



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, STORIA E BENI CULTURALI

SCUOLA DI DOTTORATO IN STUDI UMANISTICI

L'ethos della presenza

La ricerca filosofica di Ernesto De Martino

Dottorando

Sergio Fabio Berardini

Tutor interno

prof. Silvano Zucal

Tutors esterni

prof. Marcello Massenzio

prof. Marcello Mustè

Ciclo XXIV

Indice

p. I *Breve nota introduttiva*

PARTE PRIMA

Dalla presenza all'ethos del trascendimento

- p. 1 Capitolo I
Luci ed ombre: Ernesto De Martino tra Benedetto Croce e Vittorio Macchioro
- p. 27 Capitolo II
Da Naturalismo e storicismo verso il tema della "presenza"
- p. 44 Capitolo III
Presenza e rischio della presenza nel mondo magico
- p. 78 Capitolo IV
Il problema della "realtà" nel mondo magico
- p. 104 Capitolo V
Dopo Il mondo magico: presenza e rischio, divenire e vitalità
- p. 130 Capitolo VI
Sulla vitalità: la polemica tra Croce e Paci e la "riforma" di De Martino

PARTE SECONDA

L'ethos trascendentale del trascendimento

- p. 153 Capitolo I
Problemi e confronti. Tra storicismo, esistenzialismo e fenomenologia
1. Il problema dell'inizio della storia e altri temi storicisti (p. 153)
2. Il confronto con l'esistenzialismo (p. 166) – 3. Il confronto con la fenomenologia (p. 206)
- p. 218 Capitolo II
Problemi e confronti col marxismo
1. Il confronto con Gramsci (p. 219) – 2. Il confronto con Marx (p. 244)
3. Religione e alienazione (p. 263)
- p. 273 Capitolo III
La "conditio humana" e l'Occidente
1. La "crisi" dell'Occidente e la "fine del mondo" (p. 273) – 2. L'umanesimo etnografico (p. 306)
3. Il "telos" dell'Occidente (al modo di una conclusione) (p. 323)
- p. 330 *Indice delle opere citate*

Breve nota introduttiva

Alcuni anni fa – era il maggio del 2009 – ebbi modo di partecipare a una bella giornata di studi su Ernesto De Martino organizzata dal prof. Glauco Sanga presso il Dipartimento di Studi Storici dell'Università "Ca' Foscari" di Venezia. In quella occasione tra i relatori era presente anche il prof. Giorgio Politi, il quale, in un momento di pausa, quando lo avvicinai per colloquiare con lui, ebbe a definire De Martino come un "Rashomon" della cultura (in riferimento al capolavoro cinematografico girato nel 1950 dal regista giapponese Akira Kurosawa). Una definizione felice, poiché essa esprime in modo adeguato la natura, per così dire, "multiforme" dell'autore del *Mondo magico*. E tuttavia, questo può dirsi anche un tratto disperante, almeno per quanti, nel porre domande e cogliendo risposte, tentano di ricostruire una "storia". Diversi sono stati i saggi sinora pubblicati in Italia e all'estero che hanno tentato di fare i conti con la vita di De Martino, con le contraddizioni in essa presenti, e altresì con l'ampiezza degli orizzonti da lui esplorati nel corso della sua esistenza; e dunque, molte le "voci" a risuonare, così molti i "De Martino", spesso tra loro eterogenei, evocati in forza di un interrogare interessato: l'etnologo, il filosofo, lo storico delle religioni, lo studioso di folklore, nonché di letteratura psicopatologica e parapsicologica, l'uomo d'azione e il politico. Insomma, chi ha avuto a che fare con l'opera di De Martino, con la sua erranza, col suo "andare in cerca", per prima cosa avrà rivelato la "difficile" e mai del tutto "sistemata" coerenza di temi, concetti, materiali empirici, che egli per anni andò raccogliendo e unendo, a volte scartando, e spesso criticando. Ebbene, il lavoro di indagine che questa *nota* vuole introdurre non si è sottratto alla fatica della interrogazione che è richiesta quando si sta innanzi alla profonda "porta di Rasha" (profonda, verrebbe da dire, quanto lo è il *logos* secondo Eraclito). E pertanto si è interrogato; pur nella consapevolezza della impossibilità di giungere, infine, a una storia esaustiva che tutte le "voci" unisca secondo giustizia – sebbene

sia stato mosso, questo interrogare, da un doveroso desiderio di giustizia. In tal senso, le pagine che seguono testimoniano il risultato di un tentativo, che il lettore vorrà giudicare come riuscito o come mancato, di ricostruire una specifica via aperta e tracciata da De Martino: quella filosofica, quella effettuata sui propri concetti.

L'oggetto principale del presente studio è il concetto di “*ethos*”, o meglio, di “*ethos* trascendentale del trascendimento”, secondo la definizione espressa durante la fase più matura della riflessione demartiniana. Ben presto, tuttavia, e cioè durante il lavoro preliminare di indagine, ancor prima della scrittura, si è avuto modo di rilevare come tale concetto avesse attraversato, magari “mascherato” dietro nomi diversi, con minore e poi maggiore chiarezza, tutta l'opera di De Martino. Si è pertanto rilevata la necessità di ripercorrere la storia di questo processo, e quindi di legare a questa storia, che coincide poi con la storia stessa della ricerca filosofica di De Martino, un secondo concetto: quello di “presenza”, il quale, a differenza del primo, quello di *ethos*, che emerse con decisione soltanto alla fine di un travagliato percorso, di questo percorso fu, per così dire, il momento aurorale – il “grande inizio”. In tal senso, è stato possibile riconoscere come, entro l'orizzonte demartiniano, la continua sistemazione e la miglior precisazione di tale inizio, cioè del tema della presenza, contribuì alla chiarificazione, e dunque alla continua sistemazione e alla miglior precisazione, seppur nella problematicità del processo, dell'idea di *ethos*. Il risultato di questa analisi, ovvero del tentativo di ricostruire la storia della ricerca filosofica di De Martino alla luce del suo sforzo di chiarificare i due concetti testé menzionati, lo si trova nella *prima parte* della tesi che è intitolata: “Dalla presenza all'*ethos* del trascendimento”. In questo luogo si è così ripercorso per intero il tragitto affrontato da De Martino, dai primi scritti, e in particolare dal saggio del 1941, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, sino all'ultima produzione pubblicata postuma.

La *prima parte* della tesi, in particolare, si suddivide in sei capitoli. Il *primo*, dedicato a due importanti figure, Vittorio Macchioro e Benedetto Croce, che ebbero un peso notevole nella biografia e nella dimensione intellettuale di De Martino, svolge altresì una funzione di presentazione dell'autore, visto a partire dalla sua ambiguità: dal suo desiderio di luce e dalla sua fascinazione per le ombre, dal fermo richiamo alla ragione e dallo sguardo che indugia nel mistero, che sempre lo accompagnarono, anche quando, accanto a quei due “maestri”, magari in luogo di essi, fecero irruzione altre personalità, altri nomi o ideali. I capitoli che seguono, e in particolare il secondo, il terzo e il quinto, considerano invece la rielaborazione filosofica di quello sfondo concettuale da cui emersero le principali opere di De Martino: da *Naturalismo e*

storicismo (capitolo I) al *Mondo magico* (capitolo II) sino alla “trilogia meridionalistica” degli anni Cinquanta e Sessanta (capitolo V), e ripercorrono un solco già aperto dalla letteratura secondaria, sebbene, in riferimento ad alcuni *topoi*, si sia tentato di verificare le principali interpretazioni critiche e riconsiderare i motivi di una scelta (la scelta demartiniana). A titolo di esempio, nel *secondo capitolo* si è affrontato il problema della “prevalenza” delle categorie (dell’utile e dell’arte) ipotizzata da De Martino in relazione alla cosiddetta “età primitiva” (una “prevalenza” che Gennaro Sasso, nel saggio *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, ha sottoposto a severa critica); e si è tentato di ricondurre questo problema alla sua radice crociana, facendo anche riferimento al tema, pure crociano, dell’“interesse dominante” che caratterizza ogni epoca storica e ogni particolare cultura. In tal senso, l’“interesse dominante”, come si rileva nel successivo *terzo capitolo*, acquista un peso privilegiato per quanto concerne l’interpretazione del *Mondo magico*, del motivo di fondo che lo sostiene, e altresì la questione della “storicizzazione delle categorie”. Parimenti, tale questione viene rimessa in causa nel *quinto capitolo*, il quale è dedicato agli scritti successivi al saggio sul magismo del 1948 e considera l’ulteriore sistemazione dell’impianto categoriale demartiniano e la ridefinizione dei concetti di presenza e di *ethos*, e altresì la comparsa di nuovi motivi di riflessione, legati alla teoria della “destorificazione del divenire” e della costituzione dei “piani metastorici”.

Un tema privilegiato, nello sviluppare la presente ricerca, e che segna un *fil rouge* della *prima* come della *seconda parte* della tesi, è quello della “storia” e in particolare il problema dell’“inizio della storia”, ovvero del passaggio dalla natura alla cultura. A tal proposito, nella *prima parte* sono stati considerati diversi autori ai quali De Martino fece riferimento durante la sua meditazione, tra i quali Henri Bergson (e la sua concezione dello sviluppo della storia e del reale come uno sviluppo “ramiforme”) ed Ernst Cassirer (e la sua “filosofia delle forme simboliche” e in particolare i suoi studi sul “pensiero mitico”). Tuttavia, si è riconosciuto in Benedetto Croce il principale interlocutore e, di Benedetto Croce, uno scritto di importanza fondamentale per la ricerca demartiniana: *La natura come storia senza storia da noi scritta*. Nel riprendere il pensiero crociano intorno alla storia e alla natura, si inserisce inoltre un saggio che fu attentamente considerato da De Martino e che contribuì non poco alla posizione del problema della “realtà nel mondo magico”. Si tratta di un libro di Alberto Geremicca intitolato *La spiritualità della natura*, che fu pubblicato nel 1939. L’analisi di questo testo e la elaborazione dei temi ivi contenuti, nonché di altri temi crociani, in vista della meditazione compiuta da De Martino intorno alla storia e alla realtà dei poteri magici, ha dato corpo al

quarto capitolo della tesi e rappresenta un contributo “originale”, sinora mai compiuto, per gli studi demartiniani. Pure originale, sebbene sia stato ripreso più volte al di fuori di questi studi, e dunque ripreso senza il punto di vista di De Martino, è il tema affrontato nel *sesto capitolo* della *prima parte*, e cioè la polemica tra Croce e Paci sulla “vitalità”, arricchita in questo caso da una terza posizione, quella demartiniana (e in ciò sta l’originalità di questo capitolo), che, nel dispiegarsi temporalmente secondo vari momenti riflessivi, sfociò infine in una riforma della categoria dell’utile – una “riforma” che sarà centrale per la precisazione della dialettica promossa dall’*ethos* del trascendimento.

Se la *prima parte* della tesi è il risultato di una ricerca “in movimento”, appunto perché tenta di considerare l’*ethos* del trascendimento all’interno di un processo storico, quello del pensiero demartiniano, che lo ha visto emergere lentamente; quella relativa alla *seconda parte* potrebbe essere definita una ricerca “di posizione”, in quanto prende le sue mosse alla fine di quel percorso, installando sul posto un “tavolo di lavoro”. In tal senso, in questa parte, che ha per titolo “L’*ethos* trascendentale del trascendimento”, l’*ethos*, piuttosto che esser visto come un “luogo” cui giungere, o la “meta” di un cammino lineare, diventa uno “spazio concettuale” da ampliare, approfondire – per quanto il raggiungere sia a sua volta un ampliare e l’ampliare un raggiungere.

I capitoli relativi alla *seconda parte* sono tre, ognuno dei quali è suddiviso in ulteriori tre paragrafi. Il *primo capitolo* si apre con la ripresa del tema sviluppato nei due precedenti capitoli: esso pone nuovamente in questione il problema dell’“inizio” della storia, ovvero il problema del passaggio dalla natura alla cultura, verificando in particolare la parte avuta dall’*ethos* entro tale passaggio. Soprattutto esso considera una questione decisiva (che sarà presente anche nel capitolo successivo), ovvero se bisogna intendere tale “inizio” in senso cronologico oppure in senso logico. Ulteriori riflessioni sono dedicate al concetto di “natura” e alla differenza tra natura e cultura. Nel *secondo paragrafo* si passa ad analizzare la componente esistenzialistica presente nella teorizzazione demartiniana, e in particolare, come già suggerito da Paci in una recensione al *Mondo magico*, la sua prossimità all’esistenzialismo positivo di Abbagnano. Vengono pertanto rilevate le analogie con l’autore della *Struttura dell’esistenza* (ad esempio, il far coincidere l’essere con il dover-essere, cioè con l’attività di valorizzazione dell’esistenza attraverso forme culturali), anche rimarcando le differenze con il pensiero di Heidegger, Jaspers e Sartre e così le vicinanze; e altresì i luoghi in cui De Martino indicava un limite della riflessione esistenzialistica, in particolare per quanto concerne alcuni

termini fondamentali, quali: utilizzabilità, quotidianità, esistenza autentica e inautentica, ecc. (e a questo proposito, secondo la prospettiva demartiniana, la conquista dell'utilizzabile, del quotidiano, di un piano dell'ovvio, ovvero, di un mondo reso domestico, coincide con un momento positivo che risponde alla volontà umana di esserci nel mondo). Il tema qui affrontato viene in parte ripreso nel *terzo paragrafo* dedicato alla fenomenologia (e in particolare alla *Krisis* di Husserl e di altre opere di Paci); per cui si considera il tema della "crisi" dell'Occidente in quanto crisi correlata a una naturalizzazione dell'esistenza, della vita. Anche in questo caso, viene dato spazio non solo ai punti di vicinanza, ma altresì alla critica mossa da De Martino alla filosofia della *Krisis*, laddove egli tenta di distinguere tra la positività della categoria dell'utile (nel suo senso crociano) e l'abuso di questa categoria che comporta una "dittatura" dell'utile, nei modi del naturalismo, che deve essere ricondotta a una crisi ben più profonda: quella dell'*ethos* che non riesce a portarsi oltre una "valorizzazione utilizzatrice" (oltre l'organizzazione economica, scientifica, pratica del reale) verso le ulteriori "valorizzazioni" della vita, secondo le forme dell'arte, della filosofia, della morale.

Il *secondo capitolo* della *seconda parte* considera la "componente marxiana" presente nella riflessione di De Martino. Ed è proprio a partire da questo confronto, e in particolare nel considerare l'attenzione riservata a Gramsci, che è possibile far luce sul *telos* dell'Occidente (il suo dover-essere, il suo *sollen*, come lo definisce De Martino), e dunque precisare qual è il "fine etico" che attualmente sollecita il nostro mondo culturale: l'edificazione di un mondo in cui l'uomo sia uomo per l'uomo e non già "lupo" o sfruttatore. Il *secondo paragrafo*, dedicato alla ricezione degli scritti giovanili di Marx (dalla *Critica alla filosofia del diritto di Hegel* agli *Scritti economico-filosofici del 1844*, dalle *Tesi su Feuerbach* alla *Ideologia tedesca*) segna un approfondimento del tema circa il passaggio dalla natura alla cultura promossa dalla forma economica, laddove De Martino rimprovera a Marx di non aver individuato in quel passaggio l'operare dell'*ethos* – di non aver individuato alla base di quella "inaugurazione", che è certamente economica, una volontà etica di cultura e di storia: un voler esserci nel mondo. Si torna così a discutere di "natura" e di "storia", e in particolare si torna a considerare il senso di quella "inaugurazione". Ma altresì è messa in causa la questione della "fine della storia", che De Martino, fedele in questo caso allo storicismo assoluto di Croce, rifiuta in modo deciso, accusando in tal senso Marx di aver mantenuto quella concezione teologica (escatologica) della storia, già presente in Hegel; laddove, invece, essendo la realtà e l'essere storia e nient'altro che storia, non è possibile affermarne la "fine" (giacché essa

coinciderebbe con la fine stessa della realtà e dell'essere). Il *terzo paragrafo* è dedicato alla critica demartiniana alla concezione marxiana della religione. Da un lato De Martino dà ragione a Marx quando afferma che la religione è una forma di alienazione che separa l'uomo dalla realtà, e tuttavia dall'altro muove questa obiezione: se è vero che la religione segna questo *vulnus* tra uomo e realtà, in quanto alienazione, pure è vero che esiste una alienazione "radicale" che si precisa nel rischio estremo dell'uomo di perdersi, di non esserci più nella storia – e tale alienazione è la "crisi della presenza". La religione, in tal senso, rappresenta una forma "controllata" di alienazione che salva da una ben peggiore perdita di sé attraverso la istituzione di un "piano metastorico" che, nel porre l'uomo al di "sopra" della storia, ossia nel "destorificare" il divenire, appronta uno spazio salvifico nel quale gli è possibile esserci. Così, in date civiltà e in date epoche, la religione assolve a un ruolo positivo – conservatore della vita umana, e non già conservatore degli interessi di gruppo egemonico, come invece accade nella società borghese.

Il *terzo capitolo* (intitolato "La *conditio humana* e l'Occidente") riprende il tema della *Krisis*. L'analisi procede col considerare il processo storico non come un processo unilineare, bensì ramiforme – laddove le ramificazioni del reale coincidono con lo sviluppo delle diverse civiltà, in cui rientra anche l'Occidente. E tuttavia, differenza dei vari mondi culturali apparsi sul globo terracqueo, che ancora "mascherano" la storia ricorrendo alla religione, al mito, agli istituti metastorici, l'Occidente è l'unica civiltà ad aver tolto questa "maschera" – ad aver guardato la storia come un prodotto dell'uomo destinato all'uomo. Tale è dunque il motivo della crisi del nostro tempo: l'aver guardato al nudo volto della storia, l'aver rinunciato a divinità e miti da cui la storia trae giustificazione, l'aver compreso che la realtà è integralmente umana e che nulla vi è oltre essa. La crisi, insomma, è quella di un *ethos* che si trova a dover operare in assenza di protezioni metastoriche e che rischia, avendo conquistato questa più alta consapevolezza, giunto a conoscersi come storia fatta dall'uomo, di crollare, di non riuscire ad andare oltre la situazione presente – di non saper più creare opere di bellezza, di verità, di bene, ma di insistere soltanto nella valorizzazione elementare della prassi tecnico-scientifica. Il momento critico del nostro mondo culturale si è così manifestato in un vissuto da "fine del mondo" – un vissuto per cui la fine non è vista come la possibilità di un oltrepasamento, di un rinnovamento dell'uomo, ma è patita come la fine *tout court* dell'umanità. E tuttavia, la crisi è anche "occasione". In tal senso, l'occasione (che in termini etici assume lo statuto di un *dovere*) è quella di fondare un nuovo umanesimo. Se il

Rinascimento europeo, che segnò la fine dell'età medievale, si precisò in un “confronto diacronico” con l'altro (con il classicismo, col mondo greco-latino); oggi la rinascita dell'Occidente è possibile, secondo De Martino, in forza di un “confronto sincronico” con l'altro – con l'*ethnos* non occidentalizzato. E dunque, un confronto che, nell'ambito di un “etnocentrismo critico”, si precisa nel misurare il proprio patrimonio culturale per metterlo in causa, per distinguere il vivo e il vivente dal morto e dal morente, per risolvere le contraddizioni che emergono in un drammatico “senso del finire” – per realizzare quel *telos* che, afferma De Martino, appella a una unificazione delle umanità “disperse” e alla edificazione di un mondo in cui l'uomo sia uomo per l'uomo.

Questa, in breve, è la struttura della presente tesi, quale risultato dello sforzo di portare alla luce quella che fu la ricerca filosofica di Ernesto De Martino. L'*ethos* trascendentale del trascendimento è emerso qui come l'oggetto privilegiato di questa analisi, sebbene molti altri temi sono via via affiorati: il problema della storia e della natura, il problema della dialettica che è motore della valorizzazione culturale dell'essere, anche e soprattutto in riferimento alla dialettica crociana, a cui De Martino, sebbene sollecitato su più fronti da diverse prospettive, ha sempre guardato e con cui si è sempre confrontato; e dunque le grandi vie filosofiche che, appunto, lo hanno provocato a nuovi confronti e a continue verifiche del proprio incedere: lo storicismo, l'esistenzialismo, il marxismo, la fenomenologia. Di tutto questo e di altre cose la tesi che qui si è brevemente introdotta ha dunque cercato di farsi carico. Per il resto, l'ultima parola spetta sempre al lettore, al quale ogni scritto è consegnato.

Prima di chiudere l'*introduzione*, desidero ringraziare le persone che durante questi tre anni mi hanno aiutato, in diversa misura, alla realizzazione di questa ricerca. Dunque ringrazio i proff. Silvano Zucal e Nestore Pirillo: il primo, attento e generoso tutor, mi ha seguito come mai avrei potuto sperare; il secondo lo ringrazio per i preziosi suggerimenti e la costante attenzione rivolta al mio lavoro. Il prof. Marcello Massenzio, per la cura che ha riservato non solo alla mia ricerca, ma anche alla mia persona (bisogna dirlo: egli rientra nella sfera degli “uomini eccezionali”). Il prof. Marcello Mustè, il quale, con pazienza, ha da subito accolto le mie innumerevoli richieste, espresse per lo più in forma di dubbi e domande, consentendomi di chiarificare un luogo del filosofare, quello crociano, tanto affascinante quanto arduo da percorrere. Il prof. Glauco Sanga, per avermi “battezzato” allo studio di De Martino, e il prof. Giorgio Politi, per il dialogo continuo e profondo. La prof.ssa Clara Gallini, per la gentilezza

dimostrata ogni qualvolta ho sentito il bisogno di contattarla, anche a nome dell'Associazione Internazionale Ernesto De Martino. Il prof. Fabrizio Ferrari, per avermi accolto con grande professionalità presso l'Università di Chester: grazie a lui mi sono posto in ascolto di una peculiare "voce" di De Martino, quella marxiana, che per troppo tempo avevo lasciata come in silenzio. Devo pertanto ringraziare la prof.ssa Dorothy Louise Zinn per avermi messo in contatto con il prof. Ferrari. Molte altre sarebbero le persone che in questo periodo mi sono state vicine e che mi hanno aiutato in vari modi. Per ragioni di spazio e opportunità non procedo con una ulteriore esplicitazione: loro sanno chi sono. Chiaramente, a nessuno dei nomi qui citati o taciuti si devono ascrivere i limiti e gli errori contenuti nella presente tesi. Ogni limite ed errore attribuibili alla mia ricerca appartengono soltanto alla mia persona.

PARTE PRIMA

Dalla presenza all'ethos del trascendimento

CAPITOLO I

*Luci ed ombre: Ernesto De Martino tra Benedetto Croce e Vittorio Macchioro*¹

Nel 1948 Ernesto De Martino dava alle stampe il suo secondo libro: *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*.² Composte tra il 1941 e il '45, queste pagine erano state concepite entro la violenta barbarie che si era abbattuta sulle terre dell'Occidente. Figlie di una così terribile madre, nel compiere l'analisi sulle condizioni storiche, esistenziali e psicologiche di popoli "primitivi" e sull'opera magica di "eroici" sciamani, esse mostravano una forza tragica alla quale, tuttavia, era mescolata altresì la potenza chiarificatrice della ragione, retaggio questa di un più luminoso passato, in virtù della quale era possibile avvertire il preludio di un possibile e doveroso riscatto della situazione presente.

Il 12 agosto 1948, qualche mese dopo aver pubblicato una densa riflessione sul lavoro demartiniano intitolata *Intorno al «magismo» come età storica*,³ Benedetto Croce, forse con l'occhio preoccupato del maestro che ha veduto il proprio allievo errare fuor di misura, lontano dalla migliore via che egli gli aveva indicata, scriveva:

I «misteri», ai quali apportavano provvisori rimedi i forse non inutili maghi primitivi e che ora sono un campicello coltivato da personaggi, a dir vero, non molto utili alla moderna società; e gli altri «misteri», ben più alti che le fedi e le teologie e i culti che nelle religioni rivelate si adorano, si rischiarano nella luce della poesia e dell'arte, e si formulano nelle verità che le filosofie, lungo il processo delle storie, infaticabilmente producono, tengono in vita, accrescono e perfezionano, le quali non sopprimono ma ingentiliscono il sentimento del nulla e del tutto che è dell'individuo, e della sua indipendenza e dipendenza insieme dal cosmo, dai cervelli

¹ Questo primo capitolo ripropone con alcune (importanti) modifiche il mio saggio: *L'uomo delle terre chiarificate, l'uomo delle regioni ctonie: Ernesto De Martino tra Croce e Macchioro*, in G. PANNO/M. QUARANTA (a cura di), *Annuario della filosofia italiana 2010*, Il Sapere, Padova 2010, pp. 165-179.

² E. DE MARTINO, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (1948), Bollati Boringhieri, Torino 1973. La composizione di questi prolegomeni risale agli anni che vanno dal 1941 al '45.

³ B. CROCE, *Intorno al «magismo» come età storica*, in ID., *Filosofia e storiografia* (1949), a cura di S. Maschietti, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 185-199.

«faraonici», cioè induriti, che cotesto è appunto il mistero imperscrutabile, che dev'essere adorato e non scrutato. Ma la risposta è stata già data di sopra: mistero dev'essere per l'intelletto astraeante, non mistero per la ragione. La verità vuole cervelli non faraonici, ma umili e pazienti e alacri a sostenere le fatiche dell'apprendere, del ricercare e del meditare.⁴

Tale affermazione sembrava essere una risposta all'esergo del *Mondo magico* – un motto col quale De Martino, evocando i celebri versi di Amleto: «*there are more things in heaven and earth, Horatio, than are dreamt of in your philosophy*»,⁵ voleva avvisare quanti si rinchiudevano entro i confini della loro propria “particolare saggezza”, del loro *idios kosmos* culturale, che quella “saggezza” era forse troppo ristretta e abbisognava di essere allargata.⁶ Secondo De Martino, in tal senso, l'Occidente doveva aprirsi ai “misteri” di cui il mondo, più del suo infinito cielo, è gravido. Ma cosa significava in questo caso “aprirsi ai misteri”? A che cosa alludeva tale “apertura”, anche in riferimento alla raccomandazione crociana «di aprirsi a nuove esperienze storiche, e in tal guisa provare e riprovare, ed eventualmente correggere ed ampliare, la filosofia dello Spirito alla luce di queste esperienze»,⁷ e dunque alla necessità di porsi sempre *in ricerca*, rifuggendo quel “riposo” del pensiero da cui nasce un'astratta e mai feconda certezza?

Secondo Croce, il mistero, nella misura in cui è pensato come ciò che non può essere penetrato dalla ragione, ovvero come un “in sé”, è qualcosa di irriale, di astratto. Il mistero, invece, lungi dall'essere ciò che si estende “al di là” del pensiero, che a questo si oppone e che è a questo irriducibile, in concreto è un momento del pensiero, il quale, appunto, si precisa nella continua chiarificazione della realtà. Il mistero, in tal senso, è l'eterna ombra che accompagna il “processo” di “illuminazione” del reale ad opera della ragione; e solo da una “robusta fantasia”, oppure dall’“intelletto astraeante” esso può essere considerato un oscuro oggetto celato al mondo visibile che la filosofia non può penetrare: «Il mistero, logicamente inteso, non è, dunque, l'impenetrabile e l'insolubile del pensiero, ma anzi il penetrabile e

⁴ B. CROCE, *Sulla conoscibilità e inconoscibilità del mondo misterioso*, in ID., *Filosofia e storiografia*, cit., pp. 203-204.

⁵ W. SHAKESPEARE, *Amleto*, atto I, scena V.

⁶ Era questa un'idea che Ernesto De Martino seguiva sin da *Naturalismo e storicismo dell'etnologia*: «L'etnologia deve illuminare la storia della civiltà occidentale, e deve concorrere, per quel che le spetta, a dare incremento e consapevolezza al nostro essere e al nostro dover essere» (E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* [1941], a cura di S. De Matteis, Argo, Lecce 1997, p. 231). Nella prefazione alla prima edizione de *Il mondo magico*, subito dopo il motto shakespeariano, si legge: «il compito dell'etnologia storicista consiste nella possibilità di porre problemi la cui soluzione conduca all'allargamento dell'autocoscienza della nostra civiltà» (E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 3).

⁷ *Ibidem*. Tale, appunto, la raccomandazione che Croce aveva fatto ai propri allievi e che qui De Martino ricordava, sebbene poi, proprio in riferimento a tale invito, Croce senti di dover fare chiarezza (cfr. B. CROCE, *Intorno al «magismo» come età storica*, cit., p. 186).

solubile per definizione, il continuamente penetrato e risoluto. Se così non fosse, non sarebbe mistero, ma velleità e irrealtà, immaginazione vana e parola che è fiato di voce. La storia del pensiero e della vita è nient'altro che la storia dei misteri via via presentatisi e via via schiariti; e questi schiarimenti formano il patrimonio di verità che l'uomo possiede e che di continuo accresce». ⁸ Nella misura in cui il mistero viene opposto al pensiero, cioè separato da questo processo rischiarante, e dunque nella misura in cui il mistero è posto come «essere ed esistenza», ⁹ esso si riferisce a un “non essere” – a ciò che “non è” e del quale è vano parlare, a dispetto di quei mistici che del mistero parlano senza sosta, pur predicando, nel medesimo tempo, che innanzi ad esso occorre porsi in un atteggiamento di silenzio e di ascolto. Separato dalla realtà, questo “mistero”, questo “assoluto altro” è altresì separato dalla storia, in quanto «la realtà è storia e niente altro che storia»; ¹⁰ e il tentativo di scavare nel “torbido”, nelle profondità della terra per trovarvi i segni enigmatici e indecifrabili di una “regione” parallela a quella schiarita dalla ragione (una regione più “ricca” di questa), così come il cercare “oltre il cielo” il fondamento metastorico del reale, sono “azioni” che il pensiero che vuol essere concreto non può assolutamente compiere – ché la mitologia e la religione non sono altro che una *philosophia inferior*; ¹¹ mentre la metafisica è un ingenuo modo del filosofare.

Anche del mistero inteso correttamente come «il continuamente penetrato e risoluto» non è tuttavia possibile scrivere la storia, giacché tale “ombra” è un negativo, e «la storia si scrive del positivo», ¹² ossia si può scrivere solo della verità, di ciò che non è più mistero e non di ciò che non si è fatto verità, che si patisce nel travaglio e che ancora non ha visto la luce. Qualora si volesse scrivere questa storia del negativo, si cadrebbe di nuovo nell'errore di vedere nel mistero un dato, un oscuro “in sé”, separato dal pensiero. Come intendere, dunque, quelle “cose”, *in heaven and earth*, che la filosofia non riesce a contenere tutte e a spiegare?

⁸ B. CROCE, *Il carattere della filosofia moderna* (1941), a cura di M. Mastrogregori, Bibliopolis, Napoli 1991, p. 31.

⁹ Ivi, p. 38.

¹⁰ B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione* (1938), a cura di M. Conforti, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 59.

¹¹ B. CROCE, *Frammenti di etica* (1922), in ID., *Etica e politica* (1931), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1994, pp. 153-157 (si tratta del trentesimo saggio dei *Frammenti* intitolato *Gl'idoli* in cui, appunto, si parla, per quanto concerne la religione e la mitologia, di «una concezione del reale che personifica i concetti»). Sul mito e il mitologismo si veda anche: B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro* (1909), a cura di C. Farnetti, Bibliopolis, Napoli 1996, pp. 302-308.

¹² Benedetto Croce affermò che «la storia si scrive del positivo, non del negativo, di quel che l'uomo fa e non di quel che patisce» (B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 157); ove il negativo è da intendersi come «emisferio di tenebre» non ancora rischiarato dalla «luce del vero» – onde per cui «si fa la storia del successivo rischiaramento, non della tenebra, che è senza storia perché accompagna ogni storia» (B. CROCE, *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia* [1913], a cura di A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 2006, p. 76).

Forse come «l'impenetrabile e l'insolubile del pensiero» rispetto cui l'uomo deve porsi in un atteggiamento di timorata modestia, riconoscendo i propri limiti, ossia le insufficienze della ragione? Oppure occorre intenderle logicamente come il sempre penetrabile e risolubile che la ragione via via chiarifica e che, in questo venir alla luce, accresce il patrimonio di verità, di consapevolezza? Ebbene, il richiamo a Croce e al suo invito ad allargare l'indagine a nuove esperienze storiografiche ci induce a propendere per la seconda opzione; ed è probabilmente questo che De Martino voleva dirci nel guardare al "mondo magico": che è esistita un'epoca dello Spirito, che ha veduto una lotta culturale dell'uomo per il proprio esserci, che abbiamo obliato, permettendo così che il ricordo di quella lotta venisse ghermita dai gorgi oscuri del fiume Lethe e ivi ricoperta. L'apertura, in tal senso, era volta a dissipare il velo di mistero che era calato su un mondo ormai a noi distante – un mondo di primitivi sciamani e stregoni – un mondo in cui la magia fu centrale nella lotta per la libertà umana e decisiva al fine di operare un deciso distacco tra la natura e l'uomo.

In una lettera che De Martino inviò ad Adolfo Omodeo il 20 ottobre 1940 troviamo scritto: «Come mi sembra di averVi già detto altra volta, mi sto occupando ora del magismo. Malgrado la sterminata produzione etnologica in materia, il fatto è che il magismo non è guadagnato all'autocoscienza della nostra civiltà, non si solleva alla nostra memoria. Nel complesso siamo ancora nella condizione che per primo segnalò Vico, e cioè pare che sia naturalmente negato di "poter fermare la vasta immagine di cotal donna che dicono Natura Simpatetica". Tale chiusura storiografica getta un'ombra su tutta la civiltà occidentale, poiché questa civiltà è una vittoria dell'umanesimo sul magismo, e nella misura in cui l'immagine del magismo non si solleva nella nostra memoria si distende un'ombra sul significato e sul modo di quella vittoria».¹³ In tal senso, la ricerca doveva dissipare il "mistero" che concerne la "realtà" dei poteri magici al fine di comprendere il valore dell'umanesimo occidentale, il quale fu oggetto di una faticosa ed eroica conquista – ove il "mistero" qui non si poneva sia come ciò che, nel progresso dello Spirito, viene via via chiarificato e tesaurizzato entro la coscienza storiografica, ma anche e soprattutto come il "rimosso" stesso di tale progresso. E tuttavia, De Martino era consapevole che un simile proponimento, la volontà di "ampliare" la

¹³ E. DE MARTINO, *Dal laboratorio del «Mondo magico». Carteggi 1940-1943*, a cura di P. Angelini, Argo, Lecce 2007, p. 48-49.

filosofia dello Spirito a questa esperienza, cioè al magismo, veniva dai più respinto – ché la magia, era lo stesso Omodeo a ricordarlo, è un negativo di cui non si può fare la storia.¹⁴

Certamente fu con il suo occhio “migliore” che De Martino guardava alla lezione di Croce. Un occhio dalla visione limpida, attento a quanto di positivo e luminoso si mostrava entro il paesaggio storico che andava scrutando, e capace altresì di percorrere grandi distanze, di mettere a fuoco i minuti particolari, come di comprendere ogni parte entro un’immagine unitaria. Ma con un secondo occhio egli pur sempre guardava altrove, spesso immergendosi nelle nascoste pieghe della realtà, nel negativo, nel torbido e nell’oscuro, per cercarvi insistentemente una storia (e dunque un “mondo”) che, per quanto stava a ciò che il primo vedeva e ordinava, non poteva e non doveva assolutamente darsi. La storia, per Croce, è «storia dei valori» e dunque è storia dello svolgimento dello Spirito, in quanto «lo Spirito è valore».¹⁵ De Martino, che bene aveva assimilato *La storia* e la *Teoria* di Croce (e qui sta il consapevole “scandalo”), voleva tuttavia far emergere un valore da quei “misteri” che il pensiero, per via di un pregiudizio che egli voleva chiarificare, in questa porzione del mondo chiamata Occidente ha sempre tentato di rimuovere e negare. Sicché proprio di questi misteri voleva scrivere la storia – giacché solo svolgendo la loro storia era per lui altresì possibile recuperarne il valore.¹⁶ Ma in che cosa consisteva per il giovane De Martino tale valore? Certamente non nel mistero propriamente detto. Lungi dal cadere in un cieco irrazionalismo, egli non voleva recuperare “antiche pratiche” al fine di innestarle entro il nostro orizzonte operativo. Secondo De Martino, il valore non stava nelle “cose misteriose” che l’Occidente, dai greci sino ad oggi, ha via via lasciato dietro di sé; bensì stava nella decisione culturale che ha portato prima alla loro affermazione e quindi al loro superamento. Il nostro mondo, a suo

¹⁴ Adolfo Omodeo, quando lesse la prima stesura di un articolo che De Martino pubblicò nel 1942 e successivamente, avendolo ripreso, nel 1943-1946, in “Studi e Materiali di Storia delle Religioni” col titolo *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, avvertì il proprio allievo della impossibilità di scrivere la storia del magismo: «In una lettera a me diretta [annota De Martino], datata 24 febbraio 1941, Adolfo Omodeo osservava che “a rigor di logica la storia del magismo non esiste, perché la storia si può fare del positivo e non del negativo: il magismo è una potenza di cui ci si spoglia nel processo della ragione, appunto perché si rivela inadeguata, e non creativa”» (E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 162, nota n. 133. La lettera è reperibile nella sua interezza in E. DE MARTINO, *Dal laboratorio del «Mondo magico»*, cit., p. 85).

¹⁵ B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia* (1915), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1989, p. 40.

¹⁶ A legittimare questo proposito, forse, vi erano anche le parole pronunciate da Adolfo Omodeo in occasione della prolusione letta il primo dicembre 1923 per inaugurare il corso di Storia della Chiesa presso l’Università di Napoli – parole che De Martino rievoca commemorando il suo maestro scomparso: «Non si fa storia di ciò cui non si attribuisce un pregio, che non inerisca a noi come valore e come elemento della nostra vita, o, anche, eliminato ormai come errore, non abbia avuto un risultato positivo nella costruzione della nostra esperienza» (E. DE MARTINO, *Commemorazione di Adolfo Omodeo* [1946], in ID., *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*, cit., p. 340 [prima apparizione in “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, XIX-XX, 1946, pp. 255-260]).

giudizio, aveva scelto la via dell'umanismo e aveva abbandonato quella del magismo. Sicché bisognava, proprio per comprendere il motivo e il valore di questa scelta, comprendere i caratteri di quel *mondo magico* che fu oltrepassato nel nostro, e la cui dimenticanza getta un'ombra sul presente¹⁷ – un presente che pure sembrava manifestare un ritorno alla magia, all'irrazionalità, al furore, e dunque un tradimento di quella scelta.¹⁸

Tornando al tema del “mistero”, secondo Benedetto Croce ogni visione irrazionale del mondo, ovvero ogni spinta a cercare misteri che superino il reale, ovvero un irrazionale nella storia che ne pregiudichi la razionalità, nasce dalla fantasia nell'atto di produrre il suo *epos* o dall'intelletto astrante che, per motivi pratici, vuole affermare l'esistenza di isolate potenze metastoriche. La realtà, tuttavia, lungi dall'essere creata da divini demiurghi o da principi che sono posti al di là del mondo entro cui viviamo, oltre il nostro cielo, si produce in forza dello Spirito, e dunque per opera di quell'essere che tra tutti gli esseri è il più spirituale: l'uomo, nel quale lo Spirito si individua. Per Croce la realtà è storia che si svolge attraverso il pensiero e le azioni degli uomini, e dunque realtà sempre conosciuta e realizzata.¹⁹ In tal senso, nel 1940 egli scriveva che la storia è «storia delle creazioni dello Spirito umano, le quali non in altro hanno la materia loro che negli umani affanni, e perciò la storia in questi affanni e in questi orrori tiene sempre il suo punto di riferimento, benché vi si riferisca non per fermarsi in essi affascinata, ma per intendere come sopra essi sia sorta l'opera, il poema che li trasfigura in bellezza, la critica che li converte in verità, l'azione pratica e morale che ne trae motivi di

¹⁷ In tal senso, si è già vista la lettera ad Adolfo Omodeo del 20 ottobre 1940. Altrove, De Martino precisa che il compito dell'etnologia si precisa nella «individuazione» dalle «alternative da cui siamo usciti» al fine di comprendere meglio «ciò che noi siamo, qui ed ora» (E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 231).

¹⁸ A proposito del furore e dell'irrazionalità del suo tempo, e dunque di questo “tradimento”, nel 1932 (e quindi prima della sua “conversione” politica), il “camerata” De Martino vedeva nel fascismo un'espressione analoga a quella dei “primitivi” contro le forze della natura, contro una “alterità” che incombe e minaccia; con la differenza che se per i “primitivi” a minacciare sono i fulmini, le eclissi, i cataclismi, i mostri (che la magia tenta di controllare); per i suoi contemporanei a minacciare è sono la “tecnica” e “leggi” e “principi” inattuali (cioè un meccanismo che, nella sua non attualità, o non spiritualità, è anche esso “natura”); e così aggiungeva: «il nostro atteggiamento è ancora, soprattutto in questi giorni di crisi, ancora quello dei primitivi: terrore di un mondo inattuale e pure incombente. Il fascismo appare talvolta alle coscienze più sensibili come l'espiazione di una colpa misteriosa: una tragica volontà eversiva più che una chiara formulazione di programmi» (si tratta di una lettera spedita dal napoletano alla rivista “L'Universale” citata da G. CHARUTY, *Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, FrancoAngeli, Milano 2010, pp. 104-105). Sul “fascismo” del giovane De Martino si veda, oltre al saggio di Giordana Charuty, G. SASSO, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2001, pp. 79-113; e il recente saggio (che precede e introduce anche la ristampa di alcuni articoli di “fascistici” di De Martino) di D. CONTE, *Decadenza dell'Occidente e «fede» nel giovane De Martino*, “Archivio di Storia della Cultura”, XXIII, 2010, pp. 485-505.

¹⁹ Non è questo il momento per affrontare il difficile e problematico nodo circa la “natura” intesa come “storia senza storia da noi scritta”, e dunque come storia non conosciuta e non fatta dall'uomo (il quale non la conosce proprio perché non la fa). Pertanto si rinvia l'analisi di questo tema al quarto capitolo.

bene». ²⁰ Qui si scorge qual è il compito dell'uomo che, pur facendo esperienza del negativo, è chiamato eticamente a farsi attivo edificatore e conoscitore del proprio mondo. Tale compito non si precisa nell'indugiare morbosamente negli "umani affanni" o negli "orrori", che pure costituiscono l'ineliminabile momento negativo del reale (il brutto, l'errore, l'inutile, il male) che viene (perché deve essere) continuamente superato, bensì si realizza nel pensare la storia e nell'agire in essa, in questo sforzo di enunciazione e chiarificazione del reale, di edificazione e di azione morale, secondo quella parte di lavoro che spetta ad ognuno.

Benedetto Croce affermava l'uomo e insieme cercava l'"uomo nuovo". E per farlo non si immerse in regioni ctonie, nell'oscuro "sottosuolo" dell'umano, nella *décadance*, come prima di lui fecero Freud e Dostoevskij; e nemmeno si lanciò "al di là del bene e del male", come già tentò vanamente di fare Nietzsche (e dopo di lui altri). La ricerca di Croce avveniva entro quelle terre *concretamente* illuminate che i più parevano ormai aver frainteso o, peggio, abbandonato: ²¹ terre che non sono poste in un "altrove" ultramondano o ultraumano, siano esse attese, promesse o profetate, bensì che devono essere sempre storicamente e umanamente conquistate. «L'individuo ha l'obbligo di cercare se stesso; ma, per fare ciò, ha l'obbligo insieme di coltivarsi come uomo in universale». ²² Poiché l'umanità partecipa alla «legge che regge il mondo», il compito di ogni uomo supera la sua individualità. ²³ Ma nel 1941, gli anni in cui Ernesto De Martino aveva dato alle stampe *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* e aveva cominciato a lavorare al *Mondo magico*, Benedetto Croce non poteva che constatare come quello slancio etico fosse crollato: «non più domina l'idea della ragione come virtù superiore e direttrice, né la coscienza morale ardente e scrupolosa ed evangelicamente sempre pavida, né quella del rispetto alla persona altrui e pertanto della libertà generatrice di sempre più alto costume, ma vi tiene il campo l'empito meramente vitale e vi si celebra il culto

²⁰ B. CROCE, *Il carattere della filosofia moderna*, cit., p. 167.

²¹ Il termine "terre illuminate" qui utilizzato non deve essere confuso con il cosiddetto "regno dei lumi", e nulla ha a che fare con l'idea astratta di Ragione che culmina nel concetto della *Aufklärung*. A tal proposito, per quanto riguarda il «problema dell'illuminismo» nel pensiero di Croce e sulle diverse fasi del suo giudizio al riguardo si veda G. IMBRUGLIA, *Benedetto Croce e il problema dell'illuminismo: storia, mito, ragione*, in ID., *Illuminismo e storicismo nella storiografia italiana*, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 77-146.

²² B. CROCE, *Filosofia della pratica. Economica ed etica* (1909), a cura di M. Tarantino, Bibliopolis, Napoli 1996, p. 173.

²³ «Ora, che cosa è il dover essere che conferisce al fare carattere morale? È né più né meno che la legge che regge il mondo, la legge del perpetuo accrescersi del mondo su sé stesso. L'uomo, ogni uomo, ciascun uomo, ciascuno a suo modo e per la sua parte, è attivamente partecipe a questo processo. [...] E il progresso, che è legge immanente di ogni atto, importa che si conosca il punto a cui si è giunti nel proprio cammino, e che si vada oltre di quel punto: cioè che si pensi la situazione reale (che è ciò che in grande si chiama la storia), e che si ubbidisca al dover essere ossia alla sollecitazione della coscienza morale» (B. CROCE, *Storicismo e vita morale*, in ID., *Filosofia e storiografia*, cit., p. 164).

dell'irrazionale e vi si vagheggia un misto di violenza e di cieca sottomissione e vi si applaude e vi si ammira ciò che è cospicuo e anche a suo modo grandioso, ma intimamente arido e senza cuore». ²⁴ Un “uomo migliore”, invocava Croce, capace di porsi con fermezza innanzi all'essere che l'eterno *logos* rileva e quindi capace di tendere con uguale fermezza verso il dover essere a cui l'eterno *ethos* sollecita. ²⁵

Prender possesso delle “terre chiarificate” non significava per Croce fare propria una felicità astratta o giungere a una definitiva liberazione dal male e dall'errore. Significava al contrario aderire concretamente alla vita, la quale conserva sì nel suo seno la verità e il bene, ma sempre nella lotta contro l'errore e il male – e significava altresì fare chiarezza su questa complessità e riuscire ad averne presente il *telos*, cioè l'intimo fine. «Quando il nostro proprio essere ci si svela», scriveva il filosofo, «quando vediamo chiara la nostra via, all'agitazione incomposta succede la calma del lavoro regolare e sicuro, con vittorie e sconfitte, con gioie e amarezze, ma con la vista costante allo scopo, cioè della generale direzione da seguire». ²⁶ Per giungere al “suo” essere l'uomo deve individuare i propri “abiti” e le proprie “passioni” – non con lo scopo di negarli o estirparli da sé, giacché sarebbe cosa vana e disperante: «non per discacciarli ma per operarli». L'uomo cerca il suo *essere* indagando nelle disposizioni che gli sono proprie al fine di individuare il suo *dover essere* – per sapere cioè che cosa deve fare. Avendo chiaro chi è, egli agevolmente saprà come agire: e utilmente e moralmente. E dunque, di nuovo, tale è il modo in cui si educa la propria volizione, la quale altro non è che una lotta contro le passioni, o meglio, è l'unità (in quanto espressione di ciò che qui ed ora si vuole e per cui coerentemente si agisce) di una molteplicità (le passioni e le infinite possibilità, le quali si unificano nella passione di uno specifico atto). In luogo di un molteplice, vi è l'uno – questo è il risultato della dialettica tra pensiero e azione che è segno della libertà e della vita dell'uomo, contro il rischio della servitù e della morte ²⁷ – una unità per la quale sempre si è in lotta, ché in luogo di un immobile essere, la realtà è divenire e svolgimento, contesa tra essere e non essere, per cui l'uno raccoglie nell'unità il molteplice e di nuovo nel molteplice l'uno si

²⁴ B. CROCE, *Il carattere della filosofia moderna*, cit., p. 242.

²⁵ Qui, nel parlare di “essere” e “dover essere”, nella distinzione di ciò che è (il fatto, il reale) e ciò che si vuole (il valore, l'ideale), non si afferma affatto il dualismo, ma la dialettica tra pensiero e azione, tra sfera teoretica e sfera pratica: «L'azione nega il pensiero, e il pensiero nega l'azione; onde l'uno non è senza l'altra né l'altra senza l'uno; e la loro dualità non è dualismo, ma dialettica; la vera unità non è immobilità ma attività, non puro essere ma divenire» (B. CROCE, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 403).

²⁶ B. CROCE, *Filosofia della pratica*, cit., p. 170.

²⁷ Le passioni, scrive Croce, «si dominano, e nel dominarle è la vita; non si dominano, e si fa un passo verso la morte: dominarle e non dominarle sono i poli stessi, positivo e negativo, della volontà; né l'uno si può pensare abolito senza pensare abolito l'altro» (ivi, p. 162).

rompe, per poi raccogliersi nuovamente. E questo microcosmo che è l'uomo,²⁸ questa sua lotta interiore, rinvia alla lotta stessa dello Spirito che è storia e sviluppo:

Lo Spirito, infinita possibilità trapassante in infinita attualità, ha tratto, e trae a ogni istante, il cosmo dal caos, ha raccolto la vita diffusa nella vita concentrata dell'organo ha effettuato il passaggio dalla vita animale a quella umana, ha creato e crea modi di vita sempre più alti. L'opera dello Spirito non è terminata, né terminerà mai; e il nostro anelare a qualcosa di superiore non è vano. L'anelito medesimo, l'infinità del nostro desiderio è prova dell'infinità di quel progresso. La pianta sogna l'animale, l'animale l'uomo, e l'uomo il più che uomo: realtà anche questo, se è vero che, a ogni moto della storia, l'uomo supera sé medesimo. Verrà tempo in cui le grandi gesta e le grandi opere, che sono ora nella nostra memoria e nel nostro vanto, saranno dimenticate, come noi abbiamo dimenticate le gesta e le opere non meno grandi degli esseri genialissimi che crearono quella che chiamiamo vita umana, e che ci appaiono ora selvaggi d'infimo grado e quasi uomini scimmie. Saranno dimenticate, perché il segno dell'accaduto progresso è la dimenticanza; cioè la compiuta risoluzione del fatto nel nuovo fatto, nel quale, e non per sé, serba valore. Ma quali saranno per essere nella loro fisionomia particolare e nella loro successione gli stati futuri della Realtà non possiamo conoscere, per la «dignità» stabilita nella Filosofia della pratica, che la conoscenza dell'azione e del fatto segue e non precede l'azione e il fatto. Il mistero è, per l'appunto, l'infinità dello svolgimento: se questa non fosse, quel concetto non sorgerebbe nella mente dell'uomo, e neppure sarebbe possibile sforzarlo, come è stato sforzato quando si è voluto introdurlo dove non ha luogo, cioè nella coscienza che l'attività spirituale deve avere, e ha pienissima, di sé medesima, ossia delle sue eterne categorie.²⁹

Eccoci di nuovo, e qui si rivela la forza di tale concetto, anche nelle possibilità di un suo fraintendimento, innanzi al “mistero”. E di nuovo comprendiamo che esso è il segno di un avvenire, delle infinite possibilità che devono essere risolte attraverso la chiarificazione e l'azione, ovvero attraverso l'eterno svolgimento delle categorie dello Spirito: l'arte, la logica, l'utile, la morale. Il mistero non sta sotto o sopra di noi, in mondi altri e paralleli, ma ci sta innanzi. E tuttavia, esso sta anche dietro di noi (un *dietro* che poniamo *innanzi*), nella misura in cui, al fine del nostro avanzare, ci volgiamo verso quel “passato” che abbiamo obliato, e decidiamo, ad esempio, di strappare all'oblio le gesta che furono degli «esseri genialissimi che crearono quella che chiamiamo vita umana»; esseri che oggi, appunto a causa di questo oblio, cioè della dimenticanza del valore della loro opera, ci appaiono come non umani, selvaggi, animaleschi. E nel volgerci a questi esseri, mossi dall'interesse di togliere il velo che li copre che li nasconde ai nostri occhi, essi ci appaiono come un “mistero”. Ebbene, è proprio questo ciò che fece De Martino; e questo è ciò che non convinse Croce, lasciando in lui un profondo motivo di perplessità. Quale valore, infatti, quale contributo, anche in vista del

²⁸ «L'individuo è sollecitato a un tempo da molteplici, o, per parlare più esattamente, da infinite volizioni; in ogni istante, egli è microcosmo, e in lui si riflette tutto il cosmo e a tutto il cosmo egli reagisce, volendo in tutte le direzioni» (ivi, p. 155).

²⁹ Ivi, p. 183.

momento storico in cui il tema era venuto alla luce, poteva offrire questa indagine? Quale ideale per l'uomo nuovo, per l'uomo che vuol essere "più che uomo", poteva offrire lo sciamano che De Martino aveva recuperato alla nostra coscienza? Quale, insomma, era il *dover essere*, se pure vi era, in questo richiamo, dopo che il mondo era stato (e in un certo senso ancora era) come in bilico, innanzi, o meglio, sopra un punto critico in cui venivano a condensarsi e la possibilità del crollo e la doverosità della rinascita quale contraddizione di un "non ancora" che cominciava a mostrare, a capo chino e con fare ambiguo, il proprio volto?³⁰ E chi poteva decidere la forma di quel volto e il nome di questo figlio nascente? Secondo il filosofo idealista non certo stregoni o eroi sin troppo solidali con le ombre, che pure sembrava avessero scosso tutta la storia recente, avvolti nelle neri vesti delle peggiori dittature; bensì quanti, ed è appunto in questo senso si svela la natura dell'uomo nuovo che vuol essere più che uomo, volevano farsi liberi, contro la minaccia della servitù, secondo quel lavoro d'azione e di pensiero, a tratti modesto e tuttavia sempre elevato, che appartiene a un'intera civiltà più che a isolati individui, la cui eroicità è il sentimento che tutti unisce e induce a migliorarsi, e che mai divide o suggerisce distruzione. Per questo motivo, nel leggere *Il mondo magico* e nel cogliervi l'importanza che De Martino riservava al "Cristo magico", a questo "signore del limite" che seppe, all'origine della storia "da noi scritta", dare unità e presenza alla comunità umana, annotò preoccupato:

Così lo Hegel, con occhio profondamente scrutatore e con sguardo ampio, trattava l'eterno dramma umano della dispersione, della fissazione, della resistenza e del riscatto, dandogli protagonista, ascoso che talora sia, non le streghe, ma la libertà dello Spirito umano, senza la quale né un'età, per primitiva che si pensi, non sarebbe realtà, né da essa si passerebbe ad età più sviluppate e più ricche, alla vichiana barbarie generosa e alla civiltà della mente tutta dispiegata. E negli anni che ora viviamo, grave e terribile è questo dramma e paurosa la tendenza a immergersi e sommergersi nell'irrazionale e ad alienare la propria libertà, porgendo le mani alle catene della nemica, decorando la propria malattia del nome di «necessità storica». Invocheremo, per salvarci dalla dispersione, gli stregoni, che già abbiamo sperimentati in forma di dittatori e di Stati indifferenziati e totalitari, ed entreremo in una nuova età selvaggia per venire fuori a capo di secoli, o, per contrario, ci stringeremo alle nostre forze interiori e con esse faremo resistenza? La risposta, nel dilemma e nel bivio, aspra che sia, non mi par dubbia, perché la detta all'uomo il dovere e la assiste una fede che non muore. Ma la santificazione o

³⁰ Benedetto Croce era consapevole del rischio del crollo della nostra civiltà, e tale possibilità entrò con forza all'interno del suo filosofare soprattutto a partire dagli anni Trenta, anche per evidenti ragioni storiche, cioè nel periodo in cui De Martino cominciò a cercarlo e poi frequentarlo: «Il tono, che nella prima filosofia era un tono di prevalente celebrazione della potenza dello Spirito che penetra perennemente la vita, ora è quello di una prevalente accentuazione della forza di urto della vita contro la pienezza e il dinamismo dello Spirito, coi rischi conseguenti di crisi, di depotenziamento, di interruzione di quella pienezza e dinamismo» (G. GALASSO, *Croce e lo Spirito del suo tempo* [1990], Laterza, Roma-Bari 2002, p. 411). Sul problema circa la crisi della civiltà occidentale rinvio al libro di D. CONTE, *Storia universale e patologia dello Spirito. Saggio su Croce*, Il Mulino, Bologna 2005.

per lo meno la venerazione, che il De Martino coltiva per lo stregone, ponendolo a capo dell'origine della storia e della civiltà, mi dà qualche pensiero. Preferisco allo stregone il «bestione» primitivo, che, secondo il mito vichiano, allo scoppio e al lampo dei fulmini senti in sé svegliarsi l'idea latente di Dio.³¹

Quando le stanze di Palazzo Filomarino non gli si erano ancora aperte, e dunque prima di aver scelto con fermezza lo storicismo crociano come viatico per penetrare e rischiarare quelle regioni che la scienza etnologica aveva “esaurito” attraverso il suo setaccio naturalista; quando ancora era forte la presenza di Adolfo Omodeo, col quale si sarebbe laureato alla fine dell'anno accademico 1931-'32 discutendo una tesi su *I Gephyrismi Eleusini*,³² nella vita e nel pensiero di Ernesto De Martino presenziava una figura antitetica rispetto a quella di Benedetto Croce, ossia Benedetto Gioia, *alias* Vittorio Macchioro.³³ Nato a Trieste nel 1880 da genitori ebrei sefarditi,³⁴ egli fu archeologo, studioso di religioni, di misteri e di arti occulte, e autore di diversi saggi, tra cui il celebre *Zagreus*.³⁵ Conosciuto da De Martino con ogni probabilità nel 1930 presso la “Federazione degli studenti per la Cultura Religiosa”, Macchioro trovò nel giovane Ernesto un fertile uditor e di questi divenne presto non solo il suocero,³⁶ ma anche uno di quegli “oscuri maestri” che, per primo e con grande passione, gli indicò i tratti terribili e insieme meravigliosi dell'uomo. Tratti *sofoclei* che non possono essere

³¹ B. CROCE, *Intorno al «magismo» come età storica*, cit., pp. 198-199. Tornando sul tema, alcuni anni più tardi Croce precisò che «non ci sono prima bestioni selvaggi, e poi uomini forniti di coscienza morale; ma uomini che sono l'uno e l'altro insieme, perché lo Spirito è tutto in una volta e non si forma a pezzi» (B. CROCE, *Il peccato originale*, in ID., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* [1952], a cura di A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 1998, p. 147).

³² La tesi del giovane De Martino consiste in uno studio sulle scritte a carattere osceno e ingiurioso vergate sul ponte del fiume Cefisso in occasione di una processione religiosa che avveniva tra Atene ed Eleusi. Alcune parti della tesi sono state rielaborate e pubblicate in due articoli separati: il primo, *Il concetto di religione*, sulla rivista “Nuova Italia” (anno 1933, numero 4); il secondo, con il titolo *I Gephyrismi*, sulla rivista “Studi e Materiali di Storia delle Religioni” diretta a quel tempo da Renato Pettazzoni (anno 1934, numero 10). Entrambi gli articoli sono ora reperibili in E. DE MARTINO, *Scritti minori su religione, marxismo e psicanalisi*, a cura di R. Altamura e P. Ferretti, Nuove Edizioni Romane, Roma 1993, pp. 47-54 e 55-68.

³³ Per quanto riguarda il rapporto tra De Martino e Vittorio Macchioro si veda G. GIARRIZZO, *Note su Ernesto De Martino*, “Archivio di Storia della Cultura”, VIII, 1995, pp. 141-181; R. DI DONATO, *I greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto De Martino*, Manifestolibri, Roma 1999; e i già citati saggi di G. SASSO, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, cit.; G. CHARUTY, *Ernesto de Martino*. Circa la figura e l'opera di Macchioro cfr. L. REBAUDO, *Vittorio Macchioro, storico e archeologo. Gli scritti*, in R. DI DONATO (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, ETS editrice, Pisa 1994, pp. 205-220 e G. CHARUTY, *Ernesto de Martino*, cit., pp. 116 e sgg.

³⁴ Vittorio Macchioro si convertirà al cattolicesimo in giovane età, durante gli studi universitari compiuti a Bologna (cfr. R. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., pp. 18-19); mentre risale «all'inizio degli anni venti» la sua conversione al protestantesimo quando entrò a far parte della comunità valdese di Napoli (ivi, pp. 21-22).

³⁵ V. MACCHIORO, *Zagreus. Saggi sull'orfismo*, Laterza, Bari 1920. L'edizione che Ernesto De Martino tenne presente (cfr. R. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., p. 154) è quella pubblicata dieci anni più tardi col titolo *Zagreus. Studi intorno all'orfismo*, Vallecchi, Firenze 1930 (arricchita da ulteriori studi). Dei suoi numerosi scritti si segnalano una *Teoria generale della religione come esperienza*, La Speranza, Roma 1922, e *Roma capta. Saggio intorno alla religione romana*, Casa Editrice Giuseppe Principato, Messina 1928.

³⁶ Ernesto De Martino nel 1935 ne sposerà la figlia, Anna Macchioro.

pienamente afferrati dalla ragione e che sfuggono all'atto conoscitivo, ma che si fanno visibili, per quanto sia dato di vedere, solo entro un'esperienza spirituale – tratti che, secondo i versi di Rilke, includono quei misteri rispetto cui l'uomo deve distinguersi, ma separato dai quali l'uomo non potrebbe nemmeno essere:

Ma noi
che abbiamo bisogno di arcani, da cui nel cordoglio
scaturisce un progresso beato: *potremmo* essere senza di loro?³⁷

Per Macchioro il mistero (e dunque la religione, che degli “arcani” è manifestazione) non può essere oggetto di alcuna *conoscenza*, bensì è accessibile soltanto come *esperienza*: «Qualunque sia la concezione che l'uomo si fa di Dio, questi resta un mistero. Non vi sono gradi di conoscenza del mistero; vi possono essere solo modi di rappresentarlo a noi stessi e forme diverse di realizzarlo».³⁸ E se di Dio conoscenza si dà, si tratta di una falsa conoscenza: forma finita tra le infinite possibili attraverso cui un infinito fondo perviene a determinazione – forma finita che non esaurisce il mistero, ma lo esprime. E contro questo inesauribile fondo, l'uomo sente l'intima urgenza di estrarvi un'immagine, non per conoscerlo in siffatta maniera, ma per credervi ed esperirlo attraverso essa: «abbiam bisogno che Dio diventi persona», e «questa riduzione di Dio a persona è il punto di partenza dell'esperienza, anzi è essa stessa l'esperienza».³⁹ Sicché “conoscibile” e “comunicabile” è la forma del mistero, solo essa, e non il mistero stesso – ché quella non è questo.

Nello *Zagreus* del 1930, leggiamo che le antiche celebrazioni dei misteri presso le comunità “primitive” (e in modo specifico presso quei “greci selvaggi” che avevano accolto nel proprio animo la religione orfica) non avevano alcun «valore teatrale», non consistevano in una «messa in scena riprodotiva» o nella rappresentazione di un dramma, ma davano luogo a una vera e propria «esperienza religiosa» – a uno spettacolo che aveva sede nell'intimo degli stessi spettatori. È nella «illimitata potenza fantastica dell'uomo» che si cela «il segreto del *drama* primitivo», il quale «si svolgeva assai più nella fantasia dello spettatore che sulla scena. Perciò la messa in scena non aveva uno scopo riproduttivo, come è al di d'oggi, non mirava cioè a far vedere allo spettatore, veramente e attualmente, fatti e cose, ma aveva uno scopo evocativo, mirava cioè a richiamare al pensiero di lui luoghi e fatti a lui già

³⁷ R.M. RILKE, *La prima elegia*, in ID., *Elegie duinesi* (1923), in ID., *Poesie 1907-1926*, a cura di A. Lavagetto, Einaudi, Torino 2000, p. 283.

³⁸ V. MACCHIORO, *Teoria generale della religione come esperienza*, cit., p. 27.

³⁹ Ivi, p. 48.

noti, lasciando libera la sua fantasia di integrare a suo piacimento il simbolo scenico».⁴⁰ È la fantasia sollecitata dai simboli e diretta dal mito a colmare lo scenario.

Il dramma sacro richiedeva dunque due condizioni, affinché la fantasia riuscisse a colmare il vuoto scenico: la prima è che le «visioni avessero un contenuto comune, un comun denominatore, perché da esse sorgesse non tanto il mistero quanto piuttosto la tradizione del mistero»;⁴¹ la seconda che queste visioni fossero legate intimamente all'interesse degli spettatori – due condizioni che si ritrovano nei temi «universalmente noti», quali sono, per esempio, il mito di Zagreo, la storia di Hassan o la passione di Cristo.⁴² Come «la semplice visione della croce basta al mistico cristiano per rievocare nella propria fantasia e rivivere tutta la passione e morire misticamente crocifisso sul Golgota, così la visione dei simboli orfici evocava nella fantasia dell'iniziato la passione intera di Zagreo: nell'uno e nell'altro caso il simbolo sacramentale serviva a determinare quel monoideismo mistico, dal quale si determina l'estasi».⁴³ Un insieme di «immagini, simboli, canti»⁴⁴ interviene qui a dare forza, direzione e controllo all'esperienza religiosa, ovvero al fiorire del mito nella coscienza del “fedele”, il quale viveva concretamente il mistero, la cui visione da quei mezzi era “regolata”.⁴⁵ L'esperienza religiosa, che si precisa nell'estasi mistica, ovvero in un visionario “stare fuori” che pone l'individuo al di là del piano razionale e individuale, abbisognava di una salda coerenza di gesti e formule capace di regolare la visione, nonché di un orizzonte mitico ben delineato e conosciuto entro cui poter trovare quei simboli operativi che permettono la catabasi e il ritorno.⁴⁶

Secondo Macchioro il mito elaborato dall'orfismo, lungi dall'essere una «leggenda che si poteva accettare o no», era *storia*: «storia reale, come è storia la passione del Cristo,

⁴⁰ V. MACCHIORO, *Zagreus. Studi intorno all'orfismo*, cit., p. 179.

⁴¹ Ivi, p. 195.

⁴² Ivi, p. 181.

⁴³ Ivi, p. 192. «Questo monoideismo, cioè questa vita che il neofita doveva rivivere, era data dal mito. Nella visione estatica il mito diventava fatto, cioè esperienza vissuta» (ivi, p. 195) – così, ad esempio, «la vita del neofita entrato in comunione con Zagreo era modellata dalla vita di Zagreo, come era narrata dalla teogonia. Se la teogonia non avesse narrato la morte e la resurrezione di Zagreo, la comunione con Zagreo non avrebbe implicato la morte e la resurrezione del neofita, e al mistero sarebbe mancata la palingenesi» (ivi, p. 197).

⁴⁴ Ivi, p. 195.

⁴⁵ *Ibidem*. L'idea di un “dramma” regolato da un istituto culturale che ricorre a simboli, colori, suoni e danze, e che risolvono un dramma che non soltanto è rappresentato, ma è altresì vissuto, sarà centrale ne *La terra del rimorso* (1961) di Ernesto De Martino.

⁴⁶ «Siamo qui innanzi a un rapporto strettissimo tra mito e rito, cioè alla predeterminazione della esperienza mediante il dogma. Il mistero dunque finì presto con l'appoggiarsi sull'autorità di un libro sacro, di un mito consacrato dai teologi e intangibile, che veniva spiegato ai catecumeni, così come la comunione poggia sull'autorità del Vangelo. Non vi è dubbio alcuno che nei misteri vi era una istruzione preliminare e che questa riguardava i miti» (ivi, p. 204).

attestata da Marco, da Luca, da Matteo. E bisogna sapersi rappresentare l'enorme autorità che hanno presso tutte le religioni i libri sacri per capire il valore reale e attuale di questa comunione veramente e propriamente sacramentale, attraverso la quale l'iniziato riviveva non un mito, ma una vera tragica e terribile storia».⁴⁷ E come la storia è storia collettiva, così i misteri erano "rivissuti" non individualmente, ma collettivamente. L'iniziato non era lasciato mai solo, non era abbandonato entro drammatiche visioni e alla dispersione di sé, ma era "sostenuto" e "abbracciato" non solo dal rito e dal mito, ma altresì dagli altri iniziati.⁴⁸ Affermando l'antecedenza del gesto sulla parola, e dunque della mimica riferita al particolare sul concetto universale, Macchioro evidenziava come nel dramma religioso l'«espressione convenzionale, e quindi logica»⁴⁹ mancava in luogo di una «espressione spontanea e fantastica» del pensiero, in cui il linguaggio figurato aveva la precedenza sul linguaggio verbale. «Mistero e danza mimica erano dunque tutt'una cosa: perciò il contenuto della seconda veniva determinato dal primo. La danza era, insomma, il mezzo attraverso il quale il mistero si attuava: cioè si attuava la comunione con la divinità».⁵⁰ Dunque la danza e la mimica (e non la parola e l'espressione logica) erano il *medium* per accedere al mistero, il cui "scopo" era quello di «imitare il dio per poter diventare come il dio»⁵¹ e acquistare la sua «immagine» (*eidolon*) e conquistare una «natura divina» (*isotheos physis*). La gestualità del dramma coincide in tal senso con un «atto magico»⁵² che rende *reale* la rappresentazione, facendo così combaciare il piano umano con quello divino, o meglio «sostituendo realmente la persona divina alla umana».⁵³

Questa aderenza tra illusione e realtà è resa possibile da una mentalità estremamente realista che «non distingue la rappresentazione subbiettiva da quella obbiettiva».⁵⁴ Sicché, quando l'iniziato che «si è fatto dio» muore come muore il dio (è il caso del mito di Zagreo),

⁴⁷ Ivi, p. 205. «Il fondamento concreto della religione tradizionale [il cui inizio è attribuito a un fondatore] è nella storia. La esperienza religiosa individuale risale infatti a un personaggio storico o mitico, la cui esistenza è ritenuta reale, e tenta di ripetere, in comunione con lui, quella specifica esperienza che la storia o la leggenda gli attribuiscono» (V. MACCHIORO, *Teoria generale della religione come esperienza*, cit., p. 79).

⁴⁸ V. MACCHIORO, *Zagreus. Studi intorno all'orfismo*, cit., p. 205.

⁴⁹ Ivi, p. 215.

⁵⁰ Ivi, p. 219 (cfr. anche V. MACCHIORO, *Teoria generale della religione come esperienza*, cit., p. 139).

⁵¹ V. MACCHIORO, *Zagreus. Studi intorno all'orfismo*, cit., p. 219.

⁵² Ivi, p. 222.

⁵³ Ivi, p. 229.

⁵⁴ Ivi, p. 236. «La distinzione tra subbietto e obbietto, tra Spirito e natura, manca del tutto, sì che ciò che è fuori dell'uomo, nella concretezza del mondo, e ciò che è dentro di lui, nella astrattezza del suo pensiero, ha eguale valore ed eguale realtà» (*ibidem*). Per quanto riguarda questo punto, molti sono i richiami a Pierre Janet (in particolare P. JANET, *L'automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*, Alcan, Paris 1889), un autore centrale nella riflessione demartiniana intorno al problema della labilità della persona svolta nel *Mondo magico*.

egli può infine rinascere secondo la narrazione del mito che prevede la resurrezione del dio – e «la nuova vita è vera perché la morte è stata vera. Per l’iniziato la morte mistica è una realtà». ⁵⁵ In tal senso, lo “scopo” del mistero, oltre che far «entrare [l’iniziato] in comunione con Dio», ⁵⁶ era altresì quello di «trasformare il mito in storia e di realizzare il passato nel presente». ⁵⁷ Ma ciò è possibile solo all’interno di una “teologia” capace di regolare e dare coerente unità a visioni, movimenti, individui e divinità. La centralità del rito, dei simboli, della “pantomima”, ossia dei ritmi, delle danze e della gestualità, al fine di suscitare la visione e il mistero, mostra come la religione orfica veicolava i suoi contenuti sul piano dell’esperienza, e come l’esperienza non fosse legata alla soggettività dell’iniziato, ma fosse regolata da schemi e dogmi, cioè da una vera e propria teologia: «la visione è lo schema entro il quale si realizza l’esperienza. E quando queste visioni acquistano fissità dogmatica, si forma la teologia». In tal senso «la teologia orfica, generata dalle visioni escatologiche, finiva col suscitarle e regolarle». ⁵⁸ Da questa unità di religione e teologia, cioè di esperienza e conoscenza, «derivava, prima di tutto, una continuità e una uniformità d’esperienza che salvava l’orfismo dall’estrema soggettività». ⁵⁹ All’interno di questa unità veniva così a costituirsi il mondo di quanti avevano il privilegio di accedervi.

Solidale con la divinità, il mondo di chi era iniziato alla religione orfica non era il medesimo dei non iniziati ⁶⁰ – e migliore e beata era la vita del primo che sapeva purificare la propria anima, e ricca di promesse per l’al di là, e di più ricca beatitudine; contro il tormento, le pene e il fango riservati ai secondi impuri. ⁶¹ Tuttavia, per poter aver fede in ciò, ovvero «per pensare alle gioie oltremondane come a un premio riserbato agli iniziati, occorreva affermare vigorosamente la realtà e la concretezza dell’oltretomba, non concepirla come un mondo vago confuso nebbioso, ma come un mondo preciso reale, simile in fondo al nostro,

⁵⁵ Ivi, p. 234.

⁵⁶ Ivi, p. 249.

⁵⁷ Ivi, p. 244.

⁵⁸ Ivi, p. 232. L’importanza del dogma è così sottolineata: «Che cosa è propriamente il dogma? Esso è schema, cioè forma; è una rappresentazione entro la quale la esperienza religiosa si concreta e si determina, diventando comunicabile» (V. MACCHIORO, *Teoria generale della religione come esperienza*, cit., pp. 87-88). Comunicabile non è il mistero “in sé” (il quale è accessibile solo come “esperienza individuale”), ma la forma per la quale è possibile “suscitare” e “regolare” l’esperienza religiosa propria dell’iniziato. Pertanto il dogma «non può pretendere di esaurire il contenuto della esperienza, cioè di comunicarlo integralmente. [...] Vi è nella esperienza immediata qualche cosa che va più in là della conoscenza mediata: il dogma è punto di partenza, non punto di arrivo» (ivi, p. 89). E ancora, «l’esperienza religiosa va dunque oltre il dogma. Questo può per ciò suscitarla, darle il punto di partenza, il carattere e l’andamento, ma non può comunicarla: l’esperienza si deve fare» (ivi, p. 90).

⁵⁹ V. MACCHIORO, *Zagreus. Studi intorno all’orfismo*, cit., p. 232.

⁶⁰ «Si sente che siamo in presenza di due mondi diversi che non si intendono» (ivi, p. 276).

⁶¹ Ivi, pp. 254-256 e pp. 574-575

nel quale era possibile per gli iniziati godere di quelle gioie perfettamente terrene che loro prometteva l'orfismo». ⁶² Ma come poteva essere affermata questa realtà dell'“oltre”? Solo attraverso una “catabasi” negli inferi e una successiva “anabasi” che recasse testimonianza di quanto nelle regioni ctonie era stato veduto. ⁶³ A questo punto occorre rilevare un'importante osservazione di Macchioro: il mito nasce dalla religione, mentre «da nessun mito è uscita mai alcuna religione». ⁶⁴ La religione nasce non da personaggi mitici, bensì da personaggi storici (Gesù, Zarathustra, Orfeo, ecc.) di cui è possibile (e doveroso) fare la storia: «dobbiamo dunque considerare la tradizione di Orfeo diversamente da quel che vuole la filologia, che lo riduce a un mito, o la teosofia che ne fa un veggente. Né l'uno né l'altro, ma persona storica secondo la tradizione». ⁶⁵ E l'Orfeo storico per Macchioro chi era? Era uno “sciamano” capace «di indurre nei suoi adepti l'estasi e di ridestarli dal sogno ipnotico: la facoltà cioè, secondo la mentalità realistica greca, di condurre i vivi all'Ade e ricondurli in terra». ⁶⁶ Secondo la visione realista dei greci primitivi, «Orfeo fu il primo uomo che discese all'Ade e narrò le cose vedute; e poiché dopo di lui altri “ci andarono” e videro ciò che egli aveva detto di aver veduto, la sua discesa all'Ade divenne un vero “fatto storico”». ⁶⁷ All'origine dell'orfismo vi si trova dunque uno sciamano la cui “opera magica” si precisa in una discesa nelle regioni ctonie e in una vittoriosa risalita verso le regioni superne.

Giunti sino a questo punto, potremmo andare avanti con l'analisi del testo macchiorano e mettere in luce come la “parola orfica” riuscì ad impregnare di sé la coscienza greca ⁶⁸ e a diffondersi largamente anche in quelle regioni ove più tardi germogliò il cristianesimo; e potremmo cogliere «la identità e la diversità» tra il Cristo paolino e il Zagreo orfico, ⁶⁹ e come

⁶² Ivi, p. 356.

⁶³ «La Catabasi era per l'orfismo una specie di testimonianza, il racconto di chi narra ciò che realmente ha veduto con i propri occhi» (*ibidem*).

⁶⁴ Ivi, p. 334. «Non già dal mito esce la religione ma dalla religione esce il mito. [...] Dal mito possono uscire opere d'arte, ma non già delle dottrine; e Orfeo ha questo di eccezionale, confrontato ad altri personaggi mitici, che ad esso si attribuiscono non solo delle azioni, ma delle dottrine che per tradizione concorde risalirebbero a lui» (*ibidem*). Si noti, inoltre, che il 28 agosto 1930, nella risposta alla prima lettera scritta da De Martino a Macchioro, a proposito del *Roma capta*, il secondo diceva al primo che il mito poco ha a che fare con la religione, in quanto quello è espressione poetica di questa, mentre questa è *esperienza*: «Del resto io dubito assai se i miti e le leggende siano di pertinenza di quella che chiameremo “esperienza religiosa” e non piuttosto di ciò che chiameremo poesia religiosa o anzi semplicemente poesia» (R. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., p. 25). Di contro, Ernesto De Martino vedrà tra religione, mito e rito un intenso e inscindibile intreccio.

⁶⁵ V. MACCHIORO, *Zagreus. Studi intorno all'orfismo*, cit., p. 335.

⁶⁶ Ivi, p. 337.

⁶⁷ Ivi, p. 338.

⁶⁸ Ivi, p. 444.

⁶⁹ Ivi, p. 485.

l'anima di Paolo di Tarso «era impregnata di misticismo greco»;⁷⁰ ed evidenziare come sia nella religione cristiana che in quella orfica (la quale, secondo lo studioso triestino, è da ritenersi una anticipazione propedeutica della prima) vi è una «identità metafisica dell'uomo con Dio».⁷¹ E potremmo infine rilevare che, per Macchioro, la “malattia” del cristianesimo ha origine in quel realismo che, per tramite di Paolo, ha contratto dal pensiero greco, e che da questa malattia il cristianesimo si deve liberare. Ma penso che, per l'economia del nostro discorso, con lo *Zagreus* possa bastare quanto è stato detto sopra. Ulteriori precisazioni si possono invece fare se prenderemo in esame il *Roma capta*, che Ernesto De Martino aveva letto e di cui aveva altresì discusso alcuni punti con Macchioro nella prima lettera che scrisse a questi.

Nel saggio sulla *religione romana*, Macchioro tornava a occuparsi del mito, mettendo in mostra come questo sia «un prodotto spontaneo della attività fantastica e non il risultato di una ricerca intellettuale», e che si contraddistingue per avere «il carattere e il valore della realtà oggettiva».⁷² Abbiamo già visto, sopra, come gli iniziati alla religione orfica credevano che il mito che loro rivivevano fosse reale. Presso i romani, tuttavia, questa caratteristica non si trova – il mito nella Roma antica non fiorisce: «Vi troviamo invece abbondanti leggende [...] le quali si differenziano completamente dal mito greco. In esse manca l'elemento costitutivo del mito greco: il divino».⁷³ Secondo Macchioro, tale mancanza era dovuta dall'intrinseca incapacità dei romani di produrre quell'elemento fantastico che ordisce la vita del mito, e per l'astrattezza del loro pensiero. Infatti, «la tendenza dello Spirito romano, alieno dalla creazione puramente fantastica e proclive ad aderire alla realtà storica, anche là dove esplica le sue facoltà inventive» si precisava nella tendenza «non a creare un mondo soggettivo ma a modificare o rielaborare il mondo oggettivo».⁷⁴ In tal senso, «mentre il Greco sapeva come erano nati i suoi dèi, dove abitavano e che cosa facevano, il Romano dei suoi dèi non sapeva assolutamente nulla; non aveva alcuna idea teologica o mitologica».⁷⁵

⁷⁰ Ivi, p. 516.

⁷¹ Ivi, p. 459.

⁷² V. MACCHIORO, *Roma capta*, cit., p. 3.

⁷³ Ivi, p. 4.

⁷⁴ Ivi, p. 5.

⁷⁵ Ivi, p. 11. Questi dèi che i romani «pensavano come reali, ma non li sentivano come reali» (ivi, p. 110) erano gli «dèi prischi» che, dopo la guerra di Canne (*ibidem*), avendo loro “abbandonato” il popolo romano alla catastrofe, furono progressivamente sostituiti dalle divinità greche (ivi, pp. 115 e 242). Solo in questo momento i romani poterono adorare gli dèi, anziché contrattare con loro, e dunque poterono conoscerne la storia e immaginarne l'aspetto – così l'astrattismo della religione romana «morì per sempre» (ivi, p. 131).

Il romano pensava alla divinità come a una forza astratta, priva di un qualsiasi carattere personale e priva di storia: «il romano *pensava* i suoi dèi, ma non li *vedeva*. Questo astrattismo fu la causa per cui gli dèi romani primitivi tanto facilmente caddero in disuso. Mancava loro la personalità. L'uomo non può pensare Dio come una energia impersonale; la preghiera o qualsiasi altro atto di culto e di adorazione esige davanti a sé una persona concreta alla quale rivolgersi».⁷⁶ Perciò, secondo la visione dei romani, il dio si rivelava solo nel suo rapporto con l'uomo, ovvero quando l'uomo, riconoscendo una qualche forza che irrompeva entro il suo orizzonte storico, dava a questa forza un nome, ovvero un carattere divino. Questo determinò anche il carattere *momentaneo* o occasionale degli dèi romani, i quali creavano e lasciavano cadere nell'oblio gli dèi nella misura in cui questi si manifestavano rapportandosi con gli uomini: «Quando la divinità è concepita astrattamente, allora non vi è una *persona* ma vi sono soltanto delle *attività*, le quali diventano esse medesime altrettanto divinità. Così si formano degli dèi particolari temporanei o saltuari, la cui realtà è legata a un dato *momento*, che si ripete e costituisce esso solo la vita del dio».⁷⁷ Ogni attività era quindi protetta da una divinità – e molteplici erano gli dèi che seguivano i romani, tanti quante erano le loro attività. Qui si comprende, anche in assenza del mito, la «ragione profonda del ritualismo romano».⁷⁸ La religione, per i romani, non era attività speculativa, bensì era «attività pratica» – essa «non ebbe mai nessun contenuto teoretico, né etico né metafisico, non possedette mai, né mai volle possedere, un complesso di dottrine su Dio o sul mondo o sull'uomo: si esauriva perciò nel rito».⁷⁹ Presso i romani, «il rito appare fissato con cura meticolosa, e la religiosità consiste nell'osservarlo scrupolosamente».⁸⁰ Sicché la religione romana si esauriva nel rituale: «la personalità del dio aveva assai minor valore dell'atto di adorazione: quella poteva anche cambiare; ma bisognava che questo restasse».⁸¹

È necessario ora porre in rilievo un aspetto che emerge dalle ultime pagine del *Roma capta* e che Macchioro aveva già considerato e analizzato nella sua *Teoria generale della religione come esperienza* quando tracciava la differenza tra la magia e la religione, ovvero la

⁷⁶ Ivi, p. 14.

⁷⁷ Ivi, p. 20. Questi dèi «erano dei pensamenti, che apparivano in un dato momento, in relazione a un dato fatto, a una data circostanza, ma nessuno di essi aveva una tutela duratura sulla vita romana» (ivi, p. 110). A titolo di esempio, «quando a Roma si cominciarono a conoscere le monete di bronzo, fu deputato a questa nuova attività il dio Aesculanus; ed analogamente il dio Argentinus si rivelò, quando cominciarono a conarsi le monete di argento» (*ibidem*).

⁷⁸ Ivi, p. 29.

⁷⁹ Ivi, p. 30.

⁸⁰ Ivi, p. 34.

⁸¹ Ivi, p. 50.

differenza tra il rito separato dal suo elemento concretamente religioso e il rito inteso come relazione tra l'uomo e la divinità che lo supera.⁸² In tal senso, facendo eco al saggio del 1922, nello studio del '28 lo studioso triestino asseriva che «il rito, spogliato dal suo valore espressivo, diventa magia. La magia non è che un ritualismo in cui l'azione opera in se stessa, come azione».⁸³ Dunque, se l'azione religiosa implora l'intervento divino, l'azione magica «lo esige»; detto diversamente, «l'azione magica costringe il fìo a servire la volontà umana, e il dio non può sottrarsi al suo potere».⁸⁴ La divinità e la natura sono sottomesse all'azione magica, la quale, in questo modo, pone l'uomo al centro del cosmo, la cui trama è piegata alla sua volontà.⁸⁵ Attraverso la magia l'uomo si fa ordinatore del mondo – quando non addirittura il formatore.

Ne *Il concetto di religione*, De Martino intendeva questa duplice espressione – magia e religione – sotto la luce di una comune sfera: quella del “sacro”.⁸⁶ E operò tale congiunzione, forse anche sollecitato da Henri Bergson,⁸⁷ meditando intorno al concetto di «numinoso» che Rudolf Otto aveva proposto nel suo celebre saggio *Il Sacro* del 1917. Il tedesco individuava l'essenza dell'esperienza religiosa nel «sentimento creaturale» che ogni uomo prova di fronte a una forza numinosa che lo sovrasta e lo induce ad affondare nella propria «nullità».⁸⁸ Ma a questo atteggiamento di sottomissione, De Martino affiancava un secondo atteggiamento, a

⁸² Si veda anche V. MACCHIORO, *Teoria generale della religione come esperienza*, cit., pp. 146-152.

⁸³ V. MACCHIORO, *Roma capta*, cit., p. 248.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Nella *Teoria generale* Macchioro afferma che lo scopo della magia «è d'interrompere o modificare gli avvenimenti naturali a favore dell'uomo, che pone perciò se stesso come centro della natura nel momento che compie l'operazione magica» (V. MACCHIORO, *Teoria generale della religione come esperienza*, cit., p. 147).

⁸⁶ E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 98. La congiunzione tra magia e religione è così evidenziata in frammento demartiniano del 1956: «La sfera del sacro è magico-religiosa: dove il termine *magia* indica il momento tecnico, e il termine *religione* il momento della mediazioni dei valori. Nella concretezza della vita del sacro magia e religione sono però inscindibili, ed è legittimo parlare di magia quando alla ampiezza della crisi corrisponde un largo dispiegamento di tecniche protettive mitico-rituali e un relativamente angusto ordine di valori dischiusi, mentre è legittimo parlare di religione quando l'elevatezza e la consapevolezza dei valori mediati acquista particolare rilievo» (E. DE MARTINO, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995, pp. 137-138; si veda inoltre ID., *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni* [1957], ivi, p. 83). Per una analisi approfondita di questi temi (qui solo accennati) si veda P. ANGELINI, *Il concetto demartiniano di magia tra il 1932 e il 1938*, in C. GALLINI (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Liguori Editore, Napoli 2005, pp. 43-56.

⁸⁷ Ne *Le due fonti della morale e della religione*, testo che il giovane De Martino, sin dalla stesura della sua tesi, ben conosceva, leggiamo: «La magia fa evidentemente parte della religione. Si tratta, senza dubbio, della religione inferiore [...]. Come questa religione, la magia rappresenta una precauzione della natura contro alcuni pericoli, in cui incorre l'essere intelligente» (H. BERGSON, *Le due fonti della morale e della religione* [1932], tr. it. di M. Perrini, Editrice La Scuola, Brescia 1996, cap. II, § 5, p. 214). Inoltre, anche in merito alla distinzione tra attività della magia e passività della religione vista poco sopra, Bergson affermava che la prima «pretende di forzare il consenso della natura, l'altra implora il favore degli dèi» (ivi, p. 215).

⁸⁸ R. OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale* (1917), tr. it. di E. Bonaiuti, Feltrinelli, Milano 1966, p. 21.

suo avviso più frequente del primo, che si precisa in un violento sentimento di rivolta – una «*ira hominum*»⁸⁹ – contro il numinoso: «Noi abbiamo segnalato, in un saggio intorno ai *Gephyrismi Eleusini*, tutta una serie di disposizioni violente verso il Numinoso, in netto contrasto con codesto sentimento creaturale; ed è anzi nostra convinzione, che, nella sfera più propriamente magica, questo accentrimento spasmodico di energie sia la regola, e il sentimento creaturale l’eccezione».⁹⁰ Lungi dal ridurre l’esperienza religiosa al misticismo,⁹¹ ovvero all’annullamento del soggetto nell’oggetto religioso, De Martino individuava nell’azione magica la resistenza del soggetto alla forza numinosa – una resistenza che è tale «nel riconoscimento che l’energia impersonale (*mana, orenda, wakanda*), o i poteri (le presenze efficaci, le potenze semipersonali), possono essere regolate dal soggetto, promosse per quel che giovano e stornate per quel che nuocciono». Sicché «il misticismo è così lontano dalla sfera della magia, che in ogni pratica magica, vista *ab intra*, noi vediamo una insurrezione del soggetto contro qualcosa, un accentrimento spasmodico di energie per ridurre questo qualcosa nel dominio della volontà, una giustizia fisica instaurata dal soggetto attraverso un codice di violenza, un ordine naturale morale e rituale insieme, ma che nel rito s’incentra e dal rito procede».⁹² Dunque non solo prostrazione di fronte al sacro, ma altresì “insurrezione” e “appropriazione” delle forze numinose.⁹³

Ma torniamo a Macchioro. Abbiamo visto che nella sua analisi la potenza della magia è tanto affermata, quanto viene tenuta separata dalla religione: «Un mago che sempre, e per ogni scopo, potesse dominar la natura e gli dèi, diverrebbe dio. Per ciò dalla magia è esclusa anche la possibilità di una posizione religiosa poiché questa consiste nella coscienza di un non

⁸⁹ «A R. Otto è sfuggito che il *tremendum* mitico, in una sfera religiosa più propriamente magica, eccita, nel rito, una reazione violenta che permette di parlare di un’*ira hominum* contrapposta all’*ira deorum*», ovvero di un’ira «del credente verso il nume» (E. DE MARTINO, *Ira deorum* [1938], in ID., *Scritti minori su religione, marxismo e psicanalisi*, cit., p. 88).

⁹⁰ E. DE MARTINO, *Il concetto di religione*, ivi, p. 48.

⁹¹ Secondo De Martino, «falsissima appare la definizione dell’idealismo attuale» (ivi, p. 49) che riduce la religione al «momento dell’oggetto», cioè al misticismo. Riconducendo la magia, e dunque l’*ira hominum*, alla religione, De Martino voleva mostrare come il rapporto religioso non si configurava quale “momento oggettivo” dello Spirito, come invece sosteneva Giovanni Gentile, e dunque come il “momento” in cui il soggetto si nega, si annulla, nell’oggetto religioso. Certo, qui il filosofo idealista avrebbe potuto obiettare a De Martino che, così delineata, la magia non rientra nell’ambito della religione (la quale è ben altra cosa), ma in quello dell’arte; cioè nel momento soggettivo dello Spirito che si precisa attraverso la formazione poetica del mondo – mondo che «è libera creazione del soggetto che si stacca dal reale, in cui il soggetto stesso si è realizzato e quasi incatenato, e si pone nella sua astratta, immediata soggettività» (G. GENTILE, *Teoria generale dello Spirito come atto puro* [1916], Le Lettere, Firenze 2003, p. 210).

⁹² E. DE MARTINO, *Il concetto di religione*, ivi, p. 49.

⁹³ Pietro Angelini evidenzia bene come nell’articolo del ’32 De Martino distingue «tra una disposizione “passiva” e una “attiva” nei confronti del numinoso» (P. ANGELINI, *Il concetto demartiniano di magia tra il 1932 e il 1938*, cit., p. 48).

io al quale l'Io è pertinente e subordinato».⁹⁴ Tuttavia, dalle pagine dello *Zagreus* del 1930 abbiamo appreso che nella storia vi è stato uno sciamano in grado di operare con la sua magia sul piano religioso. Questo sciamano era Orfeo, la cui azione magica gli permetteva di discendere negli inferi e di ritornare al mondo dei vivi e riferire loro quanto aveva veduto e insegnare loro a vedere e a compiere la catabasi. Eppure vi è una differenza tra un mago e Orfeo, ed è questa: se lo scopo della magia è “pratico”, l'azione magica di Orfeo, che pure è azione, ovvero pratica, era tuttavia volta alla «conoscenza contemplativa» (*theoria*) – da qui l'importanza della visione che la *praxis*, unita al contenuto teologico, sollecitava.⁹⁵ E volta alla conoscenza era perché essa si apriva all'esperienza religiosa, e agiva in questa; e vi agiva non per dominare gli dèi o la natura; e nemmeno vi agiva nella coscienza di un “non Io” a cui essere subordinato; bensì vi agiva nella coscienza di un “non Io” con cui identificarsi. L'iniziato orfico, che seguiva gli insegnamenti del suo originario sciamano, poteva diventare dio attraverso una pratica magica proprio perché non rinunciava alla divinità nella sua concreta realtà – una divinità che egli voleva conoscere, per farsi uno con essa e non per sottomettersi ad essa.

Gennaro Sasso ha giustamente osservato che in Macchioro la magia (e così la centralità dell'uomo che ne esercita la forza) da un lato era esaltata, e tuttavia essa era altresì svalutata «senza mezzi termini»,⁹⁶ in quanto egli vi vedeva una ritualità mutilata dell'elemento religioso. Eppure, se è vero che tale svalutazione contrastava il modo in cui De Martino concepiva l'azione magica (giacché egli condivideva solo il primo giudizio del triestino, cioè quello sulla potenza della magia), non per questo è possibile affermare che tra il giovane

⁹⁴ V. MACCHIORO, *Teoria generale della religione come esperienza*, cit., p. 147. Se presso i “primitivi” a diventare “simile a un dio” è il “mago”; presso le cosiddette “civiltà progredite” ad essere “simile a un dio” è il “retore”, la cui comunicazione trascina le opinioni e le passioni del popolo. In tal modo Thomas Mann nel 1938 riconobbe ad Adolf Hitler, a questo sciamano della Germania nazista, «un'eloquenza indicibilmente volgare ma efficace per influenzare le masse, uno strumento fondato sull'isterico istrionismo che gli permette di frugare nelle ferite del popolo, di toccarlo con la profezia della sua grandezza offesa, di stordirlo con le promesse facendo della sofferenza nazionale il veicolo della propria grandezza, della propria ascesa ad altezze inarrivabili, verso un potere illimitato» (TH. MANN, *Fratello Hitler* [1939], in ID., *Fratello Hitler e altri scritti sulla questione ebraica*, tr. it. di C. Lombardo e C. Origlio, a cura di A. Ruchat, Mondadori, Milano 2005, p. 95). In modo analogo, nel commentare la (a quel tempo) recente pubblicazione del saggio *The Myth of the State* di Ernst Cassirer avvenuta presso la “collana viola” di Einaudi, il 9 ottobre 1958, De Martino scriveva a Cesare Pavese che in esso veniva svolta «una esplorazione documentata dei rapporti fra la mentalità magica primitiva e alcuni tratti caratteristici del nazismo tedesco» (C. PAVESE/E. DE MARTINO, *La collana viola. Lettere 1945-1950*, a cura di P. Angelini, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 107).

⁹⁵ L'azione magica di Orfeo era volta a sollecitare la visione estatica di un contenuto escatologico. Sicché tale «magia» si precisava «nella facoltà suggestiva di questo sciamano di indurre nei suoi adepti l'estasi e di ridestarli dal sogno ipnotico» (V. MACCHIORO, *Zagreus. Studi intorno all'orfismo*, cit., p. 176).

⁹⁶ G. SASSO, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, cit., p. 67.

allievo e il più anziano studioso vi fosse una «differenza drastica».⁹⁷ Non è possibile affermare questo, perché nella prospettiva di Macchioro (se non in quello del '22, almeno in quello del '30) vi era un termine medio tra la magia e la religione che non era ferito da quella svalutazione, e questo *medium* era proprio Orfeo – quello sciamano dell'“oltre” capace non solo di inoltrarsi negli inferi, ma altresì di marcare la divisione tra le regioni dei vivi e quelle dei morti, che tanto somigliava allo sciamano demartiniano, cioè a quel “signore del limite” che, nel *Mondo magico*, venne addirittura definito come un «Cristo magico», in quanto «mediatore per tutta la comunità dell'esserci nel mondo come riscatto dal rischio di non esserci».⁹⁸ La differenza, dunque, non era tanto nel modo di valutare l'azione dei due sciamani, il cui valore era parimenti affermato, bensì stava nella funzione da essi esercitata all'interno della loro comunità. Infatti, se l'uno, Orfeo, s'immergeva nel dramma (catabasi) per riportare in superficie (anabasi) una visione di natura escatologica che trascendeva il mondo (e dunque i triboli e i dolori ivi riposti); l'altro, il “Cristo magico”, affrontava il dramma per risolverlo e dare così solidità culturale al mondo – ovvero per riscattare la comunità dalla “crisi della presenza” che la minacciava. E in questa differenza si trovava altresì quel “dover-essere”, cioè quella forza etica capace di edificare culturalmente il mondo e di porre una risposta positiva al rischio del negativo, a cui De Martino ha sempre guardato lungo tutta la sua ricerca.

Ma non si può discendere nei segreti della terra, prima
di avere staccato dall'albero il virgulto dalle fronde d'oro.⁹⁹

Ecco dunque le terre chiarificate, le regioni ctonie e il “ramo d'oro”. Accompagnato da uno strabismo che non riuscirà mai a correggere, quando l'occhio “diritto” si dirigeva là ove la luce era salda e da questa luce era retto; l'occhio “rovescio” seguiva sfumature oblique e ombre sinistre – eppure umane, pienamente umane. Nelle zone sepolte entro cui tentava di allungare il proprio sguardo, De Martino cercava ciò che per la ragione era il maggior rischio: la possibilità di perdere se stessa. Come aveva già fatto Nietzsche, attraverso una genealogia della *ratio* occidentale che metteva in mostra la *storicità* dei concetti di verità e menzogna, così De Martino, che bene stava assicurato entro la propria tradizione culturale, voleva risalire al momento in cui tale tradizione – con tutto il suo bagaglio categoriale – fu decisa e fondata.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 98.

⁹⁹ VIRGILIO, *Eneide*, libro VI, vv. 140-141 (tr. it. di L. Canali, Mondadori, Milano 1989).

Non, però, come Nietzsche, nel tentativo di spazzare via quanto nella storia è stato faticosamente sedimentato; ma per mettere in questione l'ovvietà di tale sedimento e di portarlo a una maggiore consapevolezza. Ma il rischio, qui, era quello di perdere la solidità di questo fondo da cui, nell'intreccio di sicurezza e fedeltà, la civiltà occidentale era fiorita e si era mantenuta presente a se stessa. Il rischio c'era – eppure De Martino, che, lungi dal cadere nella tentazione irrazionalista o in quella relativista, riconosceva nella ragione e nell'ordine da essa dispiegata il fondamento del nostro *esserci*, desiderava confrontarsi con esso. Ne cercava il confronto: non per voluttà, bensì per trovare nel nocciolo di questo incontro una nuova spinta storica capace di superare le *impasse* che affliggevano il suo presente. Sicché egli non si privò dell'occhio obliquo, giacché comprese che, pur avendo deciso di reggersi tramite l'occhio retto, non poteva fare a meno di quello. A differenza di Edipo, De Martino decise di vedere e di scrutare in profondità – anche nel fondo delle forre della tragedia, ove il figlio di Laio, invece, a un certo punto non riesce più a guardare. Decise dunque di conservare l'occhio malato e di osservare il mondo non solo rettamente, ma anche di traverso, ben sapendo ove risiedeva il valore da conquistare. Mosso da una *eroica* volontà di far fronte al mistero e di scendere negli inferi al fine di poter dar luce a un mondo nuovo, e quindi di far seguire un'edificante ascesa al rischioso e difficile *descensus* entro gli abissi dell'umano, ben sapendo che «è facile la discesa in Averno» e che «l'impresa e la fatica» è «uscire all'aria superna»,¹⁰⁰ Ernesto De Martino è più vicino ad Enea che a Edipo, il quale, dopo aver fatto sorgere il proprio rischiarato regno sopra il mistero, e non potendo sopportare la visione terribile di tale mistero che, nel pieno della gloria e dello splendore di Tebe, gli preme intorno, si orba con le proprie mani.¹⁰¹ E forse è proprio in virtù di questa ambigua vista che lo studioso napoletano, tra arresti e riprese, non si è perduto lungo i sentieri che congiungono le terre chiarificate alle regioni ctonie; una vista che manca al re greco, il quale, avendo sin troppa razionalità nel proprio sguardo, nel cadere senza mediazione dalle prime terre alle seconde regioni, *nulla* è più in grado di vedere e *tutto* ha da patire.

In un appunto del 1950 De Martino annotava le seguenti parole: «Molta lucidità teorica e molte contraddizioni reali, potenza di mente e fragilità di esistenza: questo io sono».¹⁰² La «fragilità di esistenza» è il carattere terribile e insieme meraviglioso che, con la «potenza di

¹⁰⁰ VIRGILIO, *Eneide*, libro VI, vv. 126 e 128.

¹⁰¹ «O luce del sole, che io ti veda per l'ultima volta, perché oggi è venuta la rivelazione che sono nato da chi non mi doveva generare, mi sono congiunto con chi dovevo fuggire, ho ucciso chi non dovevo uccidere» (SOFOLCE, *Edipo re*, vv. 1182-1185 [tr. it. di F. Ferrari, Rizzoli, Milano 1982]).

¹⁰² R. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., p. 163.

mente», innalza l'uomo ad essere, tra tutti gli esseri, quello più “prodigioso”.¹⁰³ Là ove si mostra la fragilità, là è il pensiero che comprende tale fragilità e che va in cerca di ciò che attende l'esistenza. Ed è proprio questa la condizione che De Martino, parafrasando Blaise Pascal, si attribuisce: «questa è certamente la mia “miseria”. La mia “grandezza” è di aver acquisito coscienza spietata di questa miseria».¹⁰⁴ Per questo motivo egli non poteva essere d'accordo con Jean Wahl, il quale, nei suoi *Études kierkegaardienes*, scriveva: «L'una di fronte all'altra si ergono due *Weltanschauungen*, la *Weltanschauung* del giorno, quella di Hegel, e la *Weltanschauung* della notte... Vi sono delle anime che rifiutano il mondo del giorno, del trionfo reso manifesto e di questa ricca unità che ci offre la dottrina hegeliana: poiché esse vi si sentono prigioniere. Ed esse scelgono il mondo dei problemi, delle rotture, degli scacchi, ovvero, con lo sguardo fisso a una trascendenza che non possono vedere, esse permangono a loro stesse un problema, permangono in loro stesse riboccanti di molteplicità irriducibili e di rotture, ma si sentono forse in tal guisa con tanto maggiore intensità, sia in loro stesse, sia nel loro rapporto con l'altro».¹⁰⁵ Non può essere d'accordo col francese perché il “filosofare” non può essere ridotto «alla fatalità insindacabile di un certo stato d'animo»,¹⁰⁶ ma anche perché (e qui si comprende l'impossibilità o l'irresponsabilità di tale riduzione) l'anima di ogni uomo (e non solo quella di De Martino), lungi dall'essere o amante del giorno o amante della notte, include in sé la possibilità del giorno e della notte, della pacifica chiarezza e delle rotture, ché essa è amante di entrambe, e per questo motivo – e solo a partire da questo *et-et* – avverte l'urgenza dell'*aut-aut*, avverte cioè di essere chiamata a decidersi o per l'una o per l'altra.

Nel 1939 matura la crisi e la separazione tra De Martino e Macchioro¹⁰⁷ – ed è in forza di questa *krisis* che il primo operò il taglio e decise la via migliore da seguire. Quella appunto indicatagli da Croce. Sicché De Martino scelse se stesso per la ragione e individuò in questa il valore supremo a cui dover sempre prestare atto di fedeltà¹⁰⁸ – valore di cui le opere da essa

¹⁰³ «Molti sono i prodigi, e nulla è più prodigioso dell'uomo» (SOFOCLE, *Antigone*, vv. 332-334).

¹⁰⁴ R. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., pp. 163-164. Così scrive Pascal nei suoi *Pensieri*: «L'uomo è grande poiché si riconosce miserabile. Un albero non si riconosce miserabile. Si è quindi miserabili perché ci si riconosce miserabili: ma è essere grandi riconoscere che si è miserabili» (B. PASCAL, *Pensieri* [1670], tr. it. A. Bausola e R. Tapella, Bompiani, Milano 2000, fr. 255 [397], p. 151).

¹⁰⁵ J. WAHL, *Études kierkegaardienes*, ed. J. Vrin, Paris 1938, pp. 170-171 (la traduzione qui adottata è ripresa da E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 161 [nota 132]).

¹⁰⁶ Ivi, p. 162 (nota 132).

¹⁰⁷ Cfr. R. DI DONATO, *I greci selvaggi*, cit., p. 37.

¹⁰⁸ Un bel passaggio contenuto nella *Introduzione a Magia e civiltà* sottolinea questa fedeltà, cui la critica, tuttavia, non può e non deve mai abdicare: «Ogni civiltà sceglie una sua propria “fedeltà”, e la nostra ha scelto la fedeltà alla ragione e alla storia: in virtù di questa scelta, quando la ragione in nostro possesso appare troppo

edificate sono le eminenti testimoni d'un positivo riscatto. Tale decisione, tuttavia, non comportò per lui l'oblio del mistero – un mistero che, fosse esso espressione della magia, del rito o della religione, lo storicismo crociano non voleva o non poteva assolutamente considerare reale.¹⁰⁹ E così, almeno idealmente, Macchioro non abbandonò mai il suo tormentato allievo,¹¹⁰ nemmeno quando De Martino si congedò da lui per accedere alle quiete e luminose stanze di Palazzo Filomarino. Altri, infatti, occuparono il suo posto (da Lévy-Bruhl a Eliade, da Cassirer a Heidegger, da Husserl a Paci, da Marx a Gramsci, da Janet a Binswanger)¹¹¹ per sedare un'inquietudine che il grande filosofo idealista da solo non poteva placare. E pur non potendo togliere in lui tale inquietudine, anche Croce, sebbene più volte sembrò sul punto di "andarsene", tanta fu la critica che il più giovane a tratti gli riservò;¹¹²

angusta davanti ai nuovi problemi della vita e della storia, siamo tenuti a scegliere consapevolmente una ragione più ampia e più umana, non mai a ripudiare il tipo di fedeltà nel quale siamo culturalmente e storicamente inseriti. La nostra civiltà ha scelto la fedeltà alla ragione e alla storia: non nel senso dogmatico di una scelta avvenuta una volta per sempre in una data epoca, ma nel senso di una scelta che viene sempre di nuovo rimessa in causa, provata e riprovata, modificata e corretta, o addirittura reinterpretata in una nuova luce, via via che mutano le situazioni storiche particolari» (E. DE MARTINO, *Magia e civiltà*, Garzanti, Milano 1962, pp. 9-10).

¹⁰⁹ In tal senso, il brano di *Magia e civiltà* citato nella nota precedente continua in questo modo: «La magia delle civiltà non europee costituisce una eccellente occasione per tale cimento, tanto più in un'epoca come la nostra in cui l'attenzione si appunta sulle angustie della ragione tradizionale, e rinasce la tentazione di liquidare senz'altro la ragione stessa, in luogo di renderla più ampia e più umana, più comprensiva della vita. La verità è che per le tradizioni culturali non esistono casseforti blindate custodite in banche che non possono fallire: e per quanto concerne la tradizione occidentale sussiste sempre il pericolo che, in un modo o nell'altro, la sua polemica antimagica si attenui e vada perdendo memoria di sé, sino al punto che, nell'oblio, la stessa civiltà occidentale smarrisca per sempre il proprio *telos*» (ivi, p. 10).

¹¹⁰ In una lettera datata 8 marzo 1939, Macchioro scrisse a De Martino: «Anche se un giorno tu fossi intellettualmente contro di me, tu saresti egualmente con me, senza saperlo e senza goderlo» (la lettera è citata da G. CHARUTY, *Ernesto de Martino*, cit., p. 114).

¹¹¹ Vittorio Macchioro assurge così a simbolo dell'attrazione demartiniana verso la vitalità e il mistero (e altresì verso un certo irrazionalismo) – simbolo di un'attrazione che accompagnò De Martino anche dopo il distacco dallo studioso triestino, come lo aveva accompagnato prima, quando il giovane Ernesto, definito da un suo intimo amico «poeta» e «romantico» (si veda la lettera di Armando Forte a Ernesto De Martino del 1932 pubblicata nel saggio di Giordana Charuty [cfr. ivi, p. 82]), leggeva Schopenhauer e Nietzsche, Bergson e Blondel, Taine, Renan e Sorel (ivi, p. 69).

¹¹² Il «distacco da Croce», scrive Giuseppe Galasso, si determinò «in quanto questi appariva ora come un metro troppo corto per misurare le nuove dimensioni del mondo di oggi» (G. GALASSO, *Croce, Gramsci e altri storici*, Il Saggiatore, Milano 1969, p. 238). Un metro troppo corto e forse anche troppo rigido, come De Martino confessò nel 1953 quando, nel ripensare alla «distinzione fra umanità e natura» e al modo crociano di indicare i *Naturvölker* come quei popoli aggiogati alla natura e incapaci di fare storia (cfr. B. CROCE, *L'umanità e la natura*, in ID., *Filosofia e storiografia*, cit., pp. 234-236), anziché come quei popoli soggiogati dal colonialismo e dalla morsa naturalista che divide la "civiltà" dalle "barbarie", vide nella filosofia crociana il riflesso di una «ideologia borghese» segnata da un «limite d'umanesimo» (E. DE MARTINO, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, "Società", 9, 1953, p. 317). Un limite su cui già Antonio Gramsci si era espresso, influenzando De Martino, quando, proprio nel criticare Croce, considerò il problema di quelle "classi subalterne" che l'idealismo considerava fuori dalla storia. Ma tale distacco, tuttavia, non portò mai alla rottura – giacché era un metro da mantenere, quello di Croce, seppure da allungare e rendere più flessibile, capace di adattarsi alle asperità e alle complessità del reale. E per De Martino questo nuovo metro "riformato", il solo in grado di rispondere alle istanze del presente, era l'«etnologia storicista». Uno storicismo aperto all'*ethnos*, insomma, capace di misurare «i limiti interni e di origine e di sviluppo» dell'Occidente, «nell'intento di guadagnare una migliore fedeltà al carattere e al destino della civiltà occidentale» (E. DE MARTINO, *Promesse e minacce*

anche Croce, si diceva, fu sempre presente in De Martino, il quale trovò nell'anziano maestro il proprio «virgulto dalle fronde d'oro» – la forza capace di chiarificare quelle regioni oscure e inesplorate ch'egli andava ad indagare: il “ramo d'oro” che continuò a brillare anche quando, entro insidiose spelonche, a un certo punto venne a spezzarsi.

dell'etnologia, in ID., *Furore Simbolo Valore* [1962], a cura di M. Massenzio, Feltrinelli, Milano 1980, p. 70); ovvero uno “storicismo eroico” (cfr. C. PASQUINELLI, *Lo “storicismo eroico” di Ernesto De Martino*, “La Ricerca Folklorica”, III, 1981, pp. 77-83).

CAPITOLO II

Da Naturalismo e storicismo verso il tema della “presenza”

Nel 1932 Henri Bergson pubblicò *Le due fonti della morale e della religione*, un saggio che il giovane Ernesto De Martino, come abbiamo visto, ebbe modo di studiare e di citare nella sua tesi e nell'articolo, da essa estratto, *Il concetto di religione*.¹¹³ Leggendo il testo del filosofo francese, giunti al paragrafo intitolato *La religione come reazione difensiva contro l'imprevedibile*, apprendiamo che, in relazione alle «forme generali» e alle «tendenze di fondo della religione»,

all'inizio vi è una certa attività istintiva, ma a un certo punto sorge l'intelligenza e subentra un pericoloso turbamento. L'equilibrio, verosimilmente, sarà ristabilito da rappresentazioni, che l'istinto susciterà in seno all'intelligenza perturbatrice; se si danno tali rappresentazioni, sono idee religiose elementari. È in questo modo che la spinta vitale ignora la morte. Appena sorge l'intelligenza, appare, sotto la sua spinta, l'idea dell'inevitabilità della morte: per restituire alla vita il suo slancio si leverà, allora, una rappresentazione antagonistica, da cui usciranno le credenze primitive nei riguardi della morte. Ma se la morte è l'accidente per eccellenza, a quanti altri accidenti è esposta la vita umana! Il fatto stesso che l'intelligenza si applichi alla vita non apre forse la porta all'imprevisto e non introduce il sentimento del rischio?¹¹⁴

L'affermazione che fosse l'intelligenza ad aprire la porta all'imprevisto e a introdurre il sentimento del rischio faceva intendere la “comparsa” dell'intelligenza non già come la comparsa di uno strumento che “salva” da una situazione di perpetuo pericolo – quasi che un dio pietoso, avvedendosi della debolezza e incompletezza dell'uomo rispetto agli altri viventi avesse donato a questa disgraziata creatura la facoltà di porvi rimedio (un'immagine greca, questa, che richiama al mito di Prometeo; immagine che rinvia a un ulteriore mito, quello

¹¹³ E. DE MARTINO, *Il concetto di religione*, cit., p. 54.

¹¹⁴ H. BERGSON, *Le due fonti della morale e della religione*, cit., cap. II, § 3, p. 207.

dell'incompletezza dell'uomo, che molta fortuna ha avuto in diversi trattati di filosofia e studi di antropologia, da Herder a Gehlen). L'intelligenza, al contrario, ancor prima di contrastare il pericolo è ciò che mostra il pericolo: non già il pericolo immediato, cioè attualmente presente, bensì il pericolo possibile, cioè futuro, che potrebbe dunque determinarsi secondo molteplici forme (l'errore o l'inganno, la malattia o la morte). E dunque, l'intelligenza non si pone tanto come semplice “cura” di una “malattia” (la supposta “povertà fisiologica” dell'uomo), ma, dialetticamente, si pone come “malattia” e come “cura”; per cui da un lato essa rende l'uomo consapevole dei propri limiti (vegetali e animali, invece, sono privi di tale consapevolezza del limite), e dall'altro offre gli strumenti per porre rimedio ai suoi limiti e per oltrepassarli – ove questo rimedio e questo oltrepassamento, pongono, di nuovo, altri limiti. Secondo Bergson, dunque, l'intelligenza (che, nel suo ufficio, appare non dissimile dall'Intelletto pratico quale ci è presentato da Croce¹¹⁵) non sorge in luogo di una “mancanza”, ma è espressione di una “pienezza” che, nel suo svilupparsi, ha altresì potuto fare a meno di “vecchi strumenti”. L'intelligenza, infatti, evolvendo, ha comportato un progressivo togliimento dei vari istinti, la cui immediata efficacia rappresenta tuttavia una certa “pesantezza” o mancanza di “agilità”. Così, come «il cavaliere bardato di ferro ha dovuto cedere il posto al soldato di fanteria libero nei movimenti» (e questo rimarca il fatto che «i più grandi successi sono stati ottenuti da coloro che si sono presi i rischi maggiori»¹¹⁶), è la natura che, nel prendere una certa via evolutiva, si spoglia degli istinti, i quali costringono a una sorta di “chiusura” al mondo, per favorire l'azione dell'intelligenza, che, proprio là ove l'istinto è stato tolto per far posto ad essa, stabilisce una relazione “aperta” col mondo – una relazione aperta al nuovo e pertanto più ricca di iniziativa. Ma tale apertura e tale ricchezza comportano altresì un segno negativo. L'intelligenza, infatti, è perturbante nella misura in cui non solo moltiplica le possibilità della vita, ma, tra queste, fa mostra anche del rischio a esse correlato. Sicché, l'intelligenza, proprio perché evoca il rischio, induce la vita ad approntare un empiastro capace di occultarlo e mascherarlo. Essa produce un perturbamento che deve essere affrontato tramite il balsamo della “fabulazione”, ovvero della “creazione” magica e mitico-religiosa. Non è dunque il perturbamento a destare l'intelligenza, ma è questa, dal momento in cui compare, che perturba

¹¹⁵ Chiaramente, per Croce l'Intelletto non nasce nella storia, a differenza dell'intelligenza bergsoniana, la quale sorge in seno alla vita. Ma rimane questa vicinanza per quanto riguarda la funzione pratica. Infatti per Bergson, l'intelligenza risponde a un bisogno di “fissare” la realtà per favorire l'azione, tant'è che guardando ad essa, e dunque all'uomo in forza di essa, «forse non diremmo *Homo sapiens*, ma *Homo faber*» (H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice* [1907], tr. it. di F. Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, capitolo II, p. 117).

¹¹⁶ Ivi, p. 111.

la vita, minacciando il suo “cieco” e inarrestabile procedere; ch  l’intelligenza mette in mostra non solo le molteplici possibilit  della vita (possibilit  che l’intelligenza, nella sua azione pratica, tenta di stabilizzare fissando il reale secondo schematizzazioni e previsioni, leggi e astrazioni), ma altres  mostra, quale segno negativo della sua positiva utilit , l’angosciante possibilit  del fallimento, dell’errore, della morte. Cos , turbata dal rischio del crollo, la vita ricorre a una nietzscheana *menzogna presa per verit *, in modo da far scendere una riparatrice “nube” apollinea su questa visione tragica.

L’intelligenza oltrepassa la vita immediata e si distacca dal cerchio ambientale entro cui l’animale insiste, cos  ancorato ai propri istinti, al «piuolo dell’istante».¹¹⁷ L’animale   infatti solidale con la vita ed   unito a questa da un legame simpatetico, ch  in essa vive immerso «come l’acqua nell’acqua».¹¹⁸ In questo intimo legame non si rileva quella frattura (la crisi, il dramma) che invece si scorge nell’esistenza dell’uomo – nel suo pensare e nel suo agire. In tal senso, osserva Bergson, «il selvaggio che scaglia la sua freccia non sa se colpir  il bersaglio, non essendovi continuit  tra il gesto e il risultato, come quando l’animale si getta sulla sua preda».¹¹⁹ Questo scarto, tra possibilit  e realt ,   il paradosso che l’intelligenza introduce nel mondo: senza di essa la freccia non potrebbe essere scagliata, e tuttavia, nel momento in cui la freccia viene scagliata, accanto alla possibilit  del buon risultato, che la fiducia presentifica, si rende manifesta anche la problematica possibilit  del fallimento. L’intelligenza, grandezza e miseria dell’uomo,   s  potenza formale che   capace di creare manufatti e oggetti mentali; ma   anche potenza disgregatrice che indica i limiti e le insufficienze e dunque che infiacchisce la vita, nella misura in cui induce l’uomo a riflettere sull’inevitabilit  della morte e del dolore, o a dubitare del senso del proprio esserci o dell’efficacia delle proprie azioni. Cos  nel cuore di quest’uomo fioriscono immagini e speranze al fine di contrastare lo scetticismo che sempre accompagna l’intelligenza. Cos , intorno a lui sorgono benigne divinit  che lo proteggono, gli assicurano la sopravvivenza dell’anima: spiriti che lo aiutano nella caccia e indirizzano il suo cammino. Oppure, per poter giustificare la realt  del male e del dolore, sono evocati demoni o maligne divinit  che lo ostacolano, che lo feriscono, ma che pure possono essere affrontati e placati, allontanati e sconfitti, attraverso sacrifici, rituali o pratiche magiche.

¹¹⁷ F. NIETZSCHE, *Sull’utilit  e il danno della storia per la vita* (1874), tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1974, p. 6.

¹¹⁸ G. BATAILLE, *Teoria della religione* (1973), tr. it. di R. Piccoli, SE, Milano 2002, p. 22.

¹¹⁹ H. BERGSON, *Le due fonti della morale e della religione*, cit., cap. II, § 3, p. 207.

De Martino non seguì di certo lo spiritualismo di Bergson, il quale fu altresì tacciato di irrazionalismo;¹²⁰ e tuttavia ascoltò con grande attenzione quanto il filosofo francese aveva da dire: non solo intorno alla religione e alla magia,¹²¹ o intorno alla teoria dello «sviluppo del reale come espansione ramiforme»,¹²² che contribuì al formare nella sua mente l'immagine di un distacco dell'uomo dalla natura e, a partire da tale distacco, dell'irraggiarsi delle diverse culture e civiltà. A interessarlo fu anche il giudizio critico rivolto da Bergson contro le scienze etnologiche e antropologiche del suo tempo, e in particolare verso gli studi di Lévy-Bruhl e Durkheim. In tal senso, all'autore de *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, e alla sociologia in generale, il filosofo francese imputava di vedere «nell'individuo una astrazione e nel corpo sociale l'unica realtà»;¹²³ mentre all'autore de *La mentalité primitive* criticava l'idea che vi fosse una divisione tra mentalità logica e pre-logica, affermando di contro che la «struttura dello Spirito» non si divide e non si trasforma.¹²⁴ Che lo Spirito non si trasformasse ne era convinto anche De Martino, e lo era senza dover leggere Bergson. E a tal proposito, il napoletano asserì che «l'illusione sociologica del Durkheim s'intreccia [...] con quel molto grave errore speculativo che è lo storicizzare le categorie ideali, il cercare una genesi nel tempo di ciò che non ha nascita né morte, per la semplice ragione che è la regola interna dei nascimenti e delle morti».¹²⁵ Un rilievo, questo, che l'autore di *Naturalismo e storicismo* mosse anche contro Lévy-Bruhl.¹²⁶ Ma, ancora più interessante, un rilievo che nel 1948 fu mosso da Croce proprio a De Martino, quando il filosofo e maestro notò nel *Mondo magico* la

¹²⁰ E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 99.

¹²¹ Anche per Bergson, come per Macchioro, se l'uomo religioso implora gli dèi, attraverso la magia l'uomo comanda la divinità e la costringe al proprio volere (cfr. H. BERGSON, *Le due fonti della morale e della religione*, cit., cap. II, § 5, p. 215).

¹²² «L'umanità *stricto sensu* circoscrive [...] una tendenza del reale, una sua direzione di sviluppo, la quale si articola a sua volta in varie direzioni secondarie e terziarie, le cosiddette culture e civiltà umane *strictu sensu*. Le quali culture e civiltà umane si diramano dal tronco ascensionale del reale secondo iniziative geniali che fanno flettere più o meno energicamente la direzione precedente in altro senso» (E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 230). Sull'uso della raffigurazione bergsoniana come espansione ramiforme si rinvia a S. DE MATTEIS, *La tradizione dell'Occidente e il paradosso del primitivo: dall'etnologia storicista ai poteri magici*, in E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., pp. 25-26.

¹²³ H. BERGSON, *Le due fonti della morale e della religione*, cit., cap. II, § 1, p. 194.

¹²⁴ Ivi, p. 193.

¹²⁵ E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 90.

¹²⁶ Secondo De Martino «alcuni errori speculativi che viziano tutta l'opera di Lévy-Bruhl ripetono la loro origine dalla scuola sociologica francese, e più precisamente dal fondatore e dal teorico di essa, il Durkheim» (ivi, p. 83). Per quanto riguarda il confronto tra Lévy-Bruhl e De Martino (non molta parte della letteratura dedicata all'opera demartiniana se ne occupa; tra quanti invece hanno affrontato il problema, si distingue, per la profondità d'analisi, il già citato saggio di Gennaro Sasso, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*) segnalo l'articolo di D. ALTOBELLI, *Pensiero primitivo e società moderna in Lucien Lévy-Bruhl e Ernesto de Martino*, in A. BIXIO/T. MARCI (a cura di), *Società moderna e pensiero primitivo*, Rubettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 109-127.

tendenza a storicizzare quelle categorie eterne che non nascono nella storia, ma che sono bensì il fondamento del dispiegarsi di qualsiasi storia. Ma su questo punto torneremo a tempo debito; e al momento sarà sufficiente preparare quella materia che sarà utile per il successivo e più impegnativo svolgimento.

Secondo lo studioso napoletano, a Lévy-Bruhl doveva essere comunque riconosciuto il merito di aver polemizzato con la scuola antropologica inglese, della quale sottolineò «i limiti e le insufficienze», nonché il suo «piatto ed esteriore intellettualismo».¹²⁷ Ma anche l'ipotesi prelogica, per quanto fosse ai suoi occhi errata e paradossale, appariva a De Martino fonte di «notevoli spunti e suggestioni di carattere speculativo».¹²⁸ Tale teoria poneva una separazione tra la «mentalità adulta», che si regge sui principi logici di identità, di non contraddizione e di causalità, e una «mentalità primitiva» che si caratterizza per un rapporto affettivo col mondo. In virtù di questa legge di partecipazione affettiva, ai *fatti* del “mondo reale” sono legate delle *rappresentazioni* che rinviano al “soprannaturale” (a un mondo che è sede di esseri numinosi e forze misteriose e nascoste); per cui ad un “effetto visibile” non si risale ad un'altrettanto visibile causa, bensì a una causa “altra”, non immediatamente “visibile”;¹²⁹ inoltre, vengono a istituirsi identificazioni tra cose che per l'uomo “civilizzato” sono assolutamente diverse.¹³⁰ In questo senso, gli enti, che qui sono liberi dalla disciplina dei principio logici, e dunque dalla contraddizione, anziché essere fissati nella loro identità, si cambiano e si confondono tra loro, al punto che anche al soggetto percepente può capitare di confondersi con l'oggetto percepito. La «partecipazione affettiva», inoltre, si precisa in quanto «coscienza collettiva»: l'individuo primitivo, in tal senso, non è privo di «logica adulta», e tuttavia egli è “adulto” (cioè logico) in misura ridotta, in quanto vive per lo più partecipando affettivamente alle rappresentazioni della comunità che lo ha accolto, lo sostiene e lo indirizza nel mondo. La logica e la prelogica,

¹²⁷ E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 81.

¹²⁸ Ivi, p. 82.

¹²⁹ Ad esempio, se un cacciatore precipita in una profonda buca ferendosi mortalmente, la causa della caduta non è imputata al terreno che ha ceduto, bensì all'azione invisibile di uno stregone. Qui è trascurata una «causa seconda» (il terreno che cede) per essere individuata una «causa prima» (la magia). A tal proposito, Henri Bergson, negando la distinzione tra “cause seconde” e “cause prime” o “mistiche”, disse che non è questione di logica o prelogica, ma è questione di proporzione tra l'effetto e la causa, come quando noi uomini “civilizzati” ricorriamo alla “sfortuna” nel momento in cui ci accade di giustificare un episodio spiacevole. Ernesto De Martino, dal suo canto, negò la distinzione tra logica e prelogica anche per quanto riguarda l'identità operata dai primitivi tra due enti diversi, per esempio tra uomo e canguro. In questo caso abbiamo a che fare con un modo di circoscrivere degli ambiti del reale e di ordinarli: «Rappresentarsi e sperimentare che ogni membro della tribù è canguro, che il sole è cactus bianco, che l'ombra è la persona, non implica forse circoscrivere ambiti del reale e ordinarli in un certo mondo?» (ivi, cit., p. 94).

¹³⁰ Ad esempio, quando gli uomini appartenenti a una tribù affermano di essere identici al loro animale totemico.

dunque, operano insieme, sebbene sempre in diversa misura: «Logica e prelogica sono [...] intimamente compenstrate e fuse nella mentalità primitiva e non possono separarsi “comme l’huile et l’eau dans un vase”»: tuttavia la prelogica, con la sua legge di partecipazione, è dominante nel primitivo, allo stesso modo che, nell’uomo culto, predomina la logica col suo principio di identità». ¹³¹ Logica e prelogica, pertanto, pur essendo distinte, non si distinguono facilmente, come invece accade per l’olio e l’acqua contenuti in un medesimo vaso. Esse si penetrano l’un l’altra e così si mescolano nella mente del “primitivo”, pur essendo in questi prevalente una “partecipazione affettiva”. Tuttavia, e qui De Martino sottolinea il carattere antistoricista (cioè astratto) della teoria di Lévy-Bruhl, «se queste due logiche sono entrambe positive ed entrambe coesistenti (sebbene diversamente dosate nel primitivo e nel culto), come avviene il passaggio dallo stato in cui prevale la legge di partecipazione a quello in cui domina il principio di identità? Ma il problema, così impostato, è insolubile. Mentalità primitiva e mentalità culta sono due classi di fatti ipostatizzati, e in quanto tali affette da una organica rigidità, che impedisce ogni possibilità di sviluppo storico». ¹³²

In senso storico, secondo De Martino, sono *primitive* «quelle età e quelle culture in cui prevale la fantasia e l’economicità», ¹³³ ovvero in cui prevalgono le due forme crociane, l’una della teoresi (cioè l’arte), l’altra della pratica (l’utile), che sono la materia e il presupposto per le successive e più “alte” forme della logica e dell’etica. ¹³⁴ Un passaggio, infatti, può avvenire dialetticamente soltanto se una forma è organicamente aperta all’altra, apertura che permette il passaggio dall’una all’altra, e dunque solo se l’una è materia della forma successiva. Ma nel caso in cui le diverse “sfere” si intendano date in una positività assoluta, ossia compiute e tra loro eterogenee, come è il caso della teoria del prelogismo, un passaggio non può avvenire: per quanto siano accostate tra loro, per quanto siano mescolate e compresenti nella mente di

¹³¹ Ivi, p. 68. Il passo che De Martino cita è il seguente: «Le logique et le prélogique, dans la mentalité des sociétés inférieures, ne se superposent pas en se séparant l’un de l’autre, comme l’huile et l’eau dans un vase. Ils se pénètrent réciproquement, et le résultat est un mélange dont nous avons grand’ peine à laisser indistincts les éléments» (L. LEVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, Paris 1910, p. 113).

¹³² E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*, cit., p. 95.

¹³³ Ivi, p. 94. Nel sesto punto del «codice della etnologia storicista» troviamo scritto: «Il mondo primitivo non può essere definito in senso cronologico, come l’umanità che visse “all’alba dei tempi” o che “iniziò la storia umana”. In questo senso l’espressione “più primitivo” equivarrebbe all’altra “cronologicamente più antico”. Ora il concetto di mondo primitivo deve essere determinato logicamente come prevalenza della fantasia nell’ambito della teoreticità e della mera vitalità economica nell’ambito della praxis» (ivi, p. 227).

¹³⁴ L’arte e l’utile sono “materia” per la filosofia e l’etica: con ciò non si afferma che le prime forme sono “negative” e le seconde “positive”. Infatti, ogni forma, per Croce, è positiva; ed ogni forma è necessaria in vista dell’intero – e tuttavia, e proprio in ragione di ciò, ogni forma è altresì materia per le altre (una approfondita analisi della dialettica crociana si trova in G. SASSO, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975, pp. 231-324. Per un primo approccio al problema rinvio invece all’ottima introduzione di M. MUSTÈ, *Croce*, Carocci editore, Roma 2009, pp. 67 e sgg.).

un individuo, logica e prelogica sono reciprocamente chiuse e operano in modo autonomo (e tale è un modo schizofrenico di concepire la mente). Dunque non può esservi alcun passaggio, bensì soltanto una “irruzione” e una “sostituzione”, per cui ora il primitivo segue la legge di partecipazione, ora segue il principio di identità:

Se le due logiche sono concepite (e così le intende Lévy-Bruhl) come entrambe positive, l'individuo non potrà, nel medesimo atto di pensiero, seguirle entrambe, ma solo una delle due. Supponiamo che si lasci dominare in un atto determinato del suo pensiero, dalla legge di partecipazione. Chiuso completamente in essa, egli resterà immerso nelle sue partecipazioni e nei suoi prelegami immediati, impermeabile all'esperienza, insensibile alla contraddizione, misticamente orientato. Una tale mentalità tende a mantenersi indefinitamente: solo una irruzione improvvisa di logicità può cambiare le cose. Supponiamo che questa irruzione *ab extra* sopravvenga, e che alla mentalità prelogica si sostituisca, di colpo, in un altro determinato atto di pensiero, quella logica. Effettuato il salto, che ha del miracoloso, ancora l'individuo si troverà chiuso nella sua nuova logica. E, anche qui, il nuovo orientamento mentale tenderà a mantenersi indefinitamente: almeno che non si voglia concepire una improvvisa irruzione di prelogicità, onde simulare il movimento lì dove è impossibile che il movimento vi sia.¹³⁵

Per non inciampare sulle aporie che si erano aperte lungo il percorso tracciato da Lévy-Bruhl, De Martino decise di non percorrere la via naturalistica, ma di procedere secondo un “senso storico”. Volendo essere fedele al sistema crociano delle quattro forme, egli rifiutò la teoria del prelogismo e riferì al “mondo primitivo” (determinato non cronologicamente, bensì logicamente) la “prevalenza” delle categorie della fantasia (nell'ambito della teoreticità) e del vitale-economico (nell'ambito della prassi) – prevalenza che implicava la povertà della logica e dell'etica. Insomma, secondo il napoletano non era vero che il primitivo non pensa in modo logico, ovvero che pensa in modo diverso dal nostro, pure anche in modi pre-logici (sebbene in un primo momento considerò valida questa idea, almeno come sembra se si guarda alla sua corrispondenza con Macchioro¹³⁶); semplicemente, e qui era Croce che in lui ragionava, i primitivi sono mossi da problemi diversi dai nostri – problemi che innanzitutto e per lo più vengono affrontati e risolti da una robusta fantasia e dalla prassi tecnica ed economica. Non già una assenza di logica e una assenza di moralità, pertanto, ma una prevalenza del momento poetico ed elementarmente pratico; che il verace interesse che muove il primitivo è volto alla interrogazione mitica e rappresentativa (ove il ragionamento, lungi dal mancare, è come posto

¹³⁵ E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 96.

¹³⁶ In una lettera del 2 febbraio 1939, Macchioro risponde in questo modo a De Martino: «Tu dici che vi è in me una segreta energia che io chiamo grazia, ma che in realtà sarebbe posseduta dagli individui “prelogici”, ma il Vangelo la pensa diversamente: dice che è un dono di Dio, cioè grazia. E io sto, naturalmente con il Vangelo. Non credo affatto di essere “prelogico”: sono, molto più semplicemente, un eletto: non so perché, e non penso affatto che ciò sia grazie ai miei meriti. Constato un fatto» (la lettera è citata da G. CHARUTY, *Ernesto de Martino*, cit., p. 202).

in secondo piano, quasi non rivestisse una riconosciuta importanza) e così alla soddisfazione di volizioni elementari (onde per cui, pur presente la forma morale, la volontà “investe” più energie, se così si può dire, in opere utili, piuttosto che buone). E sempre per non arrestarsi di fronte a quei limiti cui Lévy-Bruhl suo malgrado si era dovuto arrestare,¹³⁷ e non cadere nel paradosso di una mentalità che ora “partecipa” in modo affettivo e ora “discrimina” secondo il principio di identità e non contraddizione; e così per cogliere il motivo di quella “prevalenza” che l’approccio storiografico aveva messo in mostra, egli aveva diretto la propria analisi sulla “funzione pedagogica” della *Weltanschauung* dei “primitivi”,¹³⁸ ovvero sulla funzione degli istituti magici:

Rilievo storico avrebbe solo una ricerca volta a determinare la *Weltanschauung* del magismo e la funzione storica di tale *Weltanschauung*. E rilievo storico, in siffatta ricerca della funzione storica del magismo, avrebbe anche il tentativo di determinare se e in quale misura il magismo possa essere considerato come pedagogia della funzione identificante nel suo uso pratico, se e in quale misura il magismo abbia concorso a liberare la potenza laica dell’intelletto, e cioè quel complesso di strumenti intellettivi (spazio, tempo, causalità, quantità) che l’uomo culto maneggia con sicurezza nella prassi ordinaria e in quella scientifico-naturalistica. Tale struttura dell’intelletto ci appare oggi come una istituzione quasi laicizzata, sottratta cioè a quell’alone di sacralità in cui appare immersa nell’ambito delle culture magiche: ma ciò che appare a noi come un dato sempre posseduto nelle stesse condizioni, ha invece la sua storia e tale storia sarebbe opportuno dichiarare.¹³⁹

La «funzione identificante nel suo uso pratico», secondo De Martino, si precisava in «quel complesso di strumenti intellettivi (spazio, tempo, causalità, quantità) che l’uomo culto maneggia con sicurezza nella prassi ordinaria e in quella scientifico-naturalistica». Detto altrimenti, l’Intelletto, che non è da intendersi come «facoltà inferiore di conoscenza, che pecchi di arbitrio e tutt’al più prepari il materiale alla facoltà superiore», bensì come «facoltà

¹³⁷ Lévy-Bruhl era pienamente cosciente di questa aporia e pure tentò di venirne a capo. Di ciò sono testimoni i *Carnets* pubblicati in Francia nel 1948 (cfr. L. LÉVY-BRUHL, *I quaderni* [1948], tr. it. di A. Macchioro, Einaudi, Torino 1952).

¹³⁸ Stefano De Matteis evidenzia come il concetto di *Weltanschauung* sia stato acquisito da De Martino attraverso la riflessione del maestro Adolfo Omodeo. Nella sua opera su Alfredo Loisy questi mette in mostra che la *Weltanschauung* esprime «la volontà di adesione attiva a un ordine cosmico insieme sperimentato e da attivare integralmente» (A. OMODEO, *Alfredo Loisy storico delle religioni*, Laterza, Bari 1936, p. 46), ovvero esprime una «sintesi di teoria e di impulso etico» che si precisa nei «modi in cui il mondo circostante è visto e utilizzato» (S. DE MATTEIS, *Nota introduttiva. Magia, natura, storia*, in E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*, cit., p. 240). Definizione che ricorda quella di religione datane da Croce quando parlò di «religione della libertà» (e dunque prescindendo da quell’elemento mitologico che ridurrebbe la religione a mera *philosophia inferior*). A tal proposito, Croce affermò che il carattere della «religione [...] risiede sempre in una concezione della realtà e in un’etica conforme» (B. CROCE, *Storia d’Europa nel secolo decimonono* [1932], a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1991, p. 28). Nel saggio *Religiosità e religione* si trova una definizione analoga: «Religione è e non può essere altro che una concezione della vita con un corrispondente atteggiamento etico» (B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 245).

¹³⁹ E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*, cit., pp. 104-105.

pratica» distinta da quella teoretica – facoltà pratica che si precisa, in tal senso, nella funzione di ordinare, organizzare, fissare, classificare la realtà (la quale, in concreto, è storia e divenire) e di semplificarne la complessità attraverso generalizzazioni, schemi e astrazioni che fissano in diverse sezioni il reale. Il potere dell'Intelletto è «quello di dividere estrinsecamente ciò che per la Ragione non è mai diviso: potere d'astrazione, che l'intelletto, in quanto facoltà pratica, esercita per diritto e non per abuso».¹⁴⁰ Se la Ragione svolge il proprio ufficio quale momento teoretico, in quanto comprende il reale nella sua verità e unità organica, l'Intelletto consente all'uomo di operare nella realtà, di agire in essa, e non di indagarla. E come non vi è azione che non presupponga conoscenza, così l'Intelletto (e le sue astratte classificazioni) non precede la Ragione, non ne prepara la via e la venuta, bensì segue ad essa, moltiplicando i propri schemi sulla base della materia che la conoscenza gli offre.¹⁴¹ Ma sarà ora opportuno considerare un lungo passo in cui Ernesto De Martino tentò di chiarificare la differenza tra Ragione e Intelletto:

La moderna filosofia è venuta in chiaro che altro è la ragione altro l'intelletto, altro la funzione identificante del suo uso logico e altro la funzione identificante del suo uso pratico. Nel suo uso logico, la funzione identificante è, insieme, unificante e distinguente, nel senso che l'unità non è fuori della distinzione, ma nesso interno e organico della distinzione, e che la distinzione non è fuori dell'unità, ma vita interna e organica dell'unità. Nel suo uso pratico, invece, la funzione identificante riesce a una distinzione che è fuori dell'unità e ad un'unità che è fuori della distinzione: il flusso del reale si spezza in una serie di astratte identità, di immobilità giustapposte, simulanti il concreto divenire. La distinzione-unità della funzione identificante concreta non si applica estrinsecamente alla realtà essendo il ritmo immanente del suo sviluppo; le separazioni astratte sono invece schemi dentro i quali il reale viene solidificato, e si applicano ad esso estrinsecamente. La ragione riesce alle forme dello Spirito: forme ideali che si ritrovano nel più piccolo fatto reale, e che non si esauriscono in nessun fatto per esteso che sia; l'intelletto riesce a schemi che si decreta comprendere questa o quella porzione finita della realtà e che in quella porzione si esauriscono: è possibile solo enumerare gli schemi più generali, come lo spazio, il tempo, la causalità, la quantità. Le forme ideali della ragione non sono a piacere moltiplicabili o ordinabili, ma si dispongono in un ordine ideale logicamente necessario che esaurisce idealmente la realtà; gli schemi o identità astratte dell'intelletto sono ordinabili e moltiplicabili senza logica necessità: un atto di volontà inizia la classificazione, un atto di volontà la ferma, un atto di volontà può modificarla, ridistribuendo i termini o aumentandoli. La

¹⁴⁰ B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, cit. p. 70.

¹⁴¹ Ivi, p. 69. Benedetto Croce, contrariamente a quanto affermato da Hegel, sosteneva che le astrazioni dell'Intelletto, cioè le finzioni concettuali o pseudoconcetti, «non precedono, ma *seguono*, la realtà del concetto puro, e che dunque lo presuppongono: per *imitare* il concetto, per poterlo adoperare a scopi pratici, occorre infatti che l'originale, il concetto, sia già dato nella sua purezza di criterio di verità e di forma conoscitiva» (M. MUSTÈ, *Croce*, cit., p. 85). Gli pseudoconcetti hanno il loro "momento costitutivo" nella sfera pratica e non in quella teoretica – essi sono "strumenti", utili per l'umano operare: «il triangolo geometrico non serve né alla fantasia né al pensiero, che compiono il loro ufficio senza e oltre quell'astrazione; ma è indispensabile al misuratore di un campo, e può eventualmente anche servire a un pittore negli studi preparatori per un quadro, o a uno storico, che voglia bene intendere la configurazione di un terreno, sul quale fu combattuta la battaglia ch'egli si accinge a narrare» (B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 49).

ragione placa il suo sforzo nell’universale-concreto, l’intelletto nella pura identità, nell’essere aleatico, vuoto assolutamente di realtà. La ragione accompagna il divenire e si muove con esso; l’intelletto una volta spezzato il reale in una somma di immobilità, non riesce poi a riguadagnare il movimento: qualcosa va perduto nell’ambito di ciascun schema e nella separazione di ciascun schema dagli altri che gli sono coordinati, subordinati e sovraordinati. La ragione rifà il reale nella sua storia: ma poiché la considerazione storica non è che una particolare individuazione del reale, è provvidenziale che l’intelletto raccolga in schemi e classi il resto del reale disindividuato, ed in tal modo lo conservi per la storiografia di domani. Questi schemi e classi sistemano nel ricordo una determinata formazione empirica, e circoscrivono il luogo mentale nel cui ambito sarà possibile ritrovare, se occorre, un certo gruppo di rappresentazioni. È provvidenziale altresì che l’intelletto quantifichi il reale e quantificandolo – mediante la riduzione dell’eterogeneo all’omogeneo – possa poi numerarlo: anche la quantificazione e la numerazione preparano e agevolano quella compiuta qualificazione a cui mette capo la conoscenza storiografica.¹⁴²

A questo punto sarà chiaro che intendere il “magismo” come «pedagogia della funzione identificante nel suo uso pratico», significa non ridurre la magia a strumento di una “mentalità prelogica”, ovvero a un approccio superstizioso, oppure mistico o fantasioso verso il reale, bensì significa inquadrarla entro quel tratto di storia in cui l’uomo, nel distinguersi dalla natura, e nel costituirsi come soggetto e individuo, esercita l’educazione della capacità pratica di ordinare o, per usare un termine del tardo De Martino, di «addomesticare il mondo» – significa pensare all’età storica in cui si è liberata la «potenza laica dell’Intelletto»,¹⁴³ e in cui gli strumenti intellettivi hanno perduto (in forza di questa educazione) il loro carattere, se così si può dire, problematico, per farsi strumenti sicuri (quali appaiono all’«uomo culto» che li assume come dati, ovvi, e non come problema). Sicché, sarà altresì chiaro che considerare il magismo come *Weltanschauung* significa guardare, con occhio storico, al modo attraverso cui l’uomo si è rapportato con il proprio mondo, ovvero al modo attraverso cui l’uomo giunge ad una sicura “presa sulle cose” conquistando la loro utilizzabilità, ponendo culturalmente una distanza tra sé e ciò che, in virtù di tale distanza, si fa appunto “natura”.

¹⁴² E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*, cit., pp. 91-92. Al riguardo De Martino rinvia alle seguenti opere (segnalo le edizioni da me adottate): B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., pp. 39 e sgg. (*Il concetto e gli pseudoconcetti*), pp. 236 e sgg. (*Le scienze naturali*), pp. 256 e sgg. (*Le matematiche*); B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., pp. 26 e sgg. (*La conoscenza storica come tutta la conoscenza*).

¹⁴³ In una lettera scritta il 19 gennaio 1939 a Raffaele Pettazzoni, Ernesto De Martino presenta così l’intento del suo *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*: «Ho intrapreso lo studio generico dell’energia numinosa presso i popoli primitivi nell’intento di mostrare come, attraverso il ciclo di rappresentazioni e di esperienze che essa implica, si vengano elaborando e consolidando le funzioni dell’intelletto culto» (il passo è citato dal *Carteggio Pettazzoni-De Martino* pubblicato a cura di Mario Gandini nella “Rivista di storia della storiografia moderna”, XVI [1995], p. 145).

La natura può essere intesa, secondo Ragione, come «storia senza storia da noi scritta»;¹⁴⁴ ma essa può essere altresì intesa come un distinto ambito del reale, in quanto precipitato dell’opera di distanziamento mossa dall’Intelletto. Nel primo caso, comprendiamo che la natura è essa stessa accolta entro il grembo della storia e che, dunque, non è il fondo originario da cui la storia emerge, emergendo con l’uomo. In tal senso, la natura è storia nella Storia. Essa è una storia dalla quale l’uomo si è distinto e che ha lasciato cadere lungo il suo percorso – storia che l’uomo, per individuarsi, ha “disindividuato”.¹⁴⁵ Pensare a una natura separata dalla storia, pensare a una umanità che ha un suo inizio – un cominciamento – a partire dalla natura, è già un pensare non con la Ragione, bensì con l’Intelletto, il quale segna quella separazione e narra questo inizio. L’Intelletto, dunque, distingue e separa l’umanità dalla natura, ma non la distingue e la separa a partire dalla natura, bensì dalla storia, di cui la natura è anch’essa espressione. L’immagine più adatta per rappresentare tale distinzione (cioè di questo continuo farsi distinto) è forse quella della “ramificazione” bergsoniana. La storia dell’uomo e la natura sono come due rami che si alzano contigui e che sono unificati alla base del tronco. Come il primo ramo si riconosce distinto e separato dal secondo; così noi, nella misura in cui guardiamo al reale con l’Intelletto astrante, pensiamo alla nostra storia come qualcosa di assolutamente “altro” dalla natura, e non vediamo quel punto alla base in cui la ramificazione diparte – quel punto che soltanto la Ragione, nel comprendere l’immagine dell’intero albero, ovvero l’unità del reale, riesce a individuare.¹⁴⁶ Entro la storia, dunque,

¹⁴⁴ B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 284.

¹⁴⁵ «Lo Spirito non comincia la sua storia uscendo miracolosamente dal grembo della natura senza storia: in realtà tutto è nello Spirito e nella storia, anche la natura, che è Spirito e divenire, ma non più presente alla nostra ragione storica, e perciò rovesciato e solidificato negli schemi dell’intelletto. La duplice *factio* di una natura fuori della storia, e di uno Spirito o di una umanità che cominciano a divenire, nasce da un dualismo non risolto: che se poi lo si risolve, allora l’umanità, in senso lato, si dichiara a noi come sempre stata, come concetto coincidente con gli altri, di realtà, di Spirito e di storia. Questa umanità lata, che meglio chiamasi Spirito, si articola in una molteplicità di centri di individuazione storiografica, in atto, cioè, di rifare un certo ordine di accadimenti, lasciando cadere il resto e disindividuandolo: centri di individuazione storiografica che sono altresì centri di azione o di incremento del reale, agenti anzi con tanta maggiore potenza quanto più ricca e ampia è la loro esperienza storica, e procedenti d’altra parte, nelle loro individuazioni storiografiche sotto lo stimolo di un bisogno di praxis» (E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*, cit., pp. 228-229).

¹⁴⁶ Individuare il punto in cui la natura e l’umanità dipartono e si separano non significa conoscere quella storia, giacché «la storia degli animali attualmente solo l’animale può farla, quella della pianta solo la pianta, salvo il caso che l’uomo ridiscenda fino all’animale e alla pianta su cui è assorto» (ivi, p. 229). Individuare quel punto significa comprendere che la distinzione non significa separazione, bensì unità – significa guardare alla natura come parte di un organismo che comprende altresì l’umanità – significa comprendere ciò che per l’uomo è stato il valore da realizzare e ciò che, di contro, egli ha lasciato dietro di sé. Così la natura è la storia «che è stata dimenticata ed è ignorata da noi in quanto non c’importa conoscerla. Non importa provvisoriamente, come nel caso in cui ponendosi e risolvendosi un problema storico intorno a una particolare situazione della nostra vita, le altre situazioni decadono, per intanto, a cose indifferenti, sulle quali si esercita l’astrazione che le materializza, le rende esterne, le classifica, le misura e le calcola, il che non toglie che ridiventino oggetto di problema e di pensiero storico; ovvero non c’importa durevolmente, come nell’altro caso che esse sono state da

uomo e natura si distinguono e si unificano. Una natura che, per De Martino, in un’epoca remota, ovvero nell’età magica, fu decisa e ordinata culturalmente attraverso pratiche che esercitavano una «funzione storica rispetto alla società» – una “funzione storica” che oggi l’uomo più non riconosce in quanto, abitando solidamente e ovviamente nella differenza, più non gli interessa riprendere:

Se la Natura è, come voi dite, storia disindividuata, storia non più nostra, e quindi da noi non più dominabile secondo Spirito, è possibile [...] che vi sia stata un’epoca in cui ciò che ora pur resta normalmente disindividuato (la natura) non lo sia stato per una proto-umanità e che, quindi, erano allora possibili modi di azioni e di dominio sulla natura, che ora, normalmente, sono andati perduti. Si può certamente dire, in oggi, che la magia sia per noi che abbiamo di così gran tratto distanziato la vita sub-umana e naturale, una «illusione»: ma a patto di considerarla come realtà per l’umanità primitiva, cioè come vera conoscenza e vera azione della natura sulla base delle sue necessità di conoscenza e dei suoi bisogni di azione. [...] La magia è la «Storia come pensiero e come azione» dei primitivi: e se la natura è, come voi dite, storia senza storia da noi scritta, la magia è una storia della natura rappresentata e agita se non proprio dalle piante e dagli animali che l’hanno fatta, da uomini molto prossimi alle piante e agli animali, e perciò in grado di rifarla più di noi.¹⁴⁷

La magia, in quanto «*storia come pensiero e come azione* dei primitivi», rinvia così a una lontana epoca in cui «ciò che ora resta normalmente disindividuato», ossia la natura quale è fissata dall’Intelletto, era ancora *in fieri* – era cioè ancora da decidere nella forma in cui nel nostro presente consideriamo essere ovviamente data, materializzata e consolidata. Insomma, De Martino, forse esercitando, agli occhi di Benedetto Croce, il proprio intelletto in modo troppo disinvolto, tentò (secondo lui a ragione) di spingersi verso quel punto della storia in cui da un ramo se ne separavano due e di individuare il momento della decisione – il momento in cui l’uomo si è distaccato con forza dalla natura.¹⁴⁸ Un distacco che, rivelando un’urgenza che abbisognava di concentrare ogni sforzo di separazione, per il giovane studioso fu reso possibile da quella “prevalenza” che faceva insistere l’uomo “primitivo” nelle forme della fantasia e dell’economico.

Secondo Gennaro Sasso, tuttavia, l’idea della “prevalenza”, lungi dal superare le aporie del prelogismo, rimaneva sul medesimo piano astratto in cui si trovava Lévy-Bruhl; e dunque, anziché dimostrare fedeltà a Croce, De Martino finiva invece per tradirlo: «Era inevitabile», nota con fermezza Sasso, «che, nell’analisi che dedicava a Lévy-Bruhl, egli operasse secondo

noi tanto distanziate e sorpassate che non rivivono, e presumibilmente non rivivranno, in problemi e soluzioni nostre» (B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 286).

¹⁴⁷ E. DE MARTINO, *Dal laboratorio del «Mondo magico». Carteggi 1940-1943*, cit., pp. 61-63. Si tratta, questa, di una lettera che De Martino scrisse a Croce nel 1940.

¹⁴⁸ Su questo punto (e sulla *natura come storia*) torneremo ampiamente nel quarto capitolo.

il procedimento intellettualistico e separante che, segnandolo *nigro lapillo*, criticava nel suo autore. Era inevitabile che, lui pure, desse luogo all’“astrazione”. Era inevitabile che mentre, per usare il linguaggio della filosofia, riteneva di essersi innalzato alla sfera della ragione, permanesse invece in quella dell’“arido” intelletto». ¹⁴⁹ E così, Sasso procede evidenziando l’errore speculativo celato nell’idea di prevalenza: «Inteso come capacità di produrre schemi e astrazioni, spazio, tempo, causalità, quantità, lo pseudoconcetto o, che si dica, l’intelletto astratto, non può non presupporre il concetto puro, o, se si preferisce, la ragione. E questo è il primo argomento che, nei termini della “sua” filosofia, dev’essere opposto all’idea che nelle “culture magiche”, e nel mondo primitivo in cui si esplicano, a “prevalere” siano la fantasia e l’economico [...]. Questa “idea” è in effetti inammissibile, non solo perché lo pseudoconcetto suppone il concetto e, dunque, tutto lo Spirito nella sua realizzata potenza categoriale: tutto lo Spirito e non, come qui invece avviene, la fantasia». ¹⁵⁰ Tale idea è inammissibile perché essa comporta una asimmetria nel sistema categoriale che sacrifica il concetto – una asimmetria che Croce avrebbe ruscato senza mezzi termini. Sicché, come ha potuto De Martino, nel suo testo più crociano, professare una simile teoria? Possibile ch’egli non fosse consapevole di questo strappo, oppure che non se ne curasse? Non sarà agevole trovare una risposta ferma a queste domande. E tuttavia, potremmo innanzitutto avanzare l’ipotesi che De Martino, nel formulare l’idea della prevalenza, abbia inteso la “fantasia” e l’“economicità” quali forme “primitive”, l’una della “cerchia teoretica” l’altra della “cerchia pratica”, ¹⁵¹ rielaborando alcuni passi presenti nella *Filosofia della pratica* di Croce, in cui si affronta la «relazione tra le forme economica ed etica» come «doppio grado» e si afferma che la prima forma (quella inferiore) può essere concepita indipendentemente dalla seconda, mentre la seconda (quella superiore) non può essere concepita senza la prima:

La distinzione e autonomia rispettiva delle due forme, economica ed etica, [...] come è espressa anche nelle parole “inferiore” e “superiore” [...], è quella di due gradi distinti e uniti insieme: tali cioè che il primo possa concepirsi in certo senso indipendentemente dal secondo, ma il secondo non sia concepibile senza il primo. In quella concepibilità di esistenza indipendente del primo è il momento della distinzione; nell’inconcepibilità dell’esistenza indipendente del secondo è il momento dell’unità. ¹⁵²

¹⁴⁹ G. SASSO, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, cit., p. 149.

¹⁵⁰ Ivi, p. 152.

¹⁵¹ «In senso ideale, primitiva è la fantasia nella cerchia teoretica e la pura economicità, la pura vitalità economica, nella cerchia pratica» (E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*, cit., p. 94).

¹⁵² B. CROCE, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, cit., p. 242. Lo stesso dicasi per l’arte e la filosofia (ivi, pp. 245-246). Su questo punto, in particolare sul problema del “doppio grado”, si veda *Filosofia e idealismo* di Gennaro Sasso, il quale mette bene in mostra l’aporeticità e il travaglio che spinse Croce a

Marcello Mustè ha inoltre rilevato che già Croce «aveva parlato del prevalere di una forma sulle altre, per indicare l’attualità della singola categoria e del decadere delle altre a sua materia nel circolo indivisibile dello Spirito»; ma egli ha altresì messo in mostra la sostanziale differenza tra le due posizioni, e dunque il *vulnus* provocato da De Martino nel sistema crociano: rispetto all’autonomia delle forme crociane, infatti, «il “prevalere” dell’intuizione e dell’utilità nel mondo primitivo assumeva tutto un altro aspetto, e rischiava di delineare una situazione nella quale le forme escluse (il concetto e la moralità) restavano obliate e rimosse dall’atto spirituale, come se la loro costitutiva cooriginarietà cedesse alla diversa configurazione fenomenologica e storica del loro apparire».¹⁵³ E tuttavia, altrove, nei suoi studi storiografici, Croce aveva già fatto ricorso al concetto di prevalenza, e lo aveva fatto in un modo simile a quello demartiniano: nel 1934, quando l’aspro presente lo sollecitava a meditare sulla categoria della “vitalità”, egli lo utilizzò per indicare quelle epoche storiche di “decadenza” nelle quali è rilevabile un prevalere della forma “vitale”, cioè un discendere dalle più alte sfere dello Spirito (dell’arte, della filosofia, della morale) alla sfera meramente «utilitaria, economica, edonistica».¹⁵⁴ E ancora, in *Teoria e storia della storiografia*, Croce parlò di «prevalenza della fantasia»,¹⁵⁵ affermando che l’età medioevale, o meglio lo «Spirito cristiano», «superava l’antico non già con la sicurezza e la calma del pensiero, ma con la violenza del sentimento e con l’èmpito della fantasia».¹⁵⁶

Guardando al nostro problema, è possibile presumere che quando De Martino asseriva che «il concetto di mondo primitivo deve essere determinato logicamente come prevalenza della fantasia nell’ambito della teoreticità e della mera vitalità economica nell’ambito della praxis», e dunque che «il mondo primitivo non può essere definito in senso cronologico, come l’umanità che visse “all’alba dei tempi», giacché «ciò che viene prima nel tempo potrebbe essere dal punto di vista logico e storiografico meno “primitivo”»¹⁵⁷ (per cui il «primitivo»

oltrepassare tale posizione (G. SASSO, *Filosofia e idealismo*. I: *Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli 1994, pp. 101 e sgg.).

¹⁵³ M. MUSTÈ, *Filosofia dell’idealismo italiano*, Carocci editore, Roma 2008, p. 192.

¹⁵⁴ B. CROCE, *Il concetto di decadenza*, in ID., *Conversazioni critiche*, Serie V, Laterza, Bari 1939, p. 185. Nel saggio *La storia contro le illusioni* del 1948, giunse ad affermare che «la distinzione di civiltà e di barbarie, di progresso e di decadenza è da intendere in relazione al duplice ordine di forze dello Spirito, quelle vitali e quelle oltre e più che vitali, e al prevalere in certe epoche delle une o delle altre» (B. CROCE, *La storia contro le illusioni*, in ID., *Filosofia e storiografia*, cit., p. 150). Sulla riflessione di Croce intorno al problema della “decadenza” rinvio a D. CONTE, *Storia universale e patologia dello Spirito*, cit., pp. 214-215.

¹⁵⁵ B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, cit., p. 235.

¹⁵⁶ Ivi, p. 231.

¹⁵⁷ E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*, cit., p. 227.

noi lo «ricerchiamo nell’alto medioevo europeo molto più che nella precedente Roma Augustea»¹⁵⁸); è possibile presumere, si diceva, che egli pensasse a una distinzione analoga a quella crociana tra epoche di civiltà e di barbarie; e che egli pensasse a questa distinzione quando, nel guardare alla follia che aveva avvinto l’Europa del suo tempo, affermava che il «mondo primitivo [...] oggi più che mai dà segni di presenza, simile a una tradizione quasi inaridita che rinverdisca, simile a un linguaggio liturgico quasi obliato che ritorni in piena evidenza alla memoria».¹⁵⁹ Ed è possibile altresì presumere che, nel parlare di prevalenza, De Martino facesse riferimento all’*interesse* precipuo dell’età primitiva – un “interesse della vita” che dirige *quel* mondo, “facendosi” *fantasia e vitalità economica*. Non già un oblio o, peggio, una assenza di concetto e di moralità; ma una esuberanza, per così dire, delle forme più basse, che pone in un piano di minor interesse e urgenza l’opera edificata dalle forme più alte.

Come intendere, dunque, questo “interesse della vita”? Se torniamo di nuovo a Croce e alla sua *Teoria e storia della storiografia*, rileviamo che per il filosofo napoletano l’«interesse della vita presente»¹⁶⁰ è intesa come attuale «svolgimento della cultura»¹⁶¹ – un interesse che «ci muove» in quanto «interesse della vita che si fa pensiero», oppure «della vita che si fa intuizione e fantasia».¹⁶² Ebbene, Croce ricorreva a questo concetto, al concetto di “interesse della vita”, per caratterizzare la contemporaneità della storia, ovvero della ricerca storica, la quale, appunto, è mossa da questo interesse, per cui «solo un interesse dalla vita presente può farci indagare un fatto passato».¹⁶³ E esso, tuttavia, non soltanto “può farci indagare un fatto passato”, ma può anche farci conoscere il nostro presente (l’atto, che è il giudizio storico, è infatti il medesimo), e può altresì mostrare il carattere fondamentale di questo presente, nella sua differenza col passato, ove a tale carattere, una volta che è passato, si usa poi assegnare un “nome”, per utilità pratica, che è appunto il nome della varie età ed epoche della storia. In tale interesse della vita, dunque, risuona il “motivo” attuale della storia, che di volta in volta ci fa conoscere il nostro passato, cioè quel passato che ci importa conoscere, e che non è altro che la vita stessa del presente, che qui ed ora è impegnato e ci impegna presso precipui problemi che debbono essere sciolti, innanzi a precipui valori che debbono essere edificati. E come i problemi e le creazioni non sono mai identici a se stessi e mai si ripetono nella storia (giacché

¹⁵⁸ Ivi, p. 146.

¹⁵⁹ Ivi, p. 58.

¹⁶⁰ B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, cit. p. 14

¹⁶¹ Ivi, p. 15.

¹⁶² Ivi, p. 41.

¹⁶³ Ivi, p. 14.

non sono semplici fatti o dati naturali, ma espressioni spirituali), così anche l'intensità dei modi del conoscere e del fare (proprio perché gli oggetti del conoscere e del fare non sono mai identici a se stessi) non è mai la stessa (l'“intensità” è sempre differente); ove la teoresi può abbeverarsi in maggior misura presso la fonte del poetare, piuttosto che del filosofare; e la prassi più a quella del governo economico piuttosto che della morale. Chiaramente, non è possibile, senza cadere in errore, isolare epoche in cui solo si poeteggia e solo si governa senza alcun apporto della filosofia e dell'etica; e pur tuttavia, è possibile rilevare il variare di quella intensità, la quale coincide appunto con l'interesse dominante di una specifica epoca – un'epoca che si distingue, rispetto alle altre, per un robusto senso religioso e povero di filosofia, ovvero per una prorompente espressione artistica, oppure per una spiccata moralità, o un forte assetto politico ed economico (per cui si guarda al Medioevo, o all'Età romana, oppure alla Grecia classica, al Rinascimento o all'Illuminismo, e si coglie una prevalenza categoriale, ovvero la prevalenza di un “investimento culturale”, il quale poi dice la forma stessa di questa particolare epoca).

Ma appunto, perché l'interesse che ci conduce a indagare il nostro passato (ovvero un accadimento e non altri, un'epoca che ha saputo risolvere questo problema e non altri) è lo stesso interesse della vita presente, cioè lo stesso interesse che mi induce a sciogliere questo problema che qui ed ora mi è presente (e dunque non altri, che in tal senso sono come obliati, perché non accolti dalla mia coscienza); allora l'indagine storiografica diventa una forma di confessione, o meglio, di testimonianza circa il nostro essere presente. Non era pertanto segno di mera curiosità folklorica o cronachistica l'intento demartiniano di far luce sul cosiddetto mondo primitivo. Era infatti segno di un'urgenza che rispondeva alla volontà di comprendere un'epoca simile a quella a lui presente, un'epoca forse dominata da un interesse sin troppo vitale, come ebbe da rilevare anche Croce, e dunque povero di moralità e di ragione. Ma su questi motivi, su questa sorta di confessione o testimonianza, si avrà modo di ritornare più volte, ché appunto, più volte De Martino enuncerà il bisogno di comprendere e chiarificare la barbarie del suo tempo, nonché i modi per superare quanto di “primitivo” gravava nella storia (fosse quella delle grandi nazioni o delle marginali zone rurali del Sud; fossero le prime sciamanizzate da furenti capi di Stato e le secondo oggetto di una cura inattuale da parte di secolari istituti giunti al loro tramonto).

In questo modo, dunque, potrebbe emergere dalle pagine demartiniane il tema crociano dell'“interesse della vita”, e dunque di un interesse storico, culturale. Questo tema, nel saggio

del '41, restava tuttavia inespresso, sebbene riverberasse nell'idea di “prevalenza”, e dovette attendere alcuni anni prima di essere affermato con forza, pur sotto una diversa impostazione categoriale. Nel *Mondo magico*, infatti, accanto al problema di quell'essere che, nel patire l'angosciante possibilità di non esserci, manifesta «la volontà di esserci come presenza»,¹⁶⁴ veniva appunto a mostrarsi questo *supremo interesse* ad esserci. E fu proprio nel tentativo di delineare questo mondo *in fieri* – il “mondo magico” – rispetto cui le tradizionali forme dello Spirito, «non costituiscono, né possono costituire un *interesse dominante*»,¹⁶⁵ che De Martino pensò e tentò di ampliare i confini del sistema crociano rivolgendosi a diverse prospettive mutate dalla filosofia, dall'etnologia e dalla psicanalisi,¹⁶⁶ e dar vita a uno storicismo aperto ad altre *Weltanschauungen* – uno storicismo per il quale fosse doveroso parlare di “presenza” non come “dato”, bensì come “problema” proprio di una “età storica”: quella del magismo.¹⁶⁷

¹⁶⁴ E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 73.

¹⁶⁵ Ivi, p. 164 (corsivo mio).

¹⁶⁶ Nel *Mondo magico*, al fianco della filosofia di Croce e una ricca letteratura etnologica, compaiono temi elaborati in ambito psicoanalitico da Pierre Janet (e più in generale etnopsichiatrico e antropoanalitico), così come gli studi sul pensiero mitico di Ernst Cassirer e i problemi sollevati dall'esistenzialismo (al riguardo, una visione panoramica e insieme profonda ce la offre il saggio di S. BARBERA, «Presenza» e «Mondo». *Modelli filosofici nell'opera di Ernesto De Martino*, in R. DI DONATO [a cura di], *La contraddizione felice?* cit., pp. 103-127). Per quanto riguarda il rapporto De Martino-Janet si vedano i saggi di M. BATTINI, *La ragione negata. I fondamenti psicologici dell'antropologia demartiniana*, in R. DI DONATO [a cura di], *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, cit., pp. 69-82; e di A. TALAMONTI, *La labilità della persona magica*, in C. GALLINI (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, cit., pp. 79-114. Per il tema più generale circa l'etnopsichiatria e l'antropoanalisi, rinvio al recente saggio di P. CHERCHI, *Il cerchio e l'ellisse. Etnopsichiatria e antropologia religiosa in Ernesto De Martino: le dialettiche risolventi dell'«autocritica»*, Aisara, Cagliari 2010, pp. 15-73. Riguardo al rapporto De Martino-Cassirer, rinvio a G. SASSO, *Ernesto De Martino tra filosofia e religione*, cit., pp. 187-203; G. IMBRUGLIA, *Ernesto De Martino tra Croce, Vico e Cassirer*, in ID., *Illuminismo e storicismo nella storiografia italiana*, cit., pp. 217-256. Per l'esistenzialismo, si noti che durante il periodo della stesura del *Mondo magico* (1941-'45) non risulta alcuna lettura diretta di Heidegger (cfr. il commento di R. Pàstina in E. DE MARTINO, *Le note sull'esistenzialismo*, in C. GALLINI [a cura di], *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero*, cit., pp. 179-186), seppure *Essere e tempo* risulti tra le opere citate (cfr. E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 160 [nota 131]). Roberto Pàstina ha in tal senso rilevato che il riferimento in questione è estrapolato da L. PAREYSON, *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Loffredo, Napoli 1940, p. 23 (cfr. E. DE MARTINO, *Le note sull'esistenzialismo*, cit., p. 185) e ipotizza che per il concetto di “presenza”, o *Dasein*, nella sua configurazione esistenzialista, De Martino sia stato ispirato da Enzo Paci (cfr. R. PÀSTINA, *Il concetto di presenza nel primo De Martino*, in C. GALLINI [a cura di], *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero*, cit. p. 128). È probabile che lo studio diretto di *Essere e tempo* si collochi tra il '53 e il '56 (cfr. M. MASSENZIO, *La problematica storico-religiosa di Ernesto de Martino: il rimosso e l'inedito*, in E. DE MARTINO, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, cit., p. 31). Per un'analisi dei temi esistenzialistici in De Martino segnalò P. CHERCHI/M. CHERCHI, *Ernesto De Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Liguori Editore, Napoli 1987 e P. CHERCHI, *Il signore del limite. Tre variazioni critiche su Ernesto De Martino*, Liguori Editore, Napoli 1994 (visti gli anni di pubblicazione, questi due saggi, cui si aggiunge quello di Sandro Barbera, non tengono però conto dei rilievi di Pàstina e di Massenzio che rinviano l'incontro diretto con Heidegger a un periodo successivo a *Il mondo magico* – un rinvio che, nel suo più recente saggio, porta Placido Cherchi a parlare di un De Martino che, «alla sua maniera, è stato heideggeriano senza aver letto Heidegger» [P. CHERCHI, *Il cerchio e l'ellisse*, cit., p. 510]).

¹⁶⁷ Diversi passaggi contenuti in questo secondo capitolo (come nel terzo e nel quinto), con particolare riguardo al problema delle categorie crociane, e dunque all'idea di “prevalenza” e di “interesse dominante”, sono

stati anticipati nel mio saggio *De Martino, Croce e il problema delle categorie*, in I. POZZONI (a cura di), *Benedetto Croce. Teoria e prospettive*, Limina Mentis, Villasanta (MI) 2010, pp. 325-374.

CAPITOLO III

Presenza e rischio della presenza nel mondo magico

Riguardo i concetti di “crisi” e “rischio”, che già abbiamo incontrato nella loro declinazione bergsoniana, e ancor più riguardo il concetto di “età magica”, importante e decisivo, per la formulazione che De Martino ne diede nell’opera del ’48, fu l’incontro con *La filosofia delle forme simboliche* di Ernst Cassirer. Ciò che nel filosofo tedesco egli riuscì a trovare, in forza di un pensiero rivolto verso l’idealismo di Kant, Schelling ed Hegel, fu la considerazione del mito quale «tendenza originaria dello Spirito», ossia quale «autonoma facoltà formatrice della coscienza»,¹⁶⁸ e dunque quale “momento” fondamentale per la liberazione di tale coscienza dalle impressioni sensibili e altresì per la formazione di un mondo rispetto cui la coscienza possa distinguersi, ed entro il quale possa operare. In Cassirer, dunque, De Martino trovò quella “parte” che in Croce era mancante, ovvero il riconoscimento della funzione positiva della magia e della religione ai fini della costituzione dell’individuo e della comunità.

Uno dei primi ed essenziali principi raggiunti dalla filosofia critica è che gli oggetti non vengono «dati» alla coscienza compiuti e rigidi nel loro puro essere in sé, ma il rapporto della rappresentazione con l’oggetto presuppone un atto autonomo e spontaneo della coscienza. L’oggetto non esiste fuori e prima dell’unità sintetica, ma viene a costituito solo in virtù di essa; non è una forma già conosciuta che semplicemente si imponga alla coscienza e si imprima in essa, ma è il risultato di un’attività formatrice che si compie in virtù dei mezzi fondamentali della coscienza, in virtù delle condizioni dell’intuizione e del pensiero puro. *La Filosofia delle forme simboliche* accoglie questo pensiero critico fondamentale, questo principio su cui poggia la «rivoluzione copernicana» di Kant, per estenderlo. Essa non solo cerca le categorie della coscienza dell’oggetto nella sfera teoretico-intellettuale, ma parte dal presupposto che simili categorie si debbano trovare ovunque da un caos d’impressioni si formi un cosmo, cioè una tipica «visione del mondo». Ogni visione del mondo di tal genere è possibile solo in virtù di particolari atti di oggettivazione, di trasformazione delle semplici «impressioni» in «rappresentazioni» in se stesse determinate ed elaborate formalmente. Ma, se in questa maniera la mèta della oggettivazione può essere ricondotta a certi strati che sono anteriori alla coscienza teoretico-oggettiva della nostra esperienza, della nostra visione scientifica del mondo, mutano, quando discendiamo a questi strati, la via e i mezzi del processo di oggettivazione.¹⁶⁹

¹⁶⁸ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*. II: *Il pensiero mitico* (1925), tr. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1964, p. 6.

¹⁶⁹ Ivi, p. 43.

Le “forme simboliche” possono essere intese come le vie e i mezzi attraverso cui lo Spirito, svolgendosi lungo un processo di oggettivizzazione, si manifesta a se stesso. Tali vie, il cui succedersi segna il ritmo del mutare dell’unitaria via di quel processo, non debbono tuttavia essere viste come l’una alternativa all’altra, cioè come vie che lo Spirito potrebbe o avrebbe potuto evitare. Al contrario, esse sono le vie che coincidono con lo stesso movimento che ha portato lo Spirito a passare dal “mondo chiuso” delle semplici impressioni sensibili al “mondo aperto” delle rappresentazioni e della «pura espressione spirituale».¹⁷⁰ Un passaggio, questo, che è necessario, in forza di quelle forme simboliche – una via, lungo quelle vie, che viene a prodursi attraverso la creazione dei mondi per i quali lo Spirito si fa oggettivo a se stesso. Un passaggio, insomma, che ha il proprio “inizio” col “pensiero mitico” – un inizio per cui, «al mondo delle cose, che lo circonda e lo domina, lo Spirito contrappone un proprio mondo indipendente di immagini».¹⁷¹ Quel passaggio, quelle vie, secondo il programma della *Filosofia delle forme simboliche*, possono essere ripercorse per tutto il tratto che esse hanno svolto. In tal senso, ci è possibile discendere al di sotto del piano su cui oggi abitualmente ci muoviamo, e spingersi verso gli «strati che sono anteriori alla coscienza teoretico-oggettiva della nostra esperienza, della nostra visione scientifica del mondo» – un difficile ma doveroso *descensus* che, per Cassirer, occorre compiere al fine di cogliere, cioè comprendere la «pura funzione dello Spirito» e di giungere così a un «ampliamento della dottrina storica tradizionale dell’idealismo».¹⁷² Occorre dunque guardare alla «funzione dello Spirito» e non già alla sua «sostanza», giacché l’«essere» si può cogliere soltanto nell’atto dell’«operare», nel «produrre spirituale»,¹⁷³ la cui attuazione, che coincide con determinarsi della “civiltà”, si può trovare unicamente nel «campo del sensibile».¹⁷⁴

Nella *Introduzione a Das mytische Denken*, il secondo volume dell’opera dedicata alle “forme simboliche”, leggiamo che l’oggettività del mito non è né assicurata a un essere metafisico (la divinità), né è inferibile dall’umano, cioè dall’osservazione empirica dei dati

¹⁷⁰ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*. I: *Il linguaggio* (1923), tr. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1961, p. 13.

¹⁷¹ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*. II: *Il pensiero mitico*, cit., p. 35.

¹⁷² E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*. I: *Il linguaggio*, cit., p. 21. In tal senso, De Martino scorgeva nell’opera di Cassirer «un primo tentativo di ricomprendere il magismo nell’allargata autocoscienza della nostra civiltà» (E. DE MARTINO, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, XIX-XX, 1943-1946, p. 82) – un «allargamento» che nel *Mondo magico* è posto quale primo compito dell’etnologia storicista (E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 3)

¹⁷³ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*. I: *Il linguaggio*, cit., p. 13.

¹⁷⁴ Ivi, p. 22.

psicologici o antropologici. L'oggettività del mito sta infatti nella sua "funzione" liberatoria che emancipa la coscienza dalla impressione sensibile: il mito segna il momento spirituale della creazione di un mondo e della determinazione dell'Io che in questo mondo vive, opera, pensa e che da questo mondo si distingue come soggetto vivente, operante e pensante. In tal senso, avvertiva il filosofo tedesco, una «fenomenologia della coscienza mitica [...] cercherà di cogliere il soggetto del processo spirituale, cercherà di cogliere lo "Spirito" unicamente nella sua attualità pura, nella varietà delle sue attività formatrici, e di determinare la norma immanente che ciascuna segue. Solo nel complesso di queste attività si costituisce l'"umanità" secondo il suo concetto ideale e secondo la sua concreta esistenza storica; solo in esso si ha la progressiva distinzione di "soggetto" e "oggetto", di "Io" e di "mondo", mediante la quale la coscienza esce dalla sua ottusità e dal chiuso della semplice esistenza, delle impressioni sensibili e delle passioni, evolvendosi in coscienza della civiltà».¹⁷⁵ Il pensiero mitico non subentra a una realtà che ha già fissato il confine tra "Io" e "mondo", non trova una realtà già fatta, già formata, ché la sua funzione è quella di porre tale confine e di operare quella formazione secondo la modalità che gli è propria: «La funzione fondamentale di ogni forma simbolica consiste proprio nel fatto che essa non ha già in precedenza il confine tra l'Io e la realtà fissato una volta per sempre, ma pone essa stessa per la prima volta questo confine, e che ciascuna forma fondamentale lo pone in modo diverso. Già in base a queste generali considerazioni sistematiche ci sarà lecito supporre, anche per quanto concerne il mito, che esso non parta da un concetto compiuto dell'Io o dell'anima, né da una visione compiuta dell'essere e dell'accadere oggettivo, ma debba ancora raggiungerli, debba ancora formarli partendo da se medesimo».¹⁷⁶ Dunque il "mondo" e la "persona" intesi non come "dato" preesistente, bensì come un "farsi", come un mediato "costituirsi". In quanto espressione di una «attività formatrice dello Spirito non già contingente, ma necessaria», il mito, pur non contenendo nel proprio seno quei dati di realtà che il pensiero scientifico dichiara essere oggettivi, si mostra come una «via che conduce all'oggettività»,¹⁷⁷ cioè una via lungo la quale l'uomo ha raggiunto una coscienza "chiara e distinta" di sé e della realtà. Nel guardare allo svolgimento dello Spirito, per entro la forma mitica, la magia e la religione appaiono come modi attraverso cui l'uomo si libera dalle impressioni sensibili e si costituisce quale soggetto

¹⁷⁵ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*. II: *Il pensiero mitico*, cit., pp. 20-21.

¹⁷⁶ Ivi, p. 218.

¹⁷⁷ Ivi, p. 22. Il pensiero mitico «cela in sé una propria intera «verità» in quanto indica una delle vie per cui l'umanità è pervenuta alla sua specifica coscienza di sé e alla sua specifica coscienza dell'oggetto» (ivi, p. 25).

contrapposto a una molteplicità organizzata di oggetti – uno svolgimento che procede verso una continua spiritualizzazione del reale: «Il mondo mitico e religioso» è dunque «un mezzo della “crisi” medesima, un mezzo del grande processo di distinzione spirituale in virtù del quale, dal caos del primo indeterminato sentimento della vita, nascono per la prima volta determinate forme primitive della coscienza sociale e individuale». ¹⁷⁸ In quanto «mezzo della “crisi” medesima», il mito non solo opera per dar forma al «caos del primo indeterminato sentimento della vita», ma produce altresì le condizioni per superare la stessa visione mitica del mondo – produce le condizioni per una successiva *krisis*, per una “critica” di quel mondo:

Di fronte al mondo della passiva impressione sensibile anche il mito, come maniera originaria di elaborazione formale, pone fin da principio un determinato limite; anch'esso, similmente all'arte e alla conoscenza, nasce in un processo di distinzione, in una separazione dal “reale” immediato, vale a dire dal semplice dato. Ma se in questo senso il mito rappresenta uno dei primi passi al di là del “dato”, con le sue proprie produzioni però ritorna subito di nuovo alla forma dell’“esser dato”. Esso si innalza spiritualmente al di sopra del mondo delle cose, ma nelle forme e nelle immagini che mette al loro posto non ottiene altro in cambio che una diversa forma di resistenza e di legami. Ciò che sembra liberare lo Spirito dal vincolo delle cose diventa ora per esso un nuovo vincolo, tanto più illacerabile in quanto non è semplicemente una forza fisica, bensì già una forza spirituale quella di cui lo Spirito subisce il potere. Certo però che una simile costrizione racchiude già in se stessa la condizione immanente del suo futuro superamento, racchiude la possibilità di un processo spirituale di liberazione che si compie realmente nel progresso dallo stadio della concezione magico-mitica alla concezione propriamente religiosa. Anche questo passaggio [...] dipende dal fatto che lo Spirito si pone in un nuovo libero rapporto con il mondo delle “immagini” e dei “simboli” e che, mentre vive ancora direttamente in essi e se ne serve li considera in modo diverso da prima, innalzandosi in tal modo al di sopra di essi. ¹⁷⁹

Lo Spirito, dunque, il quale va hegelianamente pensato non tanto come “sostanza”, ma propriamente come “soggetto”, ¹⁸⁰ cioè come processo e soggetto del proprio farsi; lo Spirito, si diceva, subisce una opposizione «da parte dei mondi immaginativi da esso stesso prodotti». Questi mondi lo liberano e insieme lo limitano, ché tali mondi, nell'esser posti, pongono una nuova «forma di resistenza e di legami» che induce a un successivo atto di liberazione. Quasi che, solo nella edificazione, nell'atto produttivo, lo Spirito possa liberarsi dal “dato”; e che, di contro, procedendo per quell'edificazione, complice quell'atto, esso ponesse “altro dato” (un dato non già immediato, quale si trova nell'impressione sensibile, bensì spirituale, in quanto laboriosamente formato), acuendo e incrementando così una “crisi” interna che apre la via al

¹⁷⁸ Ivi, p. 248.

¹⁷⁹ Ivi, p. 37.

¹⁸⁰ Cfr. ivi, p. 39, e cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito* (1807), tr. it. di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995, *Prefazione*, p. 67.

passaggio verso una nuova forma del mondo. Tale passaggio, questa “crisi”, entro la stessa visione mitica, conduce da una concezione “magica” a una “religiosa”, prima ancora che alla realtà “oggettivata” della concezione scientifica. Nel volgerci allo stadio “magico”, quale momento originario che segna il primo distacco dalla mera impressione sensibile per mezzo dell’espressione simbolica, «ci troviamo appena sulla soglia del processo spirituale che ha il compito di delimitare reciprocamente l’“io” e il “mondo”», per cui «non vi è ancora un io autonomo ed autocosciente che viva liberamente le sue produzioni».¹⁸¹ Solo nello stadio religioso si ha, per entro la sfera del mito, un primo atteggiamento critico, cioè una presa di coscienza approfondita, con i simboli e le rappresentazioni, e con la stessa «base mitica» che la religione deve, a un certo punto, e qui sta il suo momento *critico*, «abbandonare».¹⁸²

Il pensiero mitico si precisa dunque in quanto processo creativo e formatore del mondo e della soggettività. Esso, nel suo momento iniziale, cioè nello stadio magico, è caratterizzato dall’assenza di una spaccatura tra i significati e l’essere, tra nome e cosa, tra rappresentazione e oggetto rappresentato, giacché l’immagine che qui viene a crearsi è il mondo stesso, e non una sua immagine allegorica: «se si considera il mito in se stesso, ciò che esso è e ciò che ha coscienza di essere, si riconosce che proprio questa distinzione dell’ideale dal reale, questa separazione fra un mondo dell’essere immediato e un mondo del significato indiretto, questa opposizione tra “immagine” e “cosa”, gli è estranea. Soltanto noi spettatori, che non viviamo e non siamo più nel mito, ma ci collochiamo di fronte ad esso semplicemente riflettendolo, vi introduciamo tale distinzione. Dove noi vediamo un semplice rapporto di “rappresentazione”, sussiste per il mito, fino a che non si sia allontanato dalla sua forma fondamentale e primitiva e non abbia ancora perduto il suo carattere originario, piuttosto un rapporto d’identità reale. L’“immagine” non rappresenta già la “cosa”, ma è la cosa».¹⁸³ E dunque, solo in seguito a una successiva spiritualizzazione della realtà, ovvero attraverso una maggiore presa di coscienza del pensiero rispetto alle proprie creazioni simboliche, si pone quella distinzione. Secondo la concezione magico-mitica, invece, il mondo coincide con il suo racconto: il nome è la cosa, non vi è parte isolabile dal tutto (per cui uno stregone dispone totalmente del suo nemico possedendo una parte di esso, anche un solo capello o un’unghia). L’esteriorità, infatti, non è ancora distintamente separata dall’interiorità, e a oggettivare questa sono chiamati demoni e dèi, creature e potenze magiche che finiscono per popolare quella, la quale è similmente

¹⁸¹ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*. II: *Il pensiero mitico*, cit., p. 36.

¹⁸² Ivi, p. 333.

¹⁸³ Ivi, pp. 56-57.

oggetto di forze che rispondono al “desiderio” piuttosto che a leggi neutre e indifferenti alla vita – forze “non indifferenti” che l’uomo greco esplicitava con la parola: “*deinos*”.

Il passaggio allo stadio religioso, come si è già anticipato, si determina attraverso una crescente polemica del pensiero rispetto alle aurorali immagini mitiche, che culmina con il loro “abbandono”, e si attua in forza di una loro negazione e altresì di una negazione «contro gli elementi della stessa esistenza sensibile-naturale».¹⁸⁴ Il passaggio dalla concezione mitica alla visione religiosa del mondo, in tal senso, implica una rinnovata modalità di rapportarsi all’essere, giacché introduce, là ove per la magia vi è identità tra nome e cosa, una loro prima separazione. Si compie così un distacco “critico” del pensiero dalle immagini che esso produce, e altresì una iniziale scissione tra mondo sensibile e mondo spirituale. Ma anche il rapporto tra Io e non-Io muta qualitativamente, così come viene a definirsi con maggiore profondità l’autonomia del soggetto rispetto al proprio oggetto. Se nel mondo mitico-magico l’uomo è come fascinato e posseduto dalle forme che quel mondo produce (per cui è abitato da forze demoniche che favoriscono o contrastano il suo agire); con la religione il soggetto si scopre quale “Io etico”, ovvero come agente, entro la polarità fedeltà/tradimento che lo impegna nei confronti di un mondo rispetto al quale ora si sente separato e dipendente. L’“anima” non è più vista come un elemento vitale e sensibile che non si distingue dalle altre potenze che animano la natura, bensì è percepita, nel rapportarsi con una divinità che non può più comandare *ad libitum* attraverso la magia, ma rispetto alla quale deve porsi secondo un atteggiamento di timorosa devozione, *nec deus laedit*, compiendo pratiche che sono sancite da un “patto” che richiede fedeltà e scrupolosa osservanza; l’anima, si diceva, ora si percepisce quale “potenza morale”:

Come in un solo e medesimo uomo, nello stesso individuo empirico, ci sono, dal punto di vista mitico, “anime” del tutto diverse che possono coesistere pacificamente, così anche la successione empirica degli eventi della vita può essere ripartita fra diversi “soggetti”, ciascuno dei quali non solo viene pensato nella forma di una particolare essenza, ma viene intuito e sentito miticamente come una potenza demonica di per se stessa viva, che prende possesso dell’uomo. Se l’intuizione dell’Io si deve sciogliere da questi legami, se l’Io deve cogliere se stesso nella libertà ideale e nell’unità ideale, ciò può avvenire soltanto per altra via. Il decisivo cambiamento di direzione interviene soltanto quando l’accento del concetto di anima viene spostato; quando l’anima, invece di essere pensata come portatrice e causa dei fenomeni vitali, viene intesa invece come soggetto della coscienza morale. Quando lo sguardo, sollevandosi al di sopra della sfera della vita, si innalza all’agire morale e passa dalla sfera biologica alla sfera etica, l’unità dell’Io acquista allora per la prima volta la preminenza rispetto alla rappresentazione materiale e semimateriale dell’anima.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Ivi, p. 333.

¹⁸⁵ Ivi, p. 232.

Percepito entro la «sfera biologica», l'Io, nel far proprie le forze naturali, gode sì di una smisurata potenza, ma di riflesso è aggogato in modo smisurato a quelle forze, dalle quali in definitiva non si distingue. Se invece si comprende entro la «sfera etica», ovvero cogliendosi come «soggetto della coscienza morale», l'Io conquista la propria “unità”, ponendosi al di sopra del mero piano sensibile e materiale. L'uomo si libera dai demoni interiori diventando responsabile nei confronti di una divinità esteriore. In tal senso, «con l'idea di responsabilità individuale l'uomo giunge ad avere il suo vero Io, che soltanto ora diventa per lui sicura conquista».¹⁸⁶ Nel decimo libro della *Repubblica* di Platone, Lachesi, figlia di Necessità, per mezzo di un interprete, dice alle anime riunitesi presso di lei che «non sarà il demone a scegliere voi, ma voi a scegliere il demone» e che «la responsabilità, pertanto, è di chi sceglie. Il dio non ha colpa».¹⁸⁷ Qui Platone, che introduce un “elemento mitico” entro il dialogo filosofico, ha già ben chiaro il concetto di “anima” nella sua autonomia, purificata cioè da quella concezione, che si ritrova ancora in Eraclito, secondo la quale «*ethos anthropo daimon*» – una concezione, questa, che vede l'anima non già padrona di sé e compiuta nella propria unità, ma divisa nella propria intimità, come posseduta, ché «per l'uomo il carattere è il suo demone».¹⁸⁸ De Martino, nel commentare il passo platonico, osservò che «da un punto di vista *etico* già nel pensiero greco è dato trovare il primo lievitare di questo grande tema della persona al centro di tutto»¹⁸⁹ – il «nostro “destino” culturale», cioè il “divenire” persona, che «solo col Cristianesimo» ha propriamente «inizio».¹⁹⁰ Per Cassirer, invece, quel “lievitare”, che porta al “soggetto etico”, avviene col passaggio, entro il mito, tra mondo magico e mondo religioso.

La religione, e qui ritroviamo ancora un tratto hegeliano nella riflessione di Cassirer, ponendo un limite esteriore al soggetto, negandone l'onnipotenza, predicando la sua parentela con la divinità, mediando così il suo rapporto con l'oggetto attraverso il culto e il rito, dà una «forma determinata» all'Io: «solo in quanto l'uomo riconosce il divino come una potenza a lui superiore, che non va coartata con mezzi magici, ma deve essere conciliata con preghiere e sacrifici, acquista di fronte ad esso a poco a poco un proprio sentimento libero dell'Io. Anche qui l'Io si trova, si costituisce solo proiettandosi all'esterno: la crescente indipendenza degli

¹⁸⁶ Ivi, p. 241.

¹⁸⁷ PLATONE, *Repubblica*, X, 617e.

¹⁸⁸ ERACLITO, B 119 DK.

¹⁸⁹ E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 156.

¹⁹⁰ Ivi, p. 157.

dèi è la condizione necessaria affinché l'uomo scopra in se stesso, di fronte alla dispersiva varietà dei singoli impulsi sensibili, un centro saldamente fissato, un'unità del volere». ¹⁹¹ L'Io, negando la propria potenza magica, la quale, come si è visto, lo aggioga a una visione materiale e sensibile di sé e del mondo, e lo aggioga altresì a forze demoniche interiori che lo signoreggiano, nel momento in cui comincia a “pregare” (e non già a “comandare”) la divinità; l'Io, si diceva, si libera da quel “giogo”, il quale è poi un “gioco” di potenze tra loro *indifferenti*, in virtù della individuazione di una superiore *differenza*: «Intesa nel suo senso puramente religioso la preghiera appare ora innalzata oltre la sfera delle aspirazioni e dei desideri semplicemente umani. Essa non si volge verso un bene particolare e relativo, ma a un bene oggettivo che viene identificato con il volere della divinità». ¹⁹²

Giunti a questo punto, ci è possibile rilevare, accanto agli elementi di comunanza che sopra sono venuti in luce, un primo motivo di distacco tra Cassirer e De Martino, che si precisa nel modo di intendere la magia. Questa, la magia, è concepita dal filosofo tedesco come uno “strumento” – come un mezzo fatto proprio da quell'uomo che, non avendo ancora raggiunto una rigida distinzione tra interno ed esterno, tra Io e non-Io, ma agendo al fine di tracciare tale distinzione per la prima volta, si percepisce onnipotente, cioè capace di disporre pienamente del reale e di piegarlo alla propria soggettività: «la magia nella sua forma fondamentale non è altro che una “tecnica” primitiva per la realizzazione di un desiderio. In essa l'Io crede di possedere lo strumento per sottomettere a sé ogni essere esteriore, per trarlo entro la sua propria cerchia». ¹⁹³ Qui Cassirer, ed è esplicito il richiamo a Freud, scorgeva nella «visione magica del mondo» l'esplicitarsi dell'«onnipotenza» del soggetto desiderante. Freud, in particolare, ma diversi anni dopo l'uscita de *Il pensiero mitico*, trattò del «sentimento “oceanico”», quale «senso primario dell'Io», di quell'Io, cioè, che «in origine include tutto, e in seguito separa da sé un mondo esterno»; ¹⁹⁴ ma prima ancora, ed è a questo saggio che Cassirer si riferisce, in *Totem e tabù*, in relazione alla concezione magica del mondo, egli parlò di «onnipotenza del pensiero». ¹⁹⁵ In tal senso, il filosofo tedesco, riprendendo questo termine, precisò che «la più primitiva coscienza della capacità di dar forma all'essere è quella che si desta nel desiderio. E siccome questa coscienza permea l'intera intuizione, “interiore”

¹⁹¹ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*. II: *Il pensiero mitico*, cit., p. 312.

¹⁹² Ivi, p. 322.

¹⁹³ Ivi, p. 310.

¹⁹⁴ S. FREUD, *Il disagio della civiltà* (1930), in ID., *Opere*, a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1978, vol. 10, p. 561.

¹⁹⁵ Cfr. S. FREUD, *Totem e tabù* (1912-13), in ID., *Opere*, a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1975, vol. 7, cap. 3, pp. 81-104.

come “esteriore”, ogni essere appare ad essa completamente soggetto. Non vi è alcuna esistenza, alcun accadere che alla fine non sia costretto ad adattarsi all’“onnipotenza del pensiero” e all’onnipotenza del desiderio. In tal modo nella visione magica del mondo l’Io ha sulla realtà un dominio quasi illimitato: esso riassorbe in se stesso ogni realtà». ¹⁹⁶ E tuttavia, lo abbiamo ripetuto più volte, l’Io magico si rivela non essere padrone di quel desiderio e delle cose che desidera – esso è piuttosto asservito a queste, patisce la loro “forza demonica”, ne è posseduto, ne è agito:

In virtù dell’onnipotenza della volontà magica, l’Io cerca di afferrare e di piegare a sé le cose, ma proprio in questo tentativo esso si rivela ancora dominato, ancora “posseduto” completamente da esse. Anche il suo supposto agire diventa ora per esso una fonte del patire: anche tutte le sue facoltà ideali come la facoltà della parola e del linguaggio, vengono qui viste in forma di essenze demoniche, vengono proiettate all’esterno come alcunché di estraneo all’Io. Così anche la espressione dell’Io, che qui viene raggiunta, anche il primo concetto mitico-magico dell’«anima», rimangono ancora del tutto legati a questo modo di vedere. Anche l’anima appare come una potenza demonica che determina e domina dall’esterno il corpo dell’uomo, epperò l’uomo stesso nel complesso delle sue funzioni vitali. Pertanto proprio nell’accentuata intensità del senso dell’Io e nell’ipertrofia dell’agire, che ne risulta, viene data solo una parvenza dell’agire. Infatti ogni vera libertà dell’agire presuppone un interno vincolo, presuppone il riconoscimento di determinati limiti oggettivi dell’agire. L’Io perviene a se stesso ponendosi questi limiti, restringendo quindi in un momento successivo l’illimitata capacità di agire che inizialmente si era attribuita nei confronti delle cose. Siccome il sentimento e la volontà non cercano più di afferrare e di attrarre immediatamente nella propria sfera l’oggetto voluto, ma fra il semplice desiderio e la sua mèta si inseriscono, sempre più numerosi e sempre più chiaramente colti, dei termini intermedi, così per la prima volta gli oggetti da una parte e l’Io dall’altra acquistano un proprio valore indipendente: la determinatezza di entrambi viene raggiunta solo in virtù di questa forma di mediazione. ¹⁹⁷

Il soggetto, per pervenire a se stesso in modo concreto, deve negare la propria astratta soggettività, la propria onnipotenza, l’immediato volere, attraverso un oggetto che lo limiti. In tal senso, tra il «semplice desiderio» e la «mèta» si frappongono dei «termini intermedi», per cui sia il soggetto che l’oggetto acquistano «un proprio valore indipendente», una maggiore determinatezza. Abbiamo visto che, nel caso del religione, questa limitazione-distinzione avviene tramite il culto, il sacrificio e la preghiera. Ma anche l’utilizzazione (la creazione e l’impiego) di “strumenti tecnici” interviene a tracciare nuovi limiti, a porre una decisa distanza tra l’Io e il non-Io: «nel momento in cui l’uomo cerca di agire sulle cose, invece che con immagini e parole magiche, mediante strumenti, si è determinata in lui – ancorché quest’azione stessa inizialmente si muova ancora del tutto sulle vie usuali della magia – una

¹⁹⁶ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*. II: *Il pensiero mitico*, cit., p. 220.

¹⁹⁷ Ivi, p. 221.

frattura spirituale, un'interna "crisi". L'onnipotenza del semplice desiderio è ora spezzata: l'agire è ora subordinato a determinate condizioni oggettive a cui non può venir meno». ¹⁹⁸ Tali condizioni chiamano in causa sia la "fatticità" dello strumento (il materiale che lo compone, la sua forma precipua, la sua modalità di impiego), sia la resistenza dell'oggetto per il quale lo strumento viene utilizzato. L'onnipotenza del desiderio, l'unità immediata di soggetto e oggetto, viene così a spezzarsi, e a congiungere le due parti interviene il "lavoro". Attraverso la mediazione del "lavoro", in luogo dell'immediato "comando", difatti, come già nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel è ampiamente descritto, l'uomo conquista una nuova immagine di sé ed una approfondita consapevolezza dei propri limiti e delle proprie possibilità, cui segue un rinnovato "disegno" della sua "anima" e del suo "corpo" ¹⁹⁹ – e in definitiva del suo "mondo".

In che modo De Martino si distaccava da questa concezione del magico (e *lato sensu* dalla *filosofia delle forme simboliche*)? Nei suoi *prolegomeni a una storia del magismo* leggiamo che in *Das mythische Denken*, così come in altri studi dedicati al "primitivo" (ad esempio quelli di Lévy-Bruhl, di Klages e di Thurnwald), non viene colto «il dramma storico concreto della magia». ²⁰⁰ Cosa significa non cogliere tale dramma, e dunque la magia, nella sua concretezza? Cassirer, si è visto, riconosceva al "pensiero mitico" una propria "legalità plasmatrice", in forza della quale viene a formarsi un mondo – un mondo (dotato di un certo grado di oggettività), cui si oppone un soggetto (dotato di un certo grado di autonomia). Ma quella del pensiero mitico è una tappa necessaria che lo Spirito ha calcato al fine di diventare sempre più consapevole delle proprie creazioni e dunque sempre più oggettivo a se stesso, e dunque sempre più di essere il Soggetto dello svolgimento del reale. In questo caso, tuttavia, la magia perde il proprio carattere "drammatico", per diventare la semplice espressione di un onnipotente desiderio, ove c'è coincidenza tra «divenire cosmico e operare umano», ²⁰¹ o

¹⁹⁸ Ivi, p. 299.

¹⁹⁹ «Negli attrezzi e nei congegni che si costruisce, l'uomo impara intendere per la prima volta la natura e la struttura del proprio corpo. Egli coglie e comprende la propria *physis* nel riflesso della propria opera: le caratteristiche degli strumenti da lui formati gli aprono la conoscenza delle leggi che dominano la struttura del suo corpo e la funzione fisiologica delle singole membra. Ma anche in questa maniera non è ancora esaurito il vero e profondo significato dell'"organo-proiezione". Questo significato si manifesta invece soltanto se si considera che anche qui, parallelamente alla consapevolezza che progressivamente si acquista circa la propria organizzazione corporea, si compie un processo spirituale e che l'uomo in virtù di questa consapevolezza perviene per la prima volta all'autocoscienza. Ogni nuovo strumento che l'uomo trova significa quindi un nuovo passo non soltanto per dar forma al mondo esterno, ma anche per formare la sua autocoscienza» (ivi, pp. 301-302).

²⁰⁰ E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 74 (nota 13).

²⁰¹ Ivi, p. 110.

meglio ove, in tale “indifferente” coincidenza, non si rileva alcuna passione esistenziale – alcuna angoscia per quel divenire e alcun rischio legato a quell’operare. Insomma, entro questo movimento spirituale che vede la costituzione del soggetto, non vi è posto per l’interesse del soggetto ad esserci come soggetto – non vi è posto per quel rischio, che invece De Martino poneva al centro della sua riflessione, il rischio, cioè, precipuo di ogni soggetto, di non esserci come presenza e di abdicare di fronte all’oggetto che minaccia la sua autonomia.

Laddove ne *Il pensiero mitico* la “crisi” è intesa secondo un senso “critico”, segnando il compimento (e l’insufficienza) di una determinata (e non evitabile) forma del mondo, per cui vi è un necessario passaggio tra forme di oggettivazione sempre più “discriminanti”, ovvero lo sviluppo della soggettività, cui corrisponde una maggiore consapevolezza dello Spirito; nel *Mondo magico* la “crisi” è un vero e proprio “dramma”, ché la “forma” è sempre in pericolo, mai del tutto fissata, così come ad essere sempre in pericolo è il soggetto, il quale è presente non già come dato, bensì come compito. Se per Cassirer il “pensiero mitico” si svolgeva secondo uno sviluppo, un compimento critico e un superamento (per cui la magia, in quanto momento rigido di una tappa cui si passa necessariamente, «resta per così dire prigioniera della forma che di quel pensiero si afferma caratteristica»²⁰²); per De Martino il “mondo magico” si mostrava secondo una polarità che, nel processo di determinazione del soggetto e del mondo, unisce il momento dell’insorgere della crisi e il momento di risoluzione, mentre rispetto a tale polarità la magia si pone come “sforzo culturale” (in quanto tecnica) che permette il movimento dal primo al secondo termine. Una polarità drammatica, perché l’uomo patisce questo movimento, lo esperisce con angoscia, ché tale passaggio vede la sua soggettività a rischio, prima del suo (scelto, voluto) riscatto. La magia, così intesa, non risponde dunque alla onnipotente facoltà dell’uomo di disporre infantilmente della divinità e di piegare a sé la natura, ma è lo strumento attraverso cui l’uomo, da adulto quale è e quale vuole essere, difende la propria “presenza” dal “rischio di non esserci” – di essere spazzato via da quella divinità, o di essere ghermito da quella natura e in essa trattenuto e disperso. Si affermava, dunque, una “volontà di storia”, unita al dramma dell’individuo e della comunità che nella storia debbono esserci – una volontà e un dramma che non era possibile trovare in

²⁰² Ivi, p. 111.

Cassirer.²⁰³ Per questo motivo, sebbene inizialmente il primo individuò nel secondo motivi di accordo (soprattutto per quanto riguarda la valutazione positiva della magia e il riconoscimento della sua funzione, quale tecnica che ha cura della distinzione tra Io e non-Io), quell'accordo mutò infine in un disaccordo. Ma per comprendere pienamente la differenza tra i due studiosi e cogliere altresì il senso concreto di alcuni concetti che sinora soltanto brevemente sono stati evocati (ad esempio: “crisi”, “rischio” e “presenza”), sarà bene affrontare direttamente il testo demartiniano del '48.

Attraverso *Il mondo magico* De Martino tentò di porre in questione il valore storico tanto del “mondo primitivo” quanto del passaggio tra questo e il “mondo civilizzato”. Già in *Naturalismo e storicismo* egli affermò che l'etnologia storicista è chiamata a cogliere le «alternative da cui siamo usciti» al fine di comprendere meglio «ciò che noi siamo, qui ed ora» e di «dare incremento e consapevolezza al nostro essere e al nostro dover essere»;²⁰⁴ mentre in un articolo successivo egli si chiedeva: «Quale fu il processo per cui dall'ideale della personalità magica come espressione più alta del vivere civile si passa all'ideale della persona unitaria, che vive la sua giornata culturale solo nel pieno esser presente a se stessa e al mondo?».²⁰⁵ In questo interrogativo, che segnava altresì la volontà di scostarsi dalle posizioni di Croce circa il tema della individualità, avvertite ora come limitate, è possibile scorgere il preludere del concetto di “presenza” – un concetto di cui, in quel periodo, tra il '41 e il '45, durante la genesi dei suoi *prolegomeni a una storia del magismo*, era in atto una prima formulazione – un concetto, quello di “presenza”, attraverso il quale per De Martino fu possibile distinguere un'età magica, drammaticamente aperta al rischio del proprio crollo, da un'età (la nostra) in cui quel rischio non costituisce più un problema; e individuare il percorso storico lungo il quale la persona, dapprima segnata da una labilità esistenziale, giunge infine ad essere saldamente “presente a se stessa e al mondo”.²⁰⁶

La “presenza”, o “Esserci”, ovvero l'«essere presenti nel mondo»,²⁰⁷ nel saggio del '48 viene spesso adombrata “in negativo”, cioè evocando il rischio che la minaccia.²⁰⁸ A tal

²⁰³ Girolamo Imbruglia, nel sottolineare le differenze tra De Martino e Cassirer, osserva che la «teoria della magia» di quest'ultimo non viene «ricondata a una concreta presenza storica, ad una concreta volontà di azione» (G. IMBRUGLIA, *Ernesto De Martino tra Croce, Vico e Cassirer*, cit., p. 252).

²⁰⁴ E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 231.

²⁰⁵ E. DE MARTINO, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, cit., p. 81.

²⁰⁶ Per quanto concerne la genesi del concetto di “presenza” si veda: R. PÀSTINA, *Il concetto di presenza nel primo De Martino*, cit., pp. 114-129.

²⁰⁷ E. PACI, *L'esistenzialismo*, CEDAM, Padova 1943, p. 30. Paci traduce “*Dasein*” con “esser presente” (Pàstina ipotizza che De Martino abbia accolto nel concetto di “presenza” il tema esistenzialista espresso dall'heideggeriano *Dasein* ispirandosi non già a *Sein und Zeit*, bensì a queste pagine di Enzo Paci).

proposito, De Martino fece ricorso all'abbondante materiale che la psicologia e l'etnologia gli offrivano relativamente al fenomeno della disgregazione della personalità. In un passo già citato, nel considerare lo stato *olon*, osservato dall'etnologo Shirokogoroff, il napoletano scriveva:

Se analizziamo lo stato *olon*, ravvisiamo, come suo carattere, una presenza che abdica senza compenso. Tutto accade come se una presenza fragile, non garantita, labile, non resistente allo *choc* determinato da un particolare contenuto emozionante, non trovasse l'energia sufficiente per mantenersi presente ad esso, ricomprendendolo, riconoscendolo e padroneggiandolo in una rete di rapporti definiti. In tal guisa il contenuto è perduto come contenuto di una coscienza presente. La presenza tende a restare polarizzata in un certo contenuto, non riesce ad andare *oltre* di esso, e perciò scompare e abdica come presenza. Crolla la distinzione fra presenza e mondo che si fa presente: il soggetto, in luogo di udire o di vedere lo stormir delle foglie, diventa un albero le cui foglie sono agitate dal vento, in luogo di udire la parola diventa la parola che ode ecc.²⁰⁹

De Martino, nell'avvertirci che l'*olonismo* non può essere interpretato come l'esito di una azione magica, procedeva compiendo una triplice distinzione. Apprendiamo così che da un lato vi è l'Esserci stabile nella sua presenza (e questo è il caso del *nostro* mondo), mentre dall'altro vi è il non-Esserci, cioè il precipitare della presenza, il suo crollo senza compenso (e questo è il caso dello stato *olon*). Al centro di questa polarità sta il "mondo magico", entro il quale l'Esserci combatte per il proprio riscatto, nel tentativo di farsi pienamente "presente nel mondo" e di costituire culturalmente una solida separazione tra l'Io e il non-Io. Lo scatenarsi dell'*olon* non ha dunque nulla di magico, ché il "magico" è già un mondo culturale ove quella distinzione, seppure fragile e non del tutto conquistata, è pure tracciata; mentre il dissolversi della presenza comporta altresì il dissolversi del mondo: «Il fatto negativo della fragilità della presenza, del suo smarrirsi e abdicare, è incompatibile per definizione, con qualsiasi creazione culturale, che implica sempre un modo positivo di contrapporsi della presenza al mondo, e quindi una esperienza, un dramma, un problema, uno svolgimento, un risultato».²¹⁰ Ebbene, quando sorge il mondo magico? Esso sorge nel momento in cui, contro il rischio del crollo, si oppone una resistenza; ovvero quando il crollo della presenza, anziché compiersi *de facto*, avviene nell'angoscia,²¹¹ e quindi nell'avvertire la possibilità del "proprio" nulla – una

²⁰⁸ I Cherchi rilevano che «della presenza demartiniana non è possibile parlare, in realtà, se non dal punto di vista del suo carattere critico» (P. CHERCHI/M. CHERCHI, *Ernesto De Martino*, cit., p. 61).

²⁰⁹ E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 72.

²¹⁰ Ivi, p. 73.

²¹¹ In qualche misura anche Carl Gustav Jung aveva individuato il nesso tra il rischio della presenza (o meglio, il pericolo di perdere la coscienza) e l'angoscia (il terrore primitivo): «Basta infatti che l'inconscio ci sfiori, perché noi ci trasformiamo in esso, in quanto diventiamo inconsci a noi stessi. È questo il pericolo

«angoscia caratteristica», questa, che «esprime *la volontà di esserci come presenza davanti al rischio di non esserci*».²¹² Come per l'*ira hominum*, anche ora la magia si configura come resistenza, come angosciata volontà di distinguere e allontanare una terribile e minacciosa alterità che rischia di dissolvere, assorbire l'uomo – come un decidersi nell'angoscia.²¹³ Se nel caso del «crollo senza compenso» vi è la perdita della presenza, del mondo (e di questo crollo non si può fare la storia), nel caso del crollo nell'angoscia²¹⁴ vi è una resistenza, una volontà di riscatto, un fine e un valore, e dunque vi è il mondo magico (di cui si può fare la storia), il quale, il mondo magico, continua a sussistere sino a che la presenza non viene a consolidarsi:

Per una presenza che crolla senza compenso il mondo magico non è ancora apparso; per una presenza riscattata e consolidata, che non avverte più il problema della sua labilità, il mondo magico è già scomparso. Nel concreto rapporto dei due momenti, nella opposizione e nel conflitto che ne deriva, esso si manifesta come movimento e come sviluppo, si dispiega nella varietà delle sue forme culturali, vede il suo giorno nella storia umana.²¹⁵

Il mondo magico si caratterizza dunque per un'opera di riscatto, ove ad essere riscattata è la presenza che patisce la propria labilità – che patisce un rischio, quello di non esserci, che continua ad angosciare e a manifestarsi, e che deve essere incessantemente affrontato e risolto. L'*interesse dominante* si precisa qui nell'operare contro la possibilità di non esserci. Una possibilità che non riguarda questa o quella cosa, bensì l'Esserci, cioè lo stesso soggetto della possibilità – ed è per questo essa angoscia: in quanto ne va della presenza riuscire ad affrontarla e a compiere il riscatto da essa. E dunque, è proprio nella differenza tra il crollo effettivo e la possibilità del crollo (l'angoscia) che occorre cogliere la peculiarità del mondo magico entro cui si elude il primo combattendo la seconda – un crollo di cui non si fa

primigenio, istintivamente noto e oggetto di terrore per il primitivo che si trova ancora così vicino a questo pleroma. La sua coscienza è ancora insicura e poggia su basi barcollanti; è ancora infantile, appena emersa dalle acque primordiali. È facile che un'ondata dell'inconscio la travolga, e che egli dimentichi chi è, e faccia allora cose nelle quali non si riconosce. Perciò i primitivi temono gli affetti incontrollati, nei quali più che facilmente la coscienza naufraga cadendo in preda a fenomeni di possessione. Per questo gli sforzi dell'umanità sono stati interamente volti al consolidamento della coscienza mediante i riti, le *représentations collectives*, i dogmi: che erano le dighe, le muraglie erette contro i pericoli dell'inconscio, i *perils of the soul*» (C.G. JUNG, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo* [1934-1954], in ID., *Opere*, a cura di L. Aurigemma, Bollati Boringhieri, Torino 1997, vol. 9*, pp. 19-20).

²¹² E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 73.

²¹³ Heidegger correlò l'angoscia alla decisione: «L'angoscia non fa che portare nella tonalità emotiva di un decidersi *possibile*»; onde per cui «l'angoscia può sorgere autenticamente solo in un Esserci deciso» (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* [1927], tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, § 68, p. 413). Un Esserci deciso, ovvero, secondo il senso demartiniano, un Esserci che si decide, che vuole decidersi e mantenersi nel proprio essere.

²¹⁴ «Il crollo della presenza diventa un rischio appreso nell'angoscia» (E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 74).

²¹⁵ *Ibidem*.

esperienza se non come possibilità.²¹⁶ Volendo ricorrere a un esempio, la vertigine che mi assale mentre percorro un tratto di sentiero di montagna presentifica in me la caduta nel burrone. Tale vertigine è l'angoscia che allude a questo rischio. Ciò non vuol dire che sto effettivamente cadendo – tale angoscia non coincide con la caduta *effettiva*, ma con la sua *possibilità*. Nella vertigine anticipo la caduta pur rimanendo saldo coi piedi a terra – vivo quella caduta pur senza averne mai fatto reale esperienza. E poco può servire, in questo caso, la voce amica di chi ha salda la sua presenza e che mi ricorda, con logico realismo, che non sto rovinando verso il basso e che la via permane sicura sotto i miei passi: poco può servire poiché io mi trovo su quella via “come se precipitassi” – perché questa possibilità ha una sua peculiare “realtà”.²¹⁷ Così, a salvarmi può essere soltanto la decisa presa del mio compagno di ascesa, il quale ben conosce dramma entro cui sto crollando e che egli ha superato – a trarmi in salvo può essere soltanto la sua presa che m'infonde forza e le sue parole che mi dicono: “tieniti stretto a me”. Ebbene, la magia è una tecnica sì precisa nell'afferrare la presenza che è colta da una vertigine esistenziale e che rischia di precipitare in modo irreparabile. Il mago è, in tal senso, colui che sa affrontare questa vertigine e che sa conquistare il proprio equilibrio e che, soprattutto, sa dare il proprio sostegno a quanti ancora rischiano di cadere.

La possibilità del non-Esserci, anziché essere tolta attraverso la dimostrazione della sua impossibilità, rinvia al bisogno di un sostegno affettivo, in quanto il “niente” (che quella possibilità terribilmente evoca), o meglio, in quanto l'«essere del niente», come Heidegger ha magistralmente evidenziato, non è rilevato dalla logica (la quale mostra la contraddittorietà di questo problema e dissolve il suo oggetto indicando come l'essere del niente non è un essere, bensì è niente), bensì è rivelato dall'angoscia.²¹⁸ In tal senso, la soluzione di questo dramma, cioè del problema della labilità della presenza che patisce il “niente”, non avviene per mezzo

²¹⁶ «L'oggetto [dell'angoscia] non si presenta secondo un contorno definito, dentro limiti stabili per cui possa essere appreso come oggetto: il suo limite è travagliato da infinite possibilità sconosciute, che accennano a un *oltre* carico di angosciante mistero» (ivi, p. 104). In *Sud e magia* De Martino scriverà che, entro la pratica magica, «la negatività non è attuale, ma è un possibile che concerne il futuro» (E. DE MARTINO, *Sud e magia* [1959], Feltrinelli, Milano 2000, p. 107).

²¹⁷ Gilles Deleuze e Félix Guattari, pur muovendosi su piani differenti che non possiamo qui prendere in considerazione, affermarono che un «mondo possibile, in quanto possibile, ha di per sé una realtà propria: basta che colui che si esprime parli e dica “ho paura” per dare una realtà al possibile in quanto tale (anche se le sue parole sono false)» (G. DELEUZE/F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?* [1991], tr. it. di A. De Lorenzis, Einaudi, Torino 1996, p. 7).

²¹⁸ Compreso che il problema del niente è “soppresso” dalla logica (M. HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica?* [1929], in ID., *Segnavia*, tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 63), l'uomo può comunque portarsi dinanzi ad esso: «Questo accadere è possibile e, benché assai di rado, è pure reale, solo per degli attimi, nello stato d'animo fondamentale dell'angoscia» (ivi, p. 67).

di una confutazione, ma tramite una pratica affettiva²¹⁹ – una pratica capace di guardare alla crisi (che la logica nega), di ghermirla e riplasmarla nel valore del suo superamento.²²⁰ Questo sostegno affettivo è assicurato per mezzo di un “istituto magico”, un sapere e una tecnica capaci di salvare la presenza dal crollo, di metterla in sicurezza quando essa si trova in bilico sull’abisso della possibilità. Scrive De Martino:

Mentre i membri della comunità possono perdere senza compenso la loro presenza unitaria, di guisa che il loro fragile esserci è un labile cosmo psichico che rischia ad ogni momento di precipitare nel caos, lo sciamano è l’eroe che ha saputo portarsi sino alle soglie del caos e che ha saputo stringere un patto con esso. Ma appunto perché lo sciamano è diventato padrone assoluto della propria labilità, ha altresì acquistato la capacità di superare i limiti del proprio esserci e di farsi centro chiaroveggente e ordinatore della labilità altrui. Così attraverso il riscatto dello sciamano un analogo riscatto è reso possibile per tutti i membri della comunità.²²¹

Prima di considerare tale aspetto “comunitario” dell’azione magica, dobbiamo vedere in cosa consiste il patto che lo sciamano stringe con il caos. Ebbene, qui il patto è simile a quello che si stringe, nel *Manfred* di Byron, tra l’omonimo protagonista e alcuni “spiriti”. Per entrare in rapporto con questi, Manfred è costretto a decidere la loro forma: «decidi una forma – in quella ti appariremo»,²²² dicono gli spiriti. Il “patto” è proprio questa “forma”. Laddove il possibile non mostra il proprio volto, giacché questo possibile è come indeterminato, là ove il possibile non si mostra in modo chiaro e distinto, l’intervento salvifico del mago si compie nel decidere il volto del possibile, cioè nel “figurarsi” il possibile. L’opera magica rientra, pertanto, in un processo di determinazione dell’indeterminato. Si evoca un ente in luogo di un angoscioso ni-ente; si decide una forma in luogo del nulla e la si dispone. Chiaramente, tale

²¹⁹ A chi è angosciato dal niente, un uomo saggio potrebbe anche dimostrare, richiamandosi a Parmenide, che il “non essere non è e non può essere”. E tuttavia, agli occhi di chi è colto dall’angoscia il niente non è una contraddizione che *semplicemente* deve essere fatta cadere, giacché essa emerge come dramma – un dramma rispetto cui la logica si fa inascoltata. Per questo motivo nel “mondo magico” a comparire come «eroe della presenza» non è Parmenide, bensì uno sciamano – oppure, volendo individuare una figura di maggior prestigio, Orfeo (cfr. *supra*, Capitolo primo, ove per Vittorio Macchioro Orfeo fu uno «sciamano» capace «di indurre nei suoi adepti l’estasi e di ridestarli dal sogno ipnotico: la facoltà cioè, secondo la mentalità realistica greca, di condurre i vivi all’Ade e ricondurli in terra» [V. MACCHIORO, *Zagreus. Studi intorno all’orfismo*, cit., p. 337]).

²²⁰ Fabio Ciaramelli afferma che “esula dalle competenze [...] del sapere speculativo l’avvertire la crisi e il farvi fronte” (F. CIARAMELLI, *Croce, de Martino e il problema filosofico dell’origine*, in G. CACCIATORE/G. COTRONEO/R. VITI CAVALIERE [a cura di], *Croce filosofo*: tomo I, Rubettino, Soveria Mannelli 2003, p. 157). Nell’ultimo capitolo della seconda parte si mostrerà tuttavia questo aspetto: che la magia e la religione non risolvono tanto il problema del nulla, giacché appunto, essendo questo problema una contraddizione, esso può essere risolto solo dal pensiero, dalla logica, dal concetto; bensì lo coprono, lo nascondono, lo occultano per mezzo di una costruzione pseudoconcettuale, ovvero tramite un simbolo mitico-rituale.

²²¹ E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., pp. 94-95.

²²² Nel *Manfred* (I, I, 181-183) di Byron, lo Spirito afferma: «Noi non abbiamo forme oltre agli elementi | di cui siamo la mente ed il principio: | ma, decidi una forma – in quella ti appariremo» (G.G. BYRON, *Manfred*, tr. it. di F. Buffoni, Mondadori, Milano 2005, p. 19).

forma non è il nulla; e tuttavia la decisione e il signoreggiamento di una forma è il solo modo attraverso il quale l'uomo può mettersi in rapporto con il nulla che lo angoscia. L'evocazione di spiriti protettori, l'individuazione di demoni che devono essere sconfitti, la preghiera rivolta agli dèi: tutte queste sono precipue forme di relazione con il nulla – forme di relazione che permettono di risolvere la crisi. Innanzi a qualcosa di indefinito, il mago individua un ente definito e affronta questo ente secondo un rituale preciso.

Il dramma magico consiste proprio in questo: nell'entrare in rapporto col «maligno» (cioè con la propria angosciosa labilità), e nell'acquistare il potere di combatterlo e scacciarlo (il che significa acquistare il potere di padroneggiare la labilità propria e altrui). Ecco infatti come opera lo stregone in un caso concreto: «Quando muggia un maligno vento di ponente, gli stregoni di un accampamento si dispongono in circolo, e osservano il vento che si avvicina. Se notano in lui esseri maligni sotto forma di lunghi gatti chiamati *erintja ngaia*, gettano contro di loro anzitutto pietre-*ngankara*, poi li uccidono con i loro bastoni, e li fanno a pezzi. Quindi mostrano questi *erintja* uccisi solo ai loro colleghi in magia, giammai al pubblico profano».²²³ Qui il dramma magico si apre con l'angoscioso muggiare del vento. Non si tratta di semplice «preoccupazione» o di «paura», ma proprio di un momento critico dell'esserci, che rischia di non mantenere la sua presenza davanti all'oggetto. Più esattamente, non si tratta di un «oggetto» (che preoccupa o spaura), ma addirittura di un oggetto che rischia di non poter essere «gettato davanti a sé», e che in certo senso non «è» ancora: il vento è una realtà che ruba l'anima, in tutta la forza dell'espressione. Per questo rischio di non esserci la presenza si angoscia, e in questa angoscia avverte la «malignità» del vento. L'oggetto non si presenta secondo un contorno definito, dentro limiti stabili per cui possa essere appreso come oggetto: il suo limite è travagliato da infinite possibilità sconosciute, che accennano a un *oltre* carico di angosciante mistero. Chi leggerà in questo «oltre» del vento, chi identificherà la forma che travaglia la sua realtà, chi ristabilirà il limite che renda l'esserci presente al mondo? Solo coloro che, nel loro dramma esistenziale, sono diventati i signori del limite, gli esploratori dell'oltre, gli eroi della presenza. I maghi si riuniscono e leggono nel vento le forme che ne travagliano rischiosamente la realtà: lunghi gatti demoniaci, *erintja ngaia*. Essi soli li vedono, ed essi soli li possono combattere ed uccidere.²²⁴

Ecco dunque un esempio di come avviene la determinazione dell'indeterminato. Ecco l'indeterminata possibilità che è colta con angoscia dalla presenza: un «oggetto» che, non presentandosi secondo un contorno definito, ovvero presentandosi in modo indefinito, non chiaro, induce a un atto di chiarificazione, di definizione, di decisione – giacché il suo essere prossimo al «nulla», a non essere «oggetto», a causa di questa perturbante indeterminatezza, minaccia lo stesso «soggetto», il quale rischia di farsi indeterminato come quell'oggetto (in quanto un soggetto è tale nella sua opposizione a un oggetto). La presenza che vuole esserci, pertanto, deve fare «essere» questo oggetto, deve porlo quale oggetto chiaro e distinto. Così il

²²³ Qui De Martino dall'opera di un missionario tedesco: C.F. STREHLOW, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, Joseph Baer & Co., Frankfurt am Main 1907-1920, IV, 2, p. 40.

²²⁴ E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., pp. 103-104.

mago decide il suo oggetto per poterci essere come soggetto. Nel determinare questo oggetto, si determina come soggetto, cioè conquista il suo essere soggetto innanzi a un indeterminato possibile che può annientarlo – un possibile che, nella decisione, è come “addomesticato”.

Tuttavia, in gioco non è solo la soggettività del mago. Qui è in gioco anche la presenza della comunità, cioè la presenza di quel “pubblico profano” che, come nota Strehlow, non possono vedere gli *erintja ngaia* uccisi. Qual è il motivo di questo divieto? Evidentemente c'è una connessione tra il non riuscire a vedere i gatti vivi e il divieto di vedere i gatti morti. Anzi, proprio qui sta il motivo: solo chi riesce a vedere i gatti vivi, può ucciderli e dunque può vedere i loro cadaveri. Il divieto qui si collega all'incapacità di vedere gli *erintja ngaia*. Chi non riesce a vedere il gatto vivo non vede nemmeno il gatto morto – sicché gli si vieta di vedere il gatto morto proprio per far sì che il gatto vivo sia, e che possa essere ucciso. Se non vi fosse questo divieto non vi sarebbe nulla tra il pubblico profano e l'incapacità di vedere una forma nell'oltre, non vi sarebbe nulla tra la presenza e il nulla. Il divieto si pone così come protezione tra il pubblico profano e questo oltre misterioso. Cosa viene protetto? Ad essere protetta è la stessa azione magica, è l'azione del mago che, in questo caso, viene appresa dalla comunità nella forma del racconto. La vittoria sul negativo diventa una narrazione, diventa un ordine culturale. Il mago comunica la propria eroica impresa alla comunità, cioè annuncia che il male che la opprime consiste in “questo” e che questo “male” può essere affrontato e sconfitto, come pure egli ha fatto. Tale racconto diventa appunto un dramma culturalmente appreso, diventa cultura, diventa un luogo di senso, di significato in cui è possibile risolvere l'angoscia e superare la propria labilità esistenziale. Dunque, attraverso la mediazione del mago, la comunità apprende dell'esistenza degli *erintja ngaia*, impara a conoscerli e dunque, nel modo del racconto, a “vederli” (nonostante il divieto di vedere i loro cadaveri e in forza di questo divieto). Così gli *erintja ngaia* diventano un codice per decifrare l'oltre; e grazie a tale codice, la “presenza” riesce a comunicare quelli che sono i propri conflitti interiori, può cioè risolvere la sua angoscia, la sua labilità su un piano intersoggettivo ove si può stare insieme, ove non si è soli alle prese con un indecifrabile nulla. Il nulla viene così ricomposto in una trama simbolica, in un cosmo; e quindi viene espulso, proprio in quanto viene simbolizzato, cioè tradotto e determinato in un valore culturale in cui tutti possono ritrovarsi.

Ecco che ci è possibile tornare a una affermazione di De Martino che avevamo lasciato in sospeso. Egli scriveva: «appunto perché lo sciamano è diventato padrone assoluto della propria labilità, ha altresì acquistato la capacità di superare i limiti del proprio esserci e di

farsi centro chiaroveggente e ordinatore della labilità altrui. Così attraverso il riscatto dello sciamano un analogo riscatto è reso possibile per tutti i membri della comunità». Qui si scorge l'*ethos* del mondo magico e il carattere morale e salvifico della magia, nonché del mito e della religione. Contro il rischio di una crisi solipsistica, contro il rischio della chiusura entro gli intimi conflitti e dell'incomunicabilità, l'azione del mago è salvifica, partecipata, etica – una azione culturalmente fondata e regolata che, agli occhi di De Martino, lo rende meritevole di essere chiamato «Cristo magico».²²⁵ Insomma, contro lo sporgere del dramma esistenziale (rispetto al quale Croce avrebbe suggerito di utilizzare la Ragione, che è la sola a schiarire e a disperdere l'oscurità, tanto nel pensiero quanto nelle passioni); il relazione al quel dramma, De Martino riconosceva il valore positivo dell'intervento magico – un intervento culturale, salvifico, eroico, pedagogico, di cui era doveroso raccontare la storia.

La figura dell'«eroe della presenza», che aveva turbato non poco il filosofo di Palazzo Filomarino, il quale, all'indomani della Seconda guerra mondiale, mal guardava alle celebrazioni di ipotetici *Übermenschen* capaci di trascinare le masse; questo «eroe della presenza», si diceva, assume i caratteri di quella personalità che, avendo la forza di vincere la propria labilità esistenziale, prende su di sé il destino della sua comunità, ritualizzando la vittoria sul negativo, provocando la crisi del “ci sono” attraverso forme controllate, facendo partecipare alla sua personale riuscita quanti, nel rischio di smarrirsi, abbisognano di trovare la giusta via per dirigersi verso una rischiarante anabasi. Ebbene, seppure nel *Mondo magico* ne viene taciuto il confronto, qui pare di scorgere la primordiale incarnazione di quegli «individui della storia mondiale» (i *weltgeschichtliche Individuen* teorizzati da Hegel) mossi dalla «volontà dello Spirito del mondo».²²⁶ Con le dovute precauzioni, si badi, è possibile

²²⁵ La figura dello sciamano, del «Cristo magico» si precisa in questa sicura stretta di mano, nell'intervento di colui che ha vinto la vertigine dell'angoscia, che la sa affrontare e che opera per il riscatto di quanti invece subiscono la labilità e la crisi del proprio “ci sono”.

²²⁶ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia* (1840), tr. it. di G. Bonacina e L. Sichirillo, Laterza, Roma-Bari 2003, *Introduzione*, p. 28. A tal proposito, Benedetto Croce criticò l'idea hegeliana secondo cui si danno «uomini non storici e storici, ordinari e straordinari» (B. CROCE, *Intorno alla teoria hegeliana degli individui storici*, in ID., *Filosofia e storiografia*, cit., p. 143): correttamente intesi gli “eroi” della storia, così “cari ai poeti”, altro non sono che «espressioni di commozioni, sentimenti e speranze» (ivi, p. 141) presenti in ogni uomo. Come Hegel e più di Hegel, ritenendo che non è il singolo a fare la storia, Croce precisava: «L'attore, l'unico attore della storia è lo Spirito del mondo, che procede per creazioni di opere individuali, ma non ha per suoi impiegati e operatori gli individui, i quali, in realtà fanno tutt'uno con le opere individue che si vengono attuando e, tratti fuori di esse, sono ombre di uomini, vanità che sembrano persone» (*ibidem*). Si noti, inoltre, che Hegel, nel riprendere il tema della realtà come “soggetto”, identificò altresì questo soggetto con un «potere magico» (*Zauberkraft*): quando lo Spirito «guarda in faccia al negativo e soggiorna presso di esso» e, in tale confronto e soggiorno, appunto, in forza del *Zauberkraft* «converte il negativo nell'essere» (G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., *Prefazione*, p. 87). A tal proposito, Alexandre Kojève, in due lezioni dedicate all'*Idea della morte nella filosofia di Hegel*, ripiega tale “confronto magico” col negativo (che traduce il nulla in

vedere nello sciamano la manifestazione dello Spirito del “mondo magico”: il *Weltgeist* di quell’età impegnata a proteggere la presenza e dunque a con-quistare la libertà di esserci nella distinzione, contro l’angosciante possibilità dell’indistinto e dell’impossibilità di qualunque storia.²²⁷ Così adombrato, lo sciamano è un «eroe della libertà» che, resistendo al rischio del crollo, facendosi «presente in tutti gli altri»,²²⁸ agisce in forza di un ordine culturale capace di coinvolgere l’intera comunità – la quale è coinvolta ed accoglie in sé la presenza di questo “salvatore” in quanto in essa (e qui si rileva una differenza col tipo hegeliano, che sconta la propria solitudine) ogni uomo, non meno dello sciamano, esprime una volontà di riscatto.²²⁹ infatti, in assenza di un comune *ethos* che unisce lo sciamano alla comunità, che unisce ogni presenza, pur nella distinzione dei ruoli, l’azione magica non potrebbe punto esplicarsi.²³⁰ Per

essere) alla dialettica Signore-Servo, togliendo così all’azione del “mago” (che qui è il Signore) quello per De Martino era un atto solidale rispetto l’altro (che per Kojève è il Servo) che, a differenza di lui (del Signore), non ha la forza di opporsi al negativo: «Hegel dice che questo “soggiorno” presso il Negativo è “la forza magica che traspone il Negativo in Essere-dato”. Dicendolo, egli allude a quella che è, secondo lui, la nascita dell’Uomo nel Mondo. Infatti, proprio nella Lotta, in cui la potenza del Negativo si manifesta con l’accettazione volontaria del rischio della vita (il Signore) o con l’angoscia ispirata dall’apparizione cosciente della morte (il Servo), l’Uomo crea il proprio essere umano, trasformando così, come per “magia”, il Nulla che egli è e che si manifesta a lui e mediante lui come morte nell’esistenza negatrice del combattente e del lavoratore, creatori della Storia. Solo questo “soggiorno” presso la morte realizza la Negatività e l’inserisce nel Mondo naturale sotto forma d’essere umano» (A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel* [1947], tr. it. di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, pp. 681-682). Ma Kojève vede il giusto (e dunque in tal senso il passo di Hegel va interpretato), che il negativo qui non è dal Signore “patito” nell’angoscia (tale semmai è la posizione del Servo), bensì è provocato, che «la vita dello Spirito [...] non è quella che si riempie d’orrore dinanzi alla morte e si preserva integra dal disfacimento e dalla devastazione, ma è quella vita che sopporta la morte e si mantiene in essa» (G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., *Prefazione*, p. 87). Ed è appunto nella sopportazione, in questo mantenimento, nel saper assumere la “morte”, il “negativo” che il Signore si distingue dal servo e, infine, lo sottomette quale essere-naturale, per così dire, “subalterno”. Un momento, questo della vittoria sul “negativo”, che è quanto mai distante dalla *pietas* dello sciamano demartiniano, il quale, vincendo l’angoscia e il terribile potere della negazione, fa vincere il proprio mondo, che include i “salvati”: il passaggio, qui, non è infatti quello dell’autocoscienza che, nella figura del Signore che ha saputo vincere la natura (cioè la paura della morte, l’attaccamento alla vita biologica), si oppone al suo altro, al Servo; ma è il passaggio culturale in cui ogni presenza si angoscia della possibilità di non-esserci e che risolve questa angoscia appunto culturalmente (sarebbe stato comunque interessante se De Martino avesse indagato anche lo *status* sociale degli sciamani, e vedere se essi fossero capaci di rapporti di forza simile a quello Signore-Servo in senso hegeliano).

²²⁷ In tal senso, su questa originaria presa della libertà, e dunque sul senso storico del “mondo magico”, si chiude il saggio di De Martino: «Hegel non sembra rendersi conto che anche la semplice e umile presenza, che sembra accompagnarci senza dramma nell’agone quotidiano per i valori dello “Spirito”, anche l’esserci può diventare problema culturale, centro di storia e argomento di libertà» (E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., pp. 221-222).

²²⁸ Ivi, p. 98.

²²⁹ Una qualche immagine di questo dramma dell’“inizio” e del dramma e della solitudine di questo individuo cosmico-storico, si ritrova anche in una profonda riflessione di Marcel Mauss, il quale suggerisce che «dietro Mosè che tasta la roccia, c’è tutto Israele e, se Mosè dubita, Israele non dubita; dietro lo stregone di villaggio che segue il suo bastone c’è l’ansietà del villaggio in cerca di sorgenti» (M. MAUSS, *Saggio di una teoria generale della magia*, in *Teoria generale della magia e altri saggi* [1950], tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 2000, p. 134)

²³⁰ E giustamente Benedetto Croce, volendo muovere un rilievo al libro di De Martino, affermò che «il mago cosiddetto redentore [...] è nello stesso piano del suo redento» (B. CROCE, *Intorno al «magismo» come età storica*, cit., p. 194).

rispondere a questo obiettivo, l'opera sciamanica ordisce una trama entro la quale ciascun individuo può trovarsi e conquistare se stesso in un solido "ci sono". Il dramma evocato in tale ordine culturale è infatti una rappresentazione drammatica della crisi: non la produzione (effettiva) del rischio, bensì la sua riproduzione (protettiva) che ne decide il decorso e ne custodisce la risoluzione – giacché vi è magia quando la crisi, in luogo del suo insorgere incontrollato, è decisa e indirizzata verso un fine; quando il crollo del "ci sono" è scongiurato attraverso una sua formale e controllata anticipazione:

Si consideri p. es. il *latah* che riprende lo stormir delle foglie e dei rami mossi dal vento. In questa forma di imitazione passiva o ecocinetica si realizza in pieno la fusione affettiva del soggetto e dell'oggetto: ciò non di meno qui non si ha per nulla una imitazione magica. Solo quando il rischio del "ci sono" è avvertito, solo quando il "ci sono" si fa centro dell'imitazione guidandola e dirigendola a un fine determinato, nasce la imitazione magica come istituto storico definito. Chi imita lo stormir delle foglie per ecocinesia non fa della magia imitativa: lo farà solo quando, facendosi centro dell'imitazione, imiterà lo stormir delle foglie e dei rami per produrre il vento. Solo per entro questa resistenza e questo riscatto del "ci sono" minacciato dall'ecocinesia si costituisce e vive, nella sua caratteristica tensione, la imitazione magica: che è sì, immediata presenza, ma *in atto di riscattarsi* mercé la finalità dell'azione personale.²³¹

L'intento di descrivere la "primitiva" urgenza di stornare il rischio del non-Esserci e di sancire una stabile separazione tra Io e mondo (e dunque di dare stabilità tanto all'Io quanto al mondo, proprio in forza di questa separazione), indusse De Martino a tenere distinta l'unità trascendentale dell'autocoscienza dalle quattro forme (l'arte, la filosofia, l'utile, l'etica) del sistema crociano, e a dare alla prima uno statuto privilegiato: poiché se in essa si esprime l'«unificazione secondo forme» del reale, è per essa che sorge il dramma storico originario, il dramma del mondo magico, attraverso il quale il soggetto viene a costituirsi nella sua opposizione al proprio oggetto. E come ciascuna delle quattro forme, nella sua positività, custodisce il rischio del proprio negativo (cioè il brutto, l'errore, il disutile, il male), secondo l'etnologo napoletano anche «il *supremo principio* dell'unità trascendentale della coscienza» aveva in sé il suo negativo, ovvero il *supremo rischio* di perdere quella unità – di perdere la presenza:

Ogni contenuto di coscienza è determinabile solo per entro un certo valore logico, o estetico, o pratico, ecc. E qui si rivela in tutta la sua portata il "supremo principio" dell'unità trascendentale dell'autocoscienza. Affinché sia possibile il contrapporsi di un "soggetto" a un "mondo", il distinguersi di una unità soggettiva dell'Io da un'unità oggettiva del reale, affinché sia possibile la polivalenza qualitativa dei contenuti di coscienza, è necessario l'atto della funzione sintetica trascendentale, la unificazione secondo forme. Ma a questo punto si apre una ulteriore

²³¹ E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 111.

prospettiva della ricerca. L'unità trascendentale dell'autocoscienza non fonda soltanto l'autonomia della persona, ma anche la possibilità del rischio a cui questa autonomia è di continuo esposta. Proprio perché qui la forma è un atto di plasmazione, un farsi, essa include in sé la opposizione e quindi il rischio. Per entro la forma del concetto il rischio è l'errore, per entro la forma dell'arte è il brutto, per entro la forma della vita morale è il male ecc. anche il *supremo principio* dell'unità trascendentale dell'autocoscienza comporta un *supremo rischio* per la persona, e cioè, appunto, il rischio per essa di perdere il supremo principio che la costituisce e la fonda.²³²

In polemica con Kant, il quale, assumendo «come *dato* storico e uniforme l'unità analitica dell'appercezione», aveva pensato la “presenza” nella sua «immediatezza originaria» e pertanto «incapace nella sua propria sfera di qualsiasi dramma e di qualsiasi sviluppo»,²³³ De Martino tentò di allargare la coscienza storica del suo presente e far comprendere che nella storia non solo entrano «lo scegliere e il decidere per entro le forme dell'arte, del linguaggio, della religione e del mito, del sapere scientifico, della economicità, della politicità e del diritto», ma altresì «lo scegliere e il decidere per entro la *forma fondamentale* – il supremo principio – dell'unità trascendentale dell'autocoscienza».²³⁴ Affermare che l'autonomia della persona non è un *dato*, significa riconoscere che per entro il produrre umano, che vede la realizzazione di questo o quel valore artistico, filosofico, economico, etico, vi è anche il dramma della costituzione, o meglio, della difesa di quella autonomia, dell'unità della coscienza. In tal senso, «il principio dell'autonomia della persona permea di sé la civiltà occidentale e la individua storicamente fra tutte le altre».²³⁵ Sicché è possibile individuare, nella storia dell'Occidente, una costante *cura* rivolta alla persona, quasi si imponesse come “compito” culturale il diventare “individui”, soggetti unitari e indivisibili (contro la possibilità di perdere il proprio centro e così di disperdersi), e il diventare sempre più consapevoli della propria autonomia, sino a giungere a quel «vertice ideale, che è la scoperta dell'unità trascendentale dell'autocoscienza».²³⁶ Per De Martino occorreva tuttavia intendere quella unità, che è unità sintetica di un molteplice (i contenuti della coscienza), non già come semplicemente *data*, bensì come una unità che patisce la possibilità che il molteplice si liberi, si scateni in modo irrelato, e che una parte dell'unità si sostituisca all'unità, e dunque che un suo contenuto se ne impossessi – così come nel caso del *latah*, per cui lo stormir delle foglie si impossessa di colui che rapito le guarda.

²³² Ivi, p. 158.

²³³ Ivi, p. 159.

²³⁴ *Ibidem*.

²³⁵ Ivi, p. 156.

²³⁶ Ivi, p. 157.

Intesa in questo modo, la storia, svolgendosi attraverso il vario operare delle quattro forme spirituali, abbraccia anche le vicende che vedono farsi salda l'autonomia della persona. Così, soltanto nel momento in cui la presenza smette d'essere un problema, ch  l'Esserci   solidamente presente a se stesso, si giunge all'«ipostasi metafisica di una formazione storica», ovvero si fa dell'unit  trascendentale dell'autocoscienza qualcosa «di mai deciso o (che poi   lo stesso) di sempre deciso e perci  stesso come ci  che non entra nel mondo delle decisioni storiche»,²³⁷ e dunque si fa dell'Esserci qualcosa di dato, di ovvio, di non problematico, come un ente «gettato nel mondo».²³⁸

Appena sia vinta la limitazione inerente alla nostra attuale consapevolezza storiografica, e si scopra il mondo magico come forma di civilt  in cui l'esserci della persona emerge come *risultato mediato*, si produce allora un allargamento della consapevolezza e si apprende la sua precedente limitazione; l'esserci si configura ora per quel che   effettivamente, cio  come “dato a me nella storia umana”, come bene culturale che si   fatto attraverso lotte, pericoli, sconfitte, compromessi, vittorie e infine come decisione e come scelta che ancor oggi vivono in ogni nostra decisione e in ogni nostra scelta. Attraverso la storia della magia, l'oscuro *sum*, la deiezione del nostro esserci, la congiunta esperienza della caduta del peccato, sono detronizzati dalla loro pretesa assolutezza, e sono riassorbiti nel processo della storia, di cui sono una formazione particolare. Un'altra epoca, un mondo storico diverso dal nostro, il mondo magico, furono impegnati appunto nello sforzo di fondare la individualit , l'esserci nel mondo, la presenza, onde ci  che per noi   un dato o un fatto, in quell'epoca, in quell'et  storica, stava come compito e maturava come risultato.²³⁹

Insomma, De Martino voleva individuare, *nella storia*, il momento in cui l'*interesse dominante* si precis  e si precisa «come movimento e sviluppo della forma suprema dell'unit  trascendentale dell'autocoscienza»;²⁴⁰ il che implica un interesse di minor grado per i valori propri delle altre forme (arte, filosofia, economia, etica): non una loro eliminazione, bens , lo ripetiamo, un minor interesse. In altri termini, egli non voleva affermare che le categorie tradizionali «non si applicano alle et  primitive»,²⁴¹ bens  che per le et  primitive non quelle categorie, che ivi pure operano, ma la “presenza” si eleva a problema, in quanto deve essere contrastato il “supremo rischio” che la insidia. Pertanto la “ragione storica” che, nel tentativo di comprendere quelle et , non guarda a questo preciso problema, «non investe il magico del

²³⁷ Ivi, p. 160.

²³⁸ «L'espressione esser-gettato (*Geworfenheit*) sta a significare l'*effettivit  dell'esser consegnato*» (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., § 29, p. 173). In tal senso, “esser-gettato” sta a significare l'esser consegnato di questo “ente” che   l'Esserci “al suo essere”, e dunque al suo “Ci”, cio  «al sentimento della propria situazione» (*ibidem*). L'uomo (l'Esserci),   pertanto consegnato sia al mondo (l'ente che non  ) sia a se stesso (l'ente che  ); e cos  egli non   padrone, data questa assegnazione, n  dell'uno n  dell'altro.

²³⁹ E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 161.

²⁴⁰ Ivi, p. 163.

²⁴¹ B. CROCE, *Il mondo magico*, in ID., *Nuove pagine sparse* (1948-1949), Laterza, Bari 1966, vol. II, p. 79. Croce rinvia qui alla pagina 164 del *Mondo magico*.

suo interesse individuante».²⁴² Questa posizione venne ulteriormente precisata quando De Martino affermò che «senza dubbio anche nelle civiltà magiche vi sono prodotti che possono essere considerati come arte, filosofia, o *ethos* ecc.», e tuttavia «ciò che qui si vuol mettere in evidenza è il fatto che le forme tradizionali non costituiscono, né possono costituire, per entro il mondo magico, un interesse dominante».²⁴³

Dalla lettura del *Mondo magico*, Croce rilevò il tentativo di abbassare le quattro forme dello Spirito dal piano ideale, che spetta loro, al piano fenomenologico, al mondo storico, dal quale esse non traggono origine, ma del quale invece sono l'eterno motore; e criticò con fermezza e con una certa preoccupazione l'audace sforzo di De Martino di ripercorrere l'umbratile via già calcata da maghi e sciamani al fine di pervenire a una maggiore consapevolezza storica. Guardando a questo percorso, Croce vide la contrapposizione tra il nostro mondo, che è regolato dalle categorie spirituali, e un mondo magico in cui tali categorie non sono operanti, e in cui ad operare è una forza che, impegnata a conquistare la presenza, e dunque la loro unità, precede la loro comparsa.²⁴⁴ La critica insisteva nel ricordare al suo allievo «che né le categorie della coscienza, il linguaggio, l'arte, il pensiero, la vita pratica, la vita morale, né l'unità sintetica, che tutte le comprende, sono formazioni storiche, prodotti di epoche dello Spirito, ma tutte sono lo Spirito stesso che crea la storia».²⁴⁵ In tal senso, l'idea di affermare che «la Grecia creò la poesia e la filosofia», mentre «il cristianesimo la coscienza morale», nasce solo da intenti pratici di natura storiografica – tant'è

²⁴² E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 164.

²⁴³ Ivi, pp. 163-164. Nella pagina precedente troviamo scritto: «L'interesse dominante del mondo magico non è costituito dalla realizzazione delle forme particolari della vita spirituale, ma dalla conquista e dal consolidamento dell'esserci elementare, o presenza, della persona» (ivi, p. 163). A riprova dell'incomprensione che induce a pensare al mondo magico come a un mondo in cui le categorie tradizionali non operino, o in cui non esista alcuna quotidianità, ma solo una lotta per la presenza, nella sua *introduzione* a *Il mondo magico*, Cesare Cases si chiede come mai «l'*homo magicus demartinianus*» sia sempre «dedito ai drammi dell'olonismo, dell'*amok* o della fattura, mentre non lo vediamo mai distendersi un po' per costruirsi la sua capanna, fare all'amore o celebrare una festa» (C. CASES, *Introduzione*, ivi, p. XXIV). La risposta alla domanda polemica di Cases è già presente nel passo demartiniano sopra citato, nel quale si evince chiaramente che l'uomo magico avrà pure una quotidianità (cercare cibo, costruire un riparo, fabbricare strumenti, scambiarsi beni, celebrare una festa, ecc.), la quale non può e certo non deve essere negata, ma tale quotidianità non è il suo *interesse dominante*; e pertanto è a questo interesse che è necessario guardare per comprendere quel mondo.

²⁴⁴ Benedetto Croce, nella sua seconda recensione a *Il mondo magico*, mostrò che l'errore di De Martino stava nell'aver «storicizzato le categorie», ovvero nell'aver asserito che «l'età del magismo» creò «l'unità dello Spirito», quando, al contrario, «essa [l'età del magismo] fu l'azione di quella unità e delle sue categorie» (B. CROCE, *Intorno al "magismo" come età storica*, cit., p. 194). In modo analogo, Enzo Paci osservò che «De Martino scambia la storicità con l'eternità della filosofia» (E. PACI, *Il nulla e il problema dell'uomo* [1950], Bompiani, Milano 1988, p. 89), ovvero «con l'eterna struttura categoriale del pensiero» (ivi, p. 88). Le recensioni (le due di Croce e quella di Paci) sono pubblicate in appendice a *Il mondo magico* (pp. 240-241, 242-253 e 254-262).

²⁴⁵ B. CROCE, *Intorno al "magismo" come età storica*, cit., p. 193.

che pure Hegel peccò «nel rappresentare le forme dello Spirito come epoche storiche e il corso della storia come quello in cui lo Spirito crea le sue categorie o crea la sua libertà».²⁴⁶ E questo riferimento a Hegel, forse meglio di altri passi, riesce a mostrare le ragioni che portarono Croce a parlare di “storicizzazione delle categorie”. Infatti, il passaggio dal mondo magico al nostro mondo può far pensare a un progresso di tipo hegeliano (e altresì vichiano, nonché, come già si è detto, cassireriano) – un progresso che Croce, come è noto, non poteva assolutamente accettare. Un passaggio, quello tra l’età magica e l’età «della mente tutta spiegata», che paradossalmente dovrebbe comportare la precedenza di un’ipotetica età tutta impegnata nella conquista dell’unità sintetica (vuota di categorie) rispetto a un’età (la nostra) in cui le categorie sono invece presenti (in quella unità);²⁴⁷ ovvero la precedenza del mondo magico rispetto alla storia e alle sue eterne categorie. L’obiezione del grande filosofo idealista era chiara: l’unità è già unità delle forme e le forme sono tali nell’unità; in altri termini, esse – unità e forme – sono eterne e sono lo stesso Spirito che produce la storia. Eppure De Martino non capiva il motivo della critica, o meglio: concorde circa tale affermazione, come vedremo più avanti, non capiva perché gli si imputava di averla contraddetta.

Ci sia permesso di indugiare ancora un poco su questo tema della “storicizzazione delle categorie” prima di chiudere il capitolo e passare oltre. Prezioso, in tal senso, è uno scritto di Croce contenuto nella *Storia come pensiero e come azione* che reca per titolo *La conoscenza storica come tutta la conoscenza* e che riguarda il “concetto” che storicamente si ha delle categorie che “creano” storia:

Né le categorie cangiano, e neppure di quel cangiamento che si chiama arricchimento, essendo esse le operatrici dei cangiamenti: ché, se il principio di cangiamento cangiasse esso stesso, il moto si arresterebbe. Quelli che cangiano e si arricchiscono sono non le eterne categorie, ma i nostri concetti delle categorie, che includono in sé via via tutte le nuove esperienze mentali, per modo che il nostro concetto, poniamo dell’atto logico, è di gran lunga più ammaliziato e più armato che non fosse quello di Socrate o di Aristotele, e nondimeno questi concetti, più poveri o più ricchi, non sarebbero concetti dell’atto logico, se la categoria “logicità” non fosse costante e ritrovabile in essi tutti.²⁴⁸

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ In tal senso, Croce parlò di *vulnus* entro il sistema delle forme: «Il battere che fa De Martino sul rischio del perdersi, al quale, secondo lui, andrebbe incontro se stessa anche l’unità acquistata [...], verrebbe a distaccare con un taglio impossibile l’unità spirituale dalle sue forme, che non sono aggiunte a quella unità, ma sono l’unità stessa, onde, a volere considerare questa per sé, resterebbe nelle mani nostre un’unità, peggio che inerte, vuota» (B. CROCE, *Intorno al “magismo” come età storica*, cit., pp. 193-194).

²⁴⁸ B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit. pp. 31-32.

Per Croce, evidentemente, il concetto che si ha delle categorie che producono a storia è oggetto di un cambiamento, ove tale cambiamento coincide col procedere stesso della storia. Questo modo di intendere la realtà (che è storia e niente altro che storia), tuttavia, non si sporge al di fuori delle quattro categorie dell'arte, della logica, dell'utile e dell'etica; onde per cui la realtà (la storia) si “mostra” sempre entro un'espressione artistica, un giudizio logico e un'azione pratica – e dunque quella tocca sempre il concetto di queste (delle categorie) e non altro. De Martino, invece, nell'individuare il problema caratterizzante del mondo magico, e cioè il rischio di perdere la presenza, e nell'individuare la realtà della magia e l'ufficio di questa (che si precisa nel prendersi cura della presenza), comprese che a cambiare non sono solo i concetti intorno alle categorie, ma anche il concetto intorno alla presenza – un concetto, quest'ultimo, che concorre anch'esso a definire il concetto di realtà e dunque la storia. Infatti, là ove la presenza è considerata come qualcosa di “dato”, e non già nella sua problematicità, anche la realtà risulta essere libera da tale “problema” – e irrealmente appare quel mondo, col suo bagaglio di pratiche e di saperi, che ha ingaggiato una lotta per la propria liberazione dal rischio della presenza. Sicché, individuare il “mondo magico” in quanto età impegnata nella difesa dell'esserci significa non solo affermare la realtà dei poteri magici, ma anche mettere in discussione il nostro attuale concetto di realtà (ovvero riconoscere, alla maniera di Cassirer, il suo carattere teoretico-oggettivo, che segue a quello magico). Ora, proprio perché la nostra presenza è garantita, ovvero proprio perché il nostro rapporto con la realtà è garantito, questa, la realtà, è concepita come dato e non come problema – ma nell'aprirsi a quel mondo in cui si evidenzia un'estenuante e urgente decisione di sé (della presenza, e dunque della realtà stessa, ovvero della storia dell'uomo), nella sua distinzione dalla natura, noi possiamo cogliere altresì una differente realtà, cioè la realtà di quei poteri che hanno posto questa distinzione.²⁴⁹

In tal senso, guardando al problema della storicizzazione delle categorie, forse per De Martino si trattava non di indicare la “nascita” *nella* storia delle categorie o della loro unità, bensì la coscienza storica relativa a quella “unità” che l'uomo moderno, a partire da Kant, ha chiamato “unità trascendentale dell'autocoscienza”; una coscienza di sé in quanto “persona” che nell'uomo magico è a rischio di essere perduta – ove il rischio è agire secondo natura e quindi perdere quella differenza che riguarda l'essere o il non essere cosciente della propria unità ovvero l'essere o il non essere “presenza”. Una differenza, questa, che non si richiama semplicemente a una differenza di grado, cioè a una differenza che, secondo l'astrante azione

²⁴⁹ Sul problema relativo alla realtà dei poteri magici si vedrà ampiamente nel prossimo capitolo.

propria dell'Intelletto e della volontà pratica volta a ordinare il reale, riguarda diverse "classi" (la classe degli "uomini" qui contrapposta a un'altrettanto astratta classe degli "enti naturali"). Pare infatti essere questa una differenza "qualitativa" che dice un interesse e un valore affatto nuovi che lo Spirito vuole e realizza nell'individuarsi come presenza e solo nell'individuarsi come presenza. Essa, insomma, appare più come una differenza che *deve essere* conquistata e mantenuta, onde per cui tale dovere è vissuto come un travaglio che angoscia e che necessita di un'azione magica. Ebbene, sembra siano così le cose secondo De Martino; per cui il mondo magico è il mondo che vede il problematico "inizio" della storia della presenza – la storia dell'uomo nella sua distinzione dalla natura, la quale, pur creando una precipua storia (la storia delle piante e degli animali), manca di "presenza". Un "inizio" che non riguarda l'unità delle categorie, bensì la coscienza di essa. Un "inizio", tuttavia, che segna una "incrinatura" se lo si guarda entro la filosofia crociana, poiché in questa non solo le categorie si danno sempre nella loro unità, ma di tale unità si è sempre coscienti e dunque non vi è alcun "inizio" – ché eternamente ogni ente ha a che fare con la propria presenza, ed eternamente ogni ente, sia esso un uomo, un gatto o una rosa, supera, in forza del pensiero e della sua azione, le contraddizioni che si pongono innanzi alla coscienza (compresa dunque quella contraddizione che potrebbe definirsi "crisi della presenza"). Tuttavia, secondo De Martino questa irruzione del "nuovo" – e di irruzione del nuovo si tratta nella misura in cui si afferma che la natura non ha presenza – lungi dal rinviare a una "storicizzazione delle categorie" (al loro "nascere" nella storia), rinviava alla coscienza delle stesse, come se quelle potessero essere separate da tale coscienza. E questo era appunto un "inizio", sebbene egli, forse, non se ne avvedeva.

Che De Martino fosse convinto, almeno in un primo momento, di non aver operato una "storicizzazione delle categorie" (e dunque di non aver tradito il sistema crociano) è possibile desumerlo da un breve scritto,²⁵⁰ nel quale il napoletano affermava: «mi si accusa di aver supposto nel *Mondo magico* due realtà diverse, una valevole quasi in tutto nel nostro mondo europeo-occidentale e l'altra propria del mondo primitivo e magico. Ma io non dico questo, non proponendomi affatto di storicizzare la categoria di realtà. Io ho inteso semplicemente promuovere e accrescere la coscienza dell'*unica* categoria di realtà mercé un allargamento dell'orizzonte storiografico che si svolge per entro di essa».²⁵¹ Sicché, nello svolgere i suoi

²⁵⁰ Lo scritto, che è custodito presso l'Archivio De Martino (q. 26.1), è pubblicato in G. SASSO, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, cit., pp. 280-281. Si tratta di una prima replica alla critica di Croce – una replica che, tuttavia, finì nel cassetto senza essere resa pubblica.

²⁵¹ Ivi, p. 280. Questa "difesa" non fu mai resa pubblica; ma una simile "difesa" è stata pubblicata in occasione di una risposta di De Martino alle critiche del "crociano" Raffaele Franchini, comparsa sulla rivista

prolegomeni a una storia del magismo, questo voleva fare De Martino: scrivere una “storia”; e non edificare quello che Croce, riferendosi agli studi sulla “preistoria”, definì «un “atrio” o un’“antisala” dell’edificio storico».²⁵² Dunque, una *storia*. Una storia con tutte le categorie; e tuttavia, non solo le categorie tradizionali, ma altresì (quasi si aggiungesse a quelle come ulteriore distinto) il principio fondamentale dell’unità trascendentale dell’autocoscienza (e la crisi ad essa correlata) – un principio in virtù del quale si attua la lotta per la difesa della presenza contro il rischio del suo crollo, una lotta per la libertà del “ci sono” entro il mondo, del quale lo sciamano è un’eroica incarnazione. Convinto di non aver ridotto il piano logico al piano fenomenologico, De Martino tentava di difendersi in questo modo: «Non ho teorizzato il cambiamento storico della categoria di realtà, ma ho raccontato la storia, e quindi il cambiamento, di realtà di cui non si era riusciti ancora a raccontare la storia»; e aggiungeva: «Se, per avventura, l’umanità smarrisse la memoria di poeti come Omero, Shakespeare e Dante, non soltanto perirebbero determinati prodotti storici del genio poetico ma ne risulterebbe altresì oscurata la coscienza stessa della poesia come categoria».²⁵³ In tal senso, nel recuperare alla memoria gli istituti storici che hanno contribuito alla difesa della presenza, De Martino tentò di portare a coscienza la «forma fondamentale dell’unità trascendentale dell’autocoscienza».

Alla severa critica del maestro, De Martino pensò inizialmente di giustificarsi così: «L’accusa mossami dal Croce di voler storicizzare le categorie trae origine da una reale oscurità e manchevolezza del *Mondo magico*, e cioè dalla non eseguita deduzione della nuova categoria di esistenza, e dall’aver contratto in una sua forma storica – il dramma esistenziale magico – la sua produttività categoriale».²⁵⁴ E tuttavia, forse perché resosi consapevole del problema dell’inizio cui abbiamo accennato poco sopra, egli decise infine di non giustificarsi.

“Società” (numero 2, 1950), ove si legge che «l’analisi del problema dei cosiddetti “poteri magici” e la connessa teoria della loro realtà *storicamente determinata* mi davano occasione non già di sottoporre al divenire storico la categoria della realtà, ma di arricchire la nostra coscienza storica *per entro* la categoria, proseguendo con un nuovo argomento la polemica contro il realismo ingenuo, le immutabili leggi della natura ecc. Nessuna ombra di relativismo, dunque, anche perché il relativismo è la filosofia degli’imbecilli» (E. DE MARTINO, *Ancora sulla «Storia del mondo popolare subalterno»* [1950], in C. PASQUINELLI, *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto De Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, La Nuova Italia Editrice, 1977, pp. 91-92).

²⁵² B. CROCE, *Considerazioni sulla preistoria*, in ID., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, cit., p. 190.

²⁵³ Citato da G. SASSO, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, cit., p. 280. È evidente che per Croce quei «prodotti storici del genio poetico», anche se dovessero cadere in oblio, non potrebbero mai “perire”, ma resterebbero custoditi nel grembo dello Spirito. Ed è proprio perché ivi sono custoditi e non sono cancellati che De Martino può affermare di voler recuperare alla memoria gli “istituti magici”, di riportali cioè da Lete a Mnemosyne.

²⁵⁴ Ivi, p. 281.

Probabilmente perché voleva rimediare a quella oscurità in forma più distesa, De Martino decise di non replicare immediatamente a Croce. D'altronde, *ubi major minor cessat*: egli chinò il capo e, alcuni anni più tardi, prima in un articolo del 1956 e poi nel '58 in *Morte e pianto rituale*, fece ammenda di una colpa che forse non sentiva propria, ma che comunque assunse come propria – e l'assunse anche per facilitare lo schiarimento di quella «categoria di esistenza» che a suo avviso, per proprio demerito, era rimasta in ombra. Della *retractatio* demartiniana diremo nel capitolo quinto. Ciò che invece preme ora sottolineare, dopo la lettura della sua soffocata difesa, è che il suo proposito non era mostrare la *formazione* della categoria di realtà e la conseguente *storicizzazione* delle forme, ma scrivere la storia di quegli istituti culturali che stornano la possibilità, vissuta drammaticamente dall'uomo magico, di poter perdere l'unità della presenza.

La prima occasione che De Martino ebbe per tornare sul problema fu nel 1953, in un articolo intitolato *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*. Tuttavia, anziché affermare ch'egli, De Martino, aveva inteso erroneamente il dramma magico come una «vicenda precategoriale»; anziché ammettere l'errore, egli, quasi volesse rimarcare qualcosa di ovvio, ovvero qualcosa ch'era stato già affermato nel saggio del '48, semplicemente ricordò al lettore, contro ogni possibile fraintendimento, che il dramma non precede la formazione delle categorie: «Questo dramma vitale, non va inteso affatto come una vicenda precategoriale, dalla quale le distinte potenze del fare avrebbero nascita: al contrario tutte le categorie della vita spirituale, la totalità dei valori o delle forme della cultura, condizionano questa vicenda e la rendono possibile e pensabile come dramma umano. L'umana angoscia di non esserci nella storia non potrebbe mai insorgere se la presenza non fosse già, nella totalità delle sue potenze operative e nella integrità dei compiti, se queste potenze non fossero già tutte operanti sia pure in forma elementare: altrimenti di quale perdita la presenza si angoscerebbe, e da quale rischio si sentirebbe colpita?».²⁵⁵ In questo articolo la presenza, intesa quale «centro di decisione e di scelta oltre il mero vitale organico» e «unità dell'individuo come possibilità del dispiegarsi di *tutte* le distinte potenze operative che fanno uomo l'uomo»; la presenza, si diceva, veniva indicata come «il primo bene vitale umano».²⁵⁶ Il «rischio» veniva così ricondotto alla *possibilità* di perdere la *possibilità* di decisione, ovvero la possibilità di oltrepassare il vitale nei valori culturali, e dunque di padroneggiare la natura, di renderla

²⁵⁵ E. DE MARTINO, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto* (1953-'54), in ID., *Storia e metastoria*, cit., pp. 60-61.

²⁵⁶ Ivi, pp. 58-59.

oggettiva secondo opere economiche e utilitarie, e di dispiegare la vita nell'*ethos*, nell'arte e nel *logos*.

È un errore ritenere che la presenza – come semplice esserci in una storia umana – sia al riparo da qualsiasi rischio: essa invece può formare problema vitale preponderante, nel senso che può correre il rischio di non esserci, di smarrirsi o di dileguare, e può quindi sentirsi impegnata a possedersi, ad appropriarsi di sé, a recuperare la possibilità del completo dispiegamento delle potenze operative che fanno uomo l'uomo; a combattere contro l'angoscia di perdere se stessa e il mondo, se stessa e la cultura umana. Questa angoscia non è propriamente di nulla, ma di quel non essere relativo che è il non esserci della presenza nel divenire storico, il non esserci come centro di decisione e di scelta secondo distinte potenze operative: è la esperienza di una catastrofe definitiva, la possibilità di ricadere dal piano umano a quello sub-umano della mera opposizione naturale, cieca del lume della distinzione, incapace di andar oltre la mera vitalità organica o corporea o animale che si dica.²⁵⁷

Veniva qui ribadito il tema dell'*interesse dominante*, per cui, di fronte alla possibilità di non esserci, la presenza vede impegnata ogni energia nel tentativo di essere presente a sé. In particolare, questo pericolo, secondo De Martino, si rivela nell'angoscia. Un'angoscia, e qui si registra la volontà di prendere le distanze dalle filosofie dell'esistenza, che da Kierkegaard a Heidegger considerano questo “stato d'animo fondamentale” come uno stare *contro* il “niente”, ovvero non già come la paura per qualcosa di determinato, per questa cosa o quell'evento, ma come un angosciarsi di nulla, cioè dell'indeterminata «possibilità per la possibilità»,²⁵⁸ e dunque come un essere immersi nel niente, per cui «l'ente nella sua totalità vacilla»;²⁵⁹ un'angoscia, si diceva, quella di De Martino, che non riguarda un nulla “radicale”, un niente che minaccia la totalità dell'ente; ma è il «non essere relativo» che attenta *questa* presenza, in quanto possibilità di «non esserci come centro di decisione e di scelta secondo distinte potenze operative». Un'angoscia, dunque, che non riverbera nell'uomo nell'attimo in cui egli assume autenticamente la propria libertà (che al nulla e all'indeterminata possibilità sempre allude), ma che irrompe drammaticamente annunciando il rischio di perdere la libertà di esserci nella storia umana.

Forse, tra le diverse interpretazioni esistenzialistiche dell'angoscia, quella di Sartre si avvicina di più alla prospettiva demartiniana, in quanto per Sartre l'angoscia rivela l'assoluta contingenza dell'esistenza nella quale l'uomo può sempre perdersi, ovvero rivela che l'uomo, posto innanzi alla possibilità di riscatto e alle *migliori* decisioni possibili, può sempre

²⁵⁷ Ivi, p. 59.

²⁵⁸ S. KIERKEGAARD, *Il concetto dell'angoscia* (1844), in ID., *Opere*, tr. it. di C. Fabro, Piemme, Casale Monferrato 1995, vol. I, cap. I, § 5, p. 346.

²⁵⁹ M. HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 69.

decidersi per le decisioni *peggiori*, può scegliere di precipitare, ch  non v'  *nulla*, tra l'uomo e le sue scelte, a impedire che tale caduta accada: «La coscienza d'essere il proprio avvenire al modo del non-essere, la chiameremo *angoscia*. E la nullificazione dell'orrore come *motivo*, che ha per effetto di rinforzare l'orrore come *stato*, ha per contrapposto positivo l'apparizione degli altri comportamenti (in particolare di quello che consiste nel gettarsi nel precipizio) come miei possibili *possibili*. Se *niente* mi costringe a salvare la mia vita, *niente* mi impedisce di precipitarmi nell'abisso».²⁶⁰ E tuttavia, ma questo si far  pi  chiaro nelle successive sue meditazioni, per De Martino non   vero che «*niente* mi costringe a salvare la mia vita», o meglio, non   vero che non v'  *niente* a sollecitarmi e a chiamarmi per salvarla: vi   infatti una forza etica trascendentale che continuamente sospinge l'uomo al proprio riscatto (infatti per De Martino l'uomo non   mai “da solo” innanzi ai propri «*possibili possibili*») – cos  l'angoscia   «la colpa per eccellenza»,²⁶¹   la mancata risposta all'*ethos*,   il suo tradimento che mi fa cadere dall'umano al non-umano.²⁶²

Pochi anni pi  tardi, nel '56, De Martino torn  a chiarificare quale fosse per lui il vero senso dell'angoscia, “purificando” questo concetto dalle diverse interpretazioni di tipo religioso, metafisico ed empirico-psicologico. Essa era definita come una «reazione della presenza davanti al rischio di non poter oltrepassare i suoi contenuti critici, e di sentirsi avviata verso l'abdicazione suprema»;²⁶³ e precis  il rapporto tra l'angoscia e il nulla nel seguente modo: «quando si afferma che l'angoscia non   mai di qualche cosa, ma di nulla, la proposizione   accettabile, ma soltanto nel senso che qui non   in gioco la perdita di *questo* o di *quello*, ma della stessa possibilit  del *quale* come energia formale, e tale perdita o annientamento non   il nulla in senso assoluto, ma il nulla della presenza, non   il non-essere, ma il non-esserci, la catastrofe della vita culturale e della storia umana».²⁶⁴ L'angoscia,

²⁶⁰ J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla* (1943), tr. it. di G. del Bo, Il Saggiatore, Milano 1997, p. 67.

²⁶¹ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria* (1958), Bollati Boringhieri, Torino 1975, p. 31.

²⁶² In qualche modo qui si avvicina anche Kierkegaard, per il quale l'angoscia, in quanto «realt  della libert  » (S. KIERKEGAARD, *Il concetto dell'angoscia*, cit., cap. I, § 5, p. 346),   determinata dall'indeterminata possibilit , per cui l'uomo pu  *decidere* in prima persona di *gettarsi* nell'abisso, cio  pu  *scegliere* il “peccato”, anzich  la propria salvezza, un peccato che, in termini demartiniani,   il tradimento nei confronti dell'*ethos*, della proprio dovere culturale ad esserci. Ma ancora, come per Sartre, in Kierkegaard la scelta   compiuta dall'uomo nella pi  completa solitudine, ponendosi innanzi a Dio, mentre per il napoletano, l'uomo ha dietro, avanti e intorno a s  tutto il proprio mondo culturale che lo sollecita al proprio compito, che lo sollecita ad esserci, a non abdicare la presenza, a non “peccare” (nel “mondo magico”, lo abbiamo visto, chi   colto dalla vertigine dell'angoscia ha lo sciamano che lo afferra a s ).

²⁶³ E. DE MARTINO, *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, “Aut Aut”, 31, 1956, p. 25.

²⁶⁴ *Ibidem*. Questo passaggio viene poi riproposto senza troppe variazioni del testo in *Morte e pianto rituale* (cfr. E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., pp. 30-31).

dunque, secondo questo ulteriore chiarimento, accompagna il dramma della presenza che rischia di scivolare fuori dalla storia umana, di precipitare *inautenticamente* nella natura dalla quale eroicamente è emersa e di non essere più innanzi a un mondo nella *piena* possibilità di rappresentarlo artisticamente e organizzarlo economicamente, di conoscerlo logicamente e orientarlo moralmente. Per questo motivo, nell'angoscia l'*interesse dominante* della presenza non si rivolge già alle distinte forme spirituali, ma alla risoluzione di questo "supremo rischio". Per questo, nel caso della magia (e altresì del mito e del rito), per De Martino era possibile parlare di «una tecnica della presenza verso se stessa» – una tecnica «rivolta non già ad appropriarsi della natura oggettiva», secondo il modo abituale di intendere la tecnica (quale potenza di dominio dell'ente), ma «ad appropriarsi di quel bene vitale che è la presenza, ad impedire che la presenza vada precipitando nel mero vitale organico, dal quale, primissima gloria dell'uomo, si è sollevata».²⁶⁵

L'angoscia, quale sentimento che accompagna non tanto il distacco dell'uomo dalla natura, quanto la possibilità umana di precipitare in essa e dileguarvisi, nelle riflessioni di De Martino accennava altresì alla questione cruciana del vitale. Per il napoletano, infatti, vi era un peculiare rapporto (rivelato dall'angoscia) tra la vitalità e il "dramma" della presenza che è minacciata dal rischio di non-esserci. In tal senso, delle diverse tecniche di riscatto che sono in grado di isolare il rischio, di dare a questo un significato e di inserirlo così entro un ordine formale (un ordine magico, mitico, rituale); di queste "tecniche" egli parlò come di una «"politica" o "diplomazia" vitale»,²⁶⁶ riferendosi alla forma della vitalità cruciana, la quale non solo è uno sfondo amorale e passionale, così prossimo all'animalità e alla natura, ma che, coincidendo con l'economico o utile, altresì sovrintende alla delimitazione, alla definizione pratica e alla organizzazione dell'esistente.

Secondo De Martino il "dramma della presenza" chiamava in causa (nell'uomo e solo nell'uomo) tutte le forze vitali al fine di un doveroso riscatto – ed era quel dramma, ch'egli aveva indagato e portato alla luce con *Il mondo magico*, a poter chiarificare sino alle sue radici l'"ufficio" di questa problematica forma: la *vitalità*. Benedetto Croce, tuttavia, sebbene ai tempi dell'uscita dei *prolegomeni* demartiniani fosse assorbito in una profonda e critica meditazione intorno al vitale, non ritenne di potersi giovare dei risultati contenuti in quelle pagine, e di questo il suo allievo ebbe da lamentarsi. Al contrario, a sottolineare il proprio

²⁶⁵ E. DE MARTINO, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, cit., p. 60.

²⁶⁶ Ivi, p. 61.

favore per quell'opera fu Enzo Paci.²⁶⁷ Costui, come è noto, in polemica con Croce, proponeva una diversa interpretazione del vitale-economico, intendendo questo non già come forma, ma come sola “materia”, ovvero come “materia esistenziale”, sfondo opaco e amorfo, mondo del sentire e del bisogno,²⁶⁸ plasmando il quale le distinte forme edificano i loro precipui valori. Dunque, come intendere la categoria dell'utile e del vitale? Come forma o come materia? Occorreva rimanere fedeli al proprio maestro, oppure rivolgersi alla filosofia dell'esistenza?²⁶⁹ A questi interrogativi De Martino rispose con sicurezza solo qualche anno più tardi (come vedremo nel sesto capitolo) – al momento, tuttavia, nonostante riconoscesse una positività formale, ma altresì una aporetica negatività dell'utile/vitale, egli riteneva che né stando con Croce né andando con Paci il difficile problema avrebbe trovato la migliore soluzione: egli era infatti persuaso che la risposta si trovasse nel suo *Mondo magico* (sebbene la “forma” di questa soluzione non fosse ancora ben messa a fuoco). A tal proposito De Martino scrisse le seguenti parole: «A me sembra che tutta la polemica se il vitale sia da concepire positivamente come forma distinta dello Spirito o negativamente come mera materia dei valori [...] possa più facilmente risolversi ove si consideri il dramma vitale della presenza in crisi e il riscatto magico-religioso dal rischio di non esserci nella storia umana».²⁷⁰ Il dramma magico, unito al momento della vittoria sulla crisi e dunque alle tecniche di riscatto della presenza, metteva sì in mostra uno sfondo non-umano, entro il quale l'uomo è sempre a rischio di precipitare, ma anche una potenza formale capace di operare il trascendimento di

²⁶⁷ Ivi, p. 73 (nota 28). Si noti che De Martino sottolineò tale favore citando proprio un passo della *recensione* al saggio del '48 in cui Paci ricordava l'impossibilità di intendere il «dramma esistenziale» quale dramma precategoriale: «Di fatto parlare di un dramma esistenziale che attraverso il rischio costruisce una visione del mondo significa tener presenti tutte le categorie o forme: se l'uomo potesse essere stato solo natura non ci sarebbe, perché l'uomo non sentirebbe di essere minacciato e di perdersi nel nulla perdendo il rapporto che lo costituisce, il rapporto tra il pratico e il teoretico, tra l'economico e la legge morale, tra l'agire e il sapere, tra l'azione e la coscienza. La barbarie sempre minacciosa, l'idra di Lerna vichiana, è proprio la perdita delle categorie che costituiscono l'uomo nella sua storicità» (E. PACI, *Il nulla e il problema dell'uomo*, cit., p. 87). De Martino, insomma, sottolineava il favore che proveniva da Paci citando un passo in cui, di nuovo, si affermava l'impossibilità di pensare a una “presenza” separata dalle categorie spirituali (a una presenza anteriore a queste) – quasi volesse ribadire quale fosse la retta via, e che da questa via egli non s'era allontanato. Circa l'accoglimento che Paci riservò all'opera demartiniana, anche in riferimento al confronto tra De Martino e Remo Cantoni, si veda il saggio di A. VIGORELLI, *La nostra inquietudine. Martinetti, Banfi, Rebora, Cantoni, Paci, De Martino, Rensi, Untersteiner, Dal Pra, Segre, Capitini*, Bruno Mondadori, Milano 2007, pp. 53-61. A proposito del dialogo che ci fu tra De Martino e Cantoni, questo risale al 1941, quando, oltre a *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, uscì il saggio di R. CANTONI, *Il pensiero dei primitivi*, Garzanti, Milano 1941. Gli scritti che hanno dato vita a questo acceso “dibattito” sono ora reperibili in E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., pp. 305-337.

²⁶⁸ Ivi, p. 85.

²⁶⁹ A tal proposito, Paci consigliò a De Martino di volgersi verso l'esistenzialismo di Nicola Abbagnano (cfr., ivi, pp. 90-91).

²⁷⁰ E. DE MARTINO, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, cit., p. 73 (nota 28).

questo sfondo. Ed è in questa polarità drammatica tra rischio e riscatto che, per De Martino, il “vitale” poteva essere autenticamente compreso.

CAPITOLO IV

Il problema della “realtà” nel mondo magico

Prima di vedere come il tema centrale del *Mondo magico* venne ripreso e chiarificato da De Martino, e dunque come il napoletano tentò di difendersi dalla accusa di aver storicizzato le categorie, occorre forse soffermarsi sul problema della “realtà” nel “mondo magico”, anche perché tale problema non è affatto estraneo a quella storicizzazione, ed anzi, in esso vi sono riposte molte delle ragioni che hanno dato motivo a critiche ed autocritiche.

Si è già detto, nel precedente capitolo, che De Martino riteneva di non aver storicizzato le eterne categorie produttrici di storia, e che tale accusa lo sorprese non poco. E tuttavia, se un simile rilievo c'è stato, e non solo da parte di Croce, ma anche da Paci, il quale pure aveva maggiore interesse a recepire lo studio demartiniano sul magismo, una buona ragione doveva esserci. Insomma, le cose potevano stare più o meno così: da una parte De Martino credeva di essere nel giusto, perché comunque riteneva di aver inteso la realtà come storia, e la storia come l'eterno ritmo delle categorie, cioè storia di valori; e tuttavia, forse senza rendersi conto delle conseguenze più profonde del proprio operare, all'interno di questa ortodossa posizione (ortodossa nei confronti del proprio maestro), egli innestò un “tema” che finì per corrompere l'assetto di quella, mutandone altresì il delicato equilibrio. L'ombra di Macchioro aveva come seguito i passi del perduto figlio: si era intrufolata nell'edificio di Croce mettendosi a lavorare in autonomia. Il materiale sul quale da principio lavorò, dando forma a nuove architetture, fu il già citato saggio *La natura come storia senza storia da noi scritta*; mentre suggestioni su come procedere con tali innesti, modifiche, aggiustamenti, variazioni, provenivano da diversi luoghi da lui esplorati (un po' come un architetto che voglia intervenire su un antico palazzo, aggiungendo elementi notati durante un viaggio in città esotiche); e in particolare da alcune riflessioni di Alberto Geremicca, contenute nel saggio *Spiritualità della natura*, e altresì delle letture di Bergson, come già si è visto, e soprattutto di Cassirer, il quale con grande forza lo induceva a leggere la storia più in maniera vichiana ed hegeliana, che crociana.

Ma procediamo con ordine. Il saggio crociano *La natura come storia senza storia da noi scritta* contenuto in un libro del 1938, *La storia come pensiero e come azione*, aveva suscitato in De Martino un grande interesse e fu motivo di molte riflessioni. In una lettera indirizzata al maestro, si è avuto modo di vedere, l’allievo, proprio riferendosi a quello scritto, provò con una certa audacia ad avanzare l’ipotesi che la magia altro non fosse che «la storia come pensiero e come azione» dei primitivi, e poi aggiunse: «e se la natura è, come voi dite, storia senza storia da noi scritta, la magia è una storia della natura rappresentata e agita se non proprio dalle piante e dagli animali che l’hanno fatta, da uomini molto prossimi alle piante e agli animali, e perciò in grado di rifarla più di noi».²⁷¹ Qui si esprimeva la convinzione che si potesse ridiscendere, lungo il ramo della storia “da noi scritta”, verso il punto in cui questo era prossimo con la storia della natura e scorgervi così il distacco dell’uomo dal non-umano – un distacco promosso in forza della magia. La natura era così vista nella sua spiritualità, cioè non già come qualcosa di meccanico o di residuale, ma come capace anch’essa di storia, in quanto essa stessa era espressione dello Spirito. Croce, infatti, aveva ritenuto fosse doveroso superare il dualismo Spirito/natura e di riconoscere anche a quest’ultima un carattere spirituale: non era forse vero che la realtà è *in toto* Spirito e storia? E ipotizzare che vi fosse qualcosa al di fuori dello Spirito e della storia non significava altresì porre questo qualcosa al di fuori della realtà? Occorreva dunque riconoscere la “spiritualità della natura” e occorreva, proprio per questo, ammettere che anche la natura fosse creatrice di storia: una storia, tuttavia, non già scritta dall’uomo, il quale non poteva intenderla come propria e, pertanto, nemmeno conoscerla.

Questa coscienza storica che è nella loro vita stessa, questa non scritta storiografia, la conoscono di volta in volta gli esseri che si chiamano naturali. Si potrebbe, integrando e correggendo un detto del Vico, dire che essi la conoscono perché l’hanno fatta e non la fanno (non Dio, come diceva il Vico, ma gli esseri naturali stessi, animali o piante o quali che siano); ma non la conoscono gli uomini, che non l’hanno fatta e non la fanno. Non la conoscono e non vogliono e non possono conoscerla, e rimane per loro un libro chiuso, per una ragione che rifulge evidente quando si sia abbandonata l’idea della storiografia come passiva notazione di una realtà da noi distaccata, e si sia accolta l’altra, che è la vera, della storiografia come problema teoretico nascente da un bisogno di azione o correlativo di questo bisogno. L’uomo non ricostruisce, non pensa e non scrive la storia degli esseri naturali, perché i loro bisogni di azioni non sono i suoi; e anche nella stessa storia umana si disinteressa di alcune parti troppo remote dai suoi interessi presenti e vivi, come altresì, seguendo nella sua determinatezza uno di siffatti interessi, si disinteressa provvisoriamente di altri, e perciò non è attualmente in grado di costruirne la correlativa storiografia.²⁷²

²⁷¹ E. DE MARTINO, *Dal laboratorio del «Mondo magico»*, cit., p. 63.

²⁷² B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit. p. 285.

Queste parole, tratte dal saggio *La natura come storia senza storia da noi scritta*, integravano con ulteriori e più ricche precisazioni quanto era già stato detto sulla natura in *Teoria e storia della storiografia*. In particolare, se in quest’ultimo libro, edito in tedesco nel 1915 e poi in italiano nel 1917, presentava la natura come quella parte dello Spirito caduta in oblio, cioè distanziata sino a divenire, agli occhi di chi la scruta e cerca di intenderla, qualcosa di “completamente altro”, cioè qualcosa di irriducibile allo Spirito, e dunque astratto, oggetto di calcoli e classificazioni; e dunque non come storia, se intendiamo per storia, nel suo senso concreto e verace, solo e soltanto la “storia contemporanea”, cioè storia mossa dal nostro interesse attuale e non già assopito o superato.²⁷³

Quale sostanziale differenza si può mai scorgere tra le stratificazioni geologiche o gli avanzi vegetali e animali, di cui ci è dato compiere un ordinamento prospettico e magari seriale, ma che non ci riesce di attualmente ripensare nella dialettica vivente della loro genesi; e, dall’altra parte, gli avanzi della cosiddetta storia umana, e non solo quelli che si chiamano preistorici, ma perfino i documenti storici, della nostra storia di ieri, che abbiamo dimenticata e non più intendiamo, e che possiamo bensì classificare e disporre in serie, e almanaccarvi e fantasticarvi intorno, se così ci piace, ma che non ci è possibile di attualmente ripensare? L’un caso e l’altro, arbitrariamente distinti, si fondono logicamente in un caso solo. Anche nella cosiddetta «storia umana» si ha una «storia naturale», e anche la cosiddetta «storia naturale» fu una volta «storia umana», cioè spirituale, sebbene ora a noi, che l’abbiamo di così gran tratto distanziata, sembri, a riguardarla sommariamente e dall’esterno e con occhio quasi di stranieri, mummificata e meccanica. Volete intendere al storia vera di un neolitico ligure o siculo? Cercate innanzitutto, se vi è possibile, di rifarvi mentalmente neolitico ligure o siculo; e se non vi è possibile, o non v’importa, contentatevi di descrivere e classificare e disporre in serie di crani, gli utensili e i graffiti che si sono rinvenuti, appartenenti a quei neolitici. Volete intendere la storia vera di un filo d’erba? Cercate anzitutto di rifarvi filo d’erba; e, se non vi riesce, contentatevi di analizzarne le parti, e magari di disporle in una sorta di storia ideale o immaginosa.²⁷⁴

Ebbene, prima di vedere se De Martino, in qualche modo, proprio questo voleva fare: tentare di farsi “neolitico”, o meglio, “magico”, al fine di cogliere la storia di quel mondo e altresì la realtà; prima di vedere ciò, occorre notare che se nella *Teoria* la natura si precisa come ciò che è stato distanziato e obliato, diventando così non-umano e dunque, per l’uomo, non-spirituale; e quindi qualcosa che, agli occhi dell’uomo, che la storia la vive e che mai vi cade “fuori”, se non morendo o astraendo, appare “mummificato” e “meccanico”, cioè mero oggetto di cronaca o classificazione; se nella *Teoria* impossibile è il tentativo di intendere

²⁷³ Si ricorda che Croce, con “storia contemporanea”, non intende, secondo la consueta periodizzazione, quella parte di storia che segue alla “storia moderna”, o comunque quella parte di storia che potremmo definire “recente”. Nulla di tutto ciò. Per storia contemporanea il filosofo napoletano intende lo stesso sguardo storico che è in rapporto con la vita presente: infatti «è evidente che solo un interesse della vita presente ci può far muovere a indagare un fatto passato; il quale, dunque, in quanto si unifica con un interesse della vita presente, non risponde a un interesse passato, ma presente» (B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, cit., p. 14).

²⁷⁴ Ivi, pp. 147-148.

quella storia che “è stata”, cioè la natura, almeno nella misura in cui è impossibile per un uomo farsi “neolitico” o “fiore”,²⁷⁵ e dunque non essere l’uomo che attualmente è (giacché, di nuovo, farsi “neolitico” è possibile solo per astrazione o immaginazione, e farsi “fiore” è possibile solo in poesia o per chi è morto, come quel cadavere cantato da Eliot, che, ormai sepolto e fattosi terra nella terra, attende di germogliare e infine fiorire in forma d’aiuola²⁷⁶); se, insomma, nella *Teoria* la natura è storia passata e non più contemporanea, e tanto è più passata, cioè sciolta dall’interesse presente, tanto più essa è inaccessibile; nella *Storia come pensiero e come azione*, la natura è vista sì alla luce di tale separazione, ma comunque è intesa come una autonoma produttrice di storia – una storia che è attualmente vivente, capace di creare valore e opere, e che però «è stata dimenticata ed è ignorata da noi in quanto non c’importa conoscerla».²⁷⁷ Insomma, da storia obliata, a storia obliata eppure ancora operante, simile al Dio vichiano, sebbene immanente e non trascendente il mondo, in quanto è la stessa natura che vive e narra la propria “epopea”, poiché essa è lo Spirito che nella natura si individua; ove a noi pare esserne distaccata, cioè “altra” dallo Spirito, perché è mossa da differenti problemi e diversi bisogni che non sono più nostri.²⁷⁸ Infine, un paio di anni più tardi, nel 1940, Croce tornò a parlare della “storicità della natura”, questa volta in maniera più “severa”, sottolineando che non è possibile scrivere e dunque promuovere «una storia della natura, della *ci-devant* natura, nelle sue lotte e nei suoi progressi, nei suoi pensieri e sentimenti e aneliti e operazioni»;²⁷⁹ ricordando, in tal senso, che non può esservi alcuna

²⁷⁵ Già Vico, quando si trattò di guardare a questo oscuro “inizio” della storia e all’intimo legame simpatetico tra uomo e natura, disse che ci è «negato di poter formare la vasta immagine di cotal donna che dicono “Natura simpatetica”» e che dunque ci è «negato di poter entrare nella vasta immaginativa di que’ primi uomini» (G. VICO, *Principi di scienza nuova* [1744], in ID., *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 1990, libro II, sez. I, cap. I, p. 572 [378]).

²⁷⁶ «Stetson! | Tu che eri con me sulle navi a Mylae! | Quel cadavere che l’anno scorso hai piantato nel tuo giardino, | Ha cominciato a germogliare? Fiorirà quest’anno, | O l’improvvisa brinata ha disturbato la sua aiuola?» (T.S. ELIOT, *La terra desolata* [1922], tr. it. di M. Praz, Einaudi, Torino 1971, p. 21).

²⁷⁷ B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit. p. 286.

²⁷⁸ Una lettura penetrante di questo problema, e in particolare sulla “differenza” tra natura e umanità, con le relative aporie circa lo sforzo di Croce nell’affermare l’identità tra natura e Spirito, rinvio al saggio di Gennaro Sasso (G. SASSO, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, cit., pp. 161-167). Un unico appunto: Sasso qui fa riferimento alla differenza di intendere la “natura” tra la *Teoria* e *storia della storiografia* e *La storia come pensiero e come azione* (una differenza che abbiamo appena cercato di illustrare), e sottolinea come De Martino, pur richiamandosi al testo del 1938, nell’esprimere la volontà di risalire verso quella parte di storia obliata si rifacesse invece alla *Teoria*. Tuttavia, come si è testé detto, anziché vedere nel secondo saggio una posizione semplicemente diversa rispetto al primo, mi pare si possa vedere nella *Storia* una *integrazione* di quanto affermato nella *Teoria*, per cui la natura, in modo autonomo, produce sì una propria storia, e lo stesso si dica dell’uomo, ma anche la natura è storia obliata dall’uomo, almeno quella parte di storia comune che ha poi visto il distacco (la disindividuazione) dell’uomo dalla natura.

²⁷⁹ B. CROCE, *Il carattere della filosofia moderna*, cit., p. 233.

“collaborazione” intellettuale, estetica o morale tra l’uomo e gli esseri naturali.²⁸⁰ E a questo aggiunse, cosa più interessante, che il ricorso alla magia, o l’idea di una sua realtà, risponde a un errato modo di pensare alla spiritualità della natura, cioè un modo mitologico o metafisico (quale venne a trovarsi anche nelle filosofie fiorite nel Rinascimento e nel Romanticismo), poggiante sulla convinzione che vi possa essere una «diretta comunicazione con le cose della natura».²⁸¹ A dispetto di ciò, e tuttavia anche in forza di quanto riusciva a scorgere nelle pagine sulla *Natura come storia*, secondo De Martino si trattava di guardare con occhio “storicistico” a quel passato, e ripercorrere una “vicenda” ormai “obliata” per cogliere nella magia «una storia della natura rappresentata e agita se non proprio dalle piante e dagli animali che l’hanno fatta, da uomini molto prossimi alle piante e agli animali, e perciò in grado di rifarla più di noi».

Perché per De Martino occorreva compiere questa ridiscesa silvestre, se l’oblio di quella storia mostrava che il valore di essa era da noi stato superato e che per noi dunque essa non era più un valore? Ebbene, potremmo osservare che da un lato egli aveva sottolineato come quella natura che da noi è dimenticata e non più vissuta, cioè quella parte della nostra storia che abbiamo distanziato, e in particolare quella parte che concerne il magismo; quella natura può invece rivivere, nel nostro presente, nei casi di nevrosi e di pazzia.²⁸² Dall’altro lato De Martino non voleva di certo farsi “neolitico” o “magico”; cioè non voleva “intendere” come un uomo neolitico o un abitatore del mondo magico (appunto, questo sarebbe stato per lui una follia), ma voleva sia mostrare che, nel mondo magico, la magia era qualcosa di reale, e dunque che la realtà di quel mondo che, attraverso la magia tentava di distaccarsi dalla natura, era differente dalla nostra; sia mettere in evidenza il valore di questa presa di distacco, cioè il valore di quegli istituti che hanno permesso (o quanto meno coadiuvato) questo distacco. Di nuovo, perché compiere questa operazione? Quale sarebbe l’interesse della vita presente rispetto a questo tentativo di ricostruzione storiografica? Il fine, ormai dovrebbe essere chiaro, era quello di mostrare, attraverso il racconto di quel difficile e drammatico distacco, la “non datità” della presenza, cioè quel “poter essere a rischio” della presenza che, in assenza di un

²⁸⁰ Ivi, p. 234.

²⁸¹ Ivi, p. 230.

²⁸² Croce scrisse che nella natura vi è «una storicità che l’uomo non risentirà né ripenserà, nei limite del prevedibile, mai, perché per risentirla e ripensarla dovrebbe abbassarsi al di sotto dell’uomo; come talvolta si abbassa in certe condizