soltanto essere repressi, senza che ciò porti gravi conseguenze, pone le condizioni per l’esplosione della civiltà stessa.

Ciò vale anche per l’archetipo dell’orfano che nel contesto attuale si ripresenta in modalità peculiari, tra cui quella della diffusa assenza (fisica o metaforica) del padre<sup>73</sup> che produce una molteplicità di scompensi nell’educazione quale, fra gli altri, un diffuso infantilismo degli individui<sup>74</sup> che non si affrancano dall’osmosi con la maternità e le sue sicurezze, ricercate anche fuori del rapporto strettamente madre-figlio. L’archetipo dell’orfano abbisogna dunque di essere affrontato, sussunto consciamente, perché il singolo si confronti con l’abbandono e con le parti oscure di sé al fine di

---

<sup>72</sup> Idem, *Psicologia dell’archetipo del Fanciullo*, cit., pp. 157-158; Id., *Gli archetipi dell’inconscio collettivo*, cit., p. 38 e Id., *Coscienza, inconscio e individuazione*, in *Opere di Carl Gustav Jung*, vol. 9/I, *Gli archetipi e l’inconscio collettivo*, cit., pp. 265-280 (pp. 279-280).

<sup>73</sup> Non è casuale che la figura del padre nella prospettiva junghiana sia determinante per l’individuo ai fini del rapporto con le norme sociali né che della sua assenza abbia scritto diffusamente in Italia proprio uno psichiatra junghiano: cfr. Claudio Risé, *Il padre. L’assente inaccettabile*, con prefazione di Massimo Bettegini, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2003, pp. 29-32. Sulla posizione di Jung con riguardo al padre nel cammino personale del singolo, cfr. Carl Gustav Jung, *L’importanza del padre nel destino dell’individuo*, in *Opere di Carl Gustav Jung*, vol. 4, *Freud e la psicoanalisi*, a cura e con premessa di Luigi Aurigemma, Bollati Boringhieri, Torino, 1998, pp. 321-342 (pp. 339-341).

<sup>74</sup> Claudio Risé, *op. cit.*, pp. 27 e 113-114.

ricongiungersi con se stesso, lasciando spazio alla coscienza, anziché rimanere incatenato a forme di dipendenza da contesti ambientali maternamente rassicuranti e all'influsso delle oscure pulsioni inconsce.

Tuttavia, come accennato, l'ambiente sociale attuale è molto infantilizzato e in esso la maturazione psicologica è sempre più difficile a causa di un contesto servente alla produzione economica e alla libertà dei mercati. L'essere umano, infatti, è costretto a vivere tendenzialmente nella prospettiva dello spostamento nomade e della mancanza totale di stabilità<sup>75</sup> o di radicamento<sup>76</sup>, vale a dire della precarietà continua e della corsa perenne in vista dell'inseguimento del nomadismo medesimo, al fine di creare unicamente ricchezza materiale. In tal modo, l'uomo, privato delle sicurezze anche minimali della vita in nome del nomadismo, rimane immaturo e quindi sempre più vittima di psicopatologie<sup>77</sup>, ossia come un fanciullo eterno che, mentre viene spinto ad essere infantile dal senso di insoddisfazione dovuto alla precarietà, ricercando una dipendenza rassicurante all'esterno, viene reso privo di tali sicurezze surrogate intorno a sé, restando appunto orfano a più livelli. Autori junghiani contemporanei<sup>78</sup> sottolineano, del resto, come la presenza del *puer aeternus* sia una tendenza archetipica molto forte nei tempi attuali.

Tornando al linguaggio howardiano, va evidenziato allora come in una società che è stata a lungo a trazione produttivo-consumistica e che oggi, pur tendendo confusamente alla decrescita<sup>79</sup>, vede, per di più, il dominio delle grandi corporazioni economiche di tipo transnazionale nella vita quotidiana dei cittadini, le capacità istintive "barbariche" di questi ultimi vengano depotenziate enormemente ed

---

<sup>75</sup> Zygmunt Bauman, *L'etica in un mondo di consumatori*, Laterza, Roma-Bari, 2010, pp. 3-18.

<sup>76</sup> Sulla dinamica dello sradicamento (e sulla sua connotazione inumana rispetto al naturale radicamento umano), cfr. Simone Weil, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, con uno scritto di Giancarlo Gaeta, Studio Editoriale, Milano, 1990, pp. 49-55.

<sup>77</sup> Ciò è testimoniato dal fatto che la società contemporanea vede un continuo incremento dell'uso di antidepressivi: questo, com'è stato fatto notare, indica non soltanto che vi sono problemi psicopatologici latenti in grandi parti della popolazione, ma anche che qualsiasi scompenso del tessuto socio-politico non può essere ricondotto a fattori meramente occasionali bensì strutturali di nevrosi ansiosa che non possono far altro che tendere a ripresentarsi come fenomeno di massa ad ogni nuova crisi contingente: sul punto, cfr. Mattias Desmet, *Psicologia del totalitarismo*, La Linea, Bologna, 2022, pp. 13-14 e 108-116.

<sup>78</sup> Marie-Louise von Franz, *L'Eterno Fanciullo. L'archetipo del Puer Aeternus*, con introduzione di Ida Regina Zoccoli Francesini, Red!, Cornaredo, 2009, pp. 12-13.

<sup>79</sup> Su di essa, cfr. Eugenio Capozzi, *Storia del mondo post-occidentale. Cosa resta dell'età globale?*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2023, pp. 153-154.



essi si ritrovino sempre più dipendenti da fattori esterni che, in caso di mancato approvvigionamento, li renderebbe del tutto inermi. Se, infatti, com'è stato da più parti notato<sup>80</sup>, la ricchezza tende sempre più alla concentrazione in poche enormi multinazionali, si finisce con l'essere in presenza di influenti<sup>81</sup> oligopoli, sicché la produzione di ricchezza autonoma da parte dei singoli diviene sempre più controllata quando non impedita a causa della dipendenza da enormi e lontane catene di distribuzione e dunque di prodotti geograficamente distanti, la cui cinghia di trasmissione permane in mano agli oligopolisti, in una complessiva ed esacerbata terziarizzazione e volatilità delle attività lavorative locali. La stessa concentrazione della terra in mano al grande capitale – che è una delle imponenti tendenze economiche odierne<sup>82</sup> – rende quasi impossibile (o almeno molto difficile) la concorrenza dei piccoli proprietari terrieri e produttori di beni primari locali, indirizzando i singoli a divenire dipendenti da rifornimenti in mano agli oligopolisti dei terreni e non dalla propria autonoma produzione di beni della terra e/o di ricchezza mediante lo scambio e la vendita di essi.

Se nella riflessione junghiana l'orfano può trovare vie di soluzione ai propri conflitti divenendo eroe, un contesto nel quale il fanciullo rimanga un *puer aeternus*<sup>83</sup>, dipendente da molteplici fattori esterni,

---

<sup>80</sup> Addirittura un gruppo di ricerca dell'Università di Zurigo ha individuato tramite un algoritmo un nucleo di duecento grandi multinazionali che negli anni Dieci del terzo millennio aveva già il controllo dei quattro decimi dell'economia mondiale: cfr. Stefania Vitali – James B. Glattfelder – Stefano Battiston, *The Network of Global Corporate Control*, in *PLoS One*, anno VI, n. 10, San Francisco (Ca, U.S.A.), ottobre 2011, pp. 1-6. Per ulteriori dati sulla concentrazione di capitali, cfr. anche Luciano Gallino, *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Einaudi, Torino, 2011, pp. 135-136.

<sup>81</sup> Sull'influenza sociale e politica delle grandi corporazioni multinazionali, cfr. Hugh Compston, *The network of global corporate control: implications for public policy*, in *Business and Politics*, anno XV, n. 3, Cambridge (Inghilterra), ottobre 2013, pp. 357-379.

<sup>82</sup> Per una panoramica a tutto tondo sul fenomeno – la quale però si focalizza meno sull'acquisto di terreni (oggi sempre più diffuso) anche nei territori dei paesi economicamente avanzati (c.d. concentrazione fondiaria o *land concentration*) da parte delle corporazioni multinazionali, ponendo l'attenzione maggiormente (seppur non esclusivamente) sulla sperequazione neoimperialistica tra paesi predatori e paesi predati (c.d. accaparramento di terre fertili o *land grabbing*) piuttosto che sul ruolo (comunque considerato) delle multinazionali suddette –, cfr. Maria Gemma Grillotti Di Giacomo – Pierluigi De Felice (a cura di), *I predatori della terra. Land grabbing e land concentration tra neocolonialismo e crisi migratorie*, Franco Angeli, Milano, 2018. Per la distinzione tra le due definizioni qui richiamate, cfr. Maria Gemma Grillotti Di Giacomo, *Dai vecchi imperialismi alle nuove forme di accaparramento delle terre: il land grabbing tra neocolonialismo e crisi economica globale*, in *ivi*, pp. 15-26 (pp. 16-18). Per una specifica considerazione della concentrazione fondiaria (sebbene solo in Europa, nonostante sia molto diffusa anche negli Stati Uniti), cfr. Eadem, *Il fenomeno della land concentration nell'Unione Europea: dalle politiche di incentivazione al grido di allarme*, in *ivi*, pp. 113-132 (pp. 126-128).

<sup>83</sup> Nei testi di Jung, tuttavia, il *puer aeternus* è figura ambivalente (come ogni altro archetipo) che contiene il lato oscuro qui indicato, ma anche un lato luminoso di *potenziale* invincibilità divina: sul punto, cfr. Carl Gustav Jung, *Psicologia dell'archetipo del Fanciullo*, cit., p. 163.



condanna invece ognuno a non riuscire a risolvere il conflitto interiore e quindi a non maturare. Una tale situazione non potrebbe che essere anche più drammatica qualora si fosse in presenza del crollo delle strutture di civiltà prospettato da Howard. L'eterno *puer* orfano, diseducato alla maturazione dal contesto socio-istituzionale precedente, diverrebbe, infatti, totalmente abbandonato anche da quel poco che pure rimane dell'ossatura istituzionale in un tempo che già comunque tende alla disintermediazione delle istituzioni (famiglia, corpi intermedi, amministrazione pubblica) e appunto alla precarizzazione nomadica. Il supporto minimale di quanto resta della socialità e delle istituzioni, nel caso di un cataclisma, verrebbe così definitivamente meno, senza che eventuali forze "barbariche" strutturate<sup>84</sup> dei *pueri* possano entrare in gioco<sup>85</sup>, in quanto ormai anestetizzate dalla dipendenza costante e dall'infantilismo, cronicamente sottratto (mediante rimozione) alla possibilità di un vaglio critico di tipo conscio.

Il problema posto da Howard, in questo modo, non potrebbe non essere più attuale. I simbolismi archetipici (quello wotanico e quello dell'orfano), infatti, mostrano, da un lato, di essere perennemente vitali anche quando socialmente negati e, dall'altro lato, dimostrano soprattutto la necessità di affrontare le esigenze da essi celate, al fine di non lasciare gli esseri umani in balia degli eventi storici che essi possono dover affrontare, riducendo nel corso di tali eventi le espressioni di forza umana soltanto a quelle della mera e cieca violenza<sup>86</sup> disordinatamente e momentaneamente prodotta dall'Ombra degli archetipi.

In verità, per di più, la questione posta dai testi dello statunitense, pur muovendosi su direttrici relativistiche, potrebbe non essere del tutto avulsa dall'elaborazione morale occidentale tradizionale, se si pone attenzione alla riflessione premoderna sul rapporto tra necessità, razionalità e legge e a quella sul problema della legittima difesa. Nel primo caso, infatti, il dilemma se sia da rispettare una

---

<sup>84</sup> E non meramente occasionali e deteriori, come invece nelle succitate periodiche esplosioni delle parti umbratili degli archetipi dell'inconscio collettivo, tra cui appunto quello wotanico.

<sup>85</sup> Non si sarebbe dunque in presenza di una barbarie pura e semplice, vitale, bensì di fronte alle estreme e terminali propaggini di una «barbarie civilizzata», nel senso di una condizione di non-civiltà in cui all'incapacità, tipica del barbaro, di comprensione piena dell'essenza della civiltà da parte degli uomini si unirebbe la moltiplicazione indefinita dei mezzi tecnici (privi del supporto dei fini e quindi dell'essenza succitata della civiltà), tipici invece della civilizzazione, intesa qui come momento decadente della civiltà. Sul punto, cfr. Pier Paolo Ottonello, *La barbarie civilizzata*, Marsilio, Venezia, 1998, p. 55.

<sup>86</sup> Sulla differenza tra forza e violenza, cfr. Sergio Cotta, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, introduzione di Pier Paolo Portinaro, Morcelliana, Brescia, 2018, pp. 82-101.

legge in caso di stringenti necessità avverse (dalla legge non contemplate, a causa della sua costruzione in termini generali ed astratti) o se sia da obbedirvi quando essa sia più complessivamente contraria alla retta ragione<sup>87</sup>, è stato risolto, pur con questo o quel distinguo, da una certa linea filosofico-morale classica e cristiana nel senso di una sostanziale non vincolatività delle norme giuridiche<sup>88</sup>. La seconda ipotesi poi ha visto sempre la difesa come moralmente e giuridicamente ineccepibile, a causa dell'ingiusta aggressione subita e del bene della propria vita da preservare, sebbene al costo della soppressione di quella dell'aggressore<sup>89</sup>. In entrambi i casi si tratta comunque di difendere un bene morale – ad esempio, la propria esistenza –, pur sacrificando la legge e perfino la vita altrui. In caso di necessità, la legge non obbliga; in caso di aggressione, la vita altrui e la norma che tuteli quest'ultima non vincolano.

In tal modo, la problematica howardiana – in ciò essendo attuale ma non del tutto originale – non si allontanerebbe troppo dall'impostazione filosofica tradizionale sul punto, per quanto naturalmente essa si muova, in realtà, a partire da direttrici implicite profondamente diverse e tipicamente moderne di cui si è detto. La difesa di sé e di ciò che è proprio (familiarmente o patrimonialmente), la prosperità della propria genia, la garanzia che essa abbia un futuro, seppur a scapito di altre, sono comunque un problema che si pone *realmente* in contesti liminari come quelli di emergenza vitale di tipo barbarico e che, al di là delle riflessioni teoriche su necessità e difesa, trova forse l'unico modello di riferimento simbolico più "classico" nelle figure bibliche dei primitivi pastori nomadi del *Libro della Genesi*, totalmente privi ancora del riferimento ad un codice normativo (morale e giuridico) ben definito, preoccupati quasi unicamente della sopravvivenza e della propria discendenza, e capaci quindi di azioni che, in un contesto di civilizzazione anche minimale, sarebbero totalmente anarchiche e disprezzabili – ritorsioni violente, sotterfugi e dissimulazioni, poligamia e concubinaggi, sottrazioni patrimoniali, razzie di beni, di armenti e di persone, etc.

---

<sup>87</sup> Cicerone, *De re publica*, III, 22, 33, in Idem, *La repubblica*, con testo latino a fronte, a cura e con introduzione di Francesca Nenci, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2021, p. 473.

<sup>88</sup> Per esempio, cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 4, co., e I-II, q. 96, a. 6, co., in Idem, *La Somma Teologica*, vol. 2, *Seconda Parte. Prima Sezione*, con testo latino dell'Edizione Leonina, con introduzione di padre Giuseppe Barzaghi O.P., Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2014, pp. 938-939 e 942-943.

<sup>89</sup> Id., *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a. 7, co., in Id., *La Somma Teologica*, vol. 3, *Seconda Parte. Seconda Sezione*, con testo latino dell'Edizione Leonina, con introduzione di padre Giuseppe Barzaghi O.P., Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2014, pp. 648-649.

Tale riferimento ai nomadi veterotestamentari e alla loro vita primitiva in gruppi tribali non vuole essere un mero richiamo enfatico volto a dare una semplice “copertura” simbolica tradizionale ad eventuali idiosincrasie di Howard<sup>90</sup>. Porsi tali questioni, infatti, non è mai filosoficamente un mero e sterile esercizio di stile, specie nel contesto attuale dei più recenti contrasti bellici potenzialmente letali, nei quali ad ogni momento si può rischiare di trovarsi in scenari distopici di tipo post-apocalittico, simili a quelli evocati dal succitato McCarthy. Rileggere Howard attraverso le lenti filosofiche (e psicanalitiche) qui proposte, valorizzando gli aspetti veritativi dell’opera al di là delle sue inclinazioni più umbratili, può comportare allora un’adeguata meditazione personale in vista di eventuali situazioni emergenziali, sfortunatamente mai troppo esorcizzate nella storia, tale che così lo scrittore statunitense, nonostante ogni suo limite considerabile, avrà una dignità speculativa sempre attuale. Per quanto possa essere complesso accettarlo da parte della diffusa retorica della società aperta (sebbene attualmente in crisi<sup>91</sup>), permane la necessità di riconoscere che il politico, lungi dalla sola polarizzazione sull’una o sull’altra, si situa continuamente a cavallo fra apertura e chiusura<sup>92</sup>, sicché vi sono delle ragioni nel tribalismo sotteso alla filosofia della forza howardiana, al di là di ogni influsso relativistico e nichilistico su di essa. La sua lettura pone ogni uomo ed ogni donna di fronte al dilemma se egli/ella potrà essere abbastanza forte in vicissitudini vitali estreme e, in caso di risposta negativa, su come prepararsi a tali eventualità.

---

<sup>90</sup> Come notato dal curatore italiano dei suoi racconti (cfr. Giuseppe Lippi, *op. cit.*, p. XI), infatti, a ben vedere, in Howard c’è una dimensione terragna, una lateralizzazione simbolica sul polo femminile-materno, richiamato dal suo insistere sul ritorno alla natura informe dell’uomo, rispetto alla dimensione solare e formale-regolativa del polo maschile-paterno (le strutture di civiltà). Essa nasconde verosimilmente qualche forma di fragilità e scompensamento dell’autore e non casualmente è sfociata nel suicidio di quest’ultimo, scatenato dalla malattia e dal coma (infine fatale) della madre.

<sup>91</sup> La succitata tendenza alla (auto)censura, rilevata da Mark Thompson e già denunciata anticipatamente nel 1978 col cosiddetto discorso di Harvard da Solženitsyn, rivela, infatti, il capovolgimento contraddittorio di una società che, mentre si vuole aperta, si mostra (tramite ulteriori forme ed epifenomeni) concretamente chiusa e sorvegliata: sul punto, cfr. Marcello Veneziani, *La Cappa. Per una critica del presente*, Marsilio, Venezia, 2022, pp. 103-107. Per il discorso di Harvard, cfr. Aleksandr Isaevič Solženitsyn, *Un mondo in frantumi*, in Idem, *L’errore dell’Occidente. Gli ultimi interventi su comunismo, Russia e Occidente, con, in appendice, il «discorso di Harvard»*, La Casa di Matriona, Milano, 1980, pp. 79-107 (pp. 92-94).

<sup>92</sup> Filippo Giorgianni, *Il volo di Dedalo ed Icaro*, cit., pp. 123-125.



Sesto San Giovanni (MI)  
via Monfalcone, 17/19



& AlboVersorio Edizioni  
di Ass. NonsoloSophia  
nonsolosophia@gmail.com

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.  
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.  
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.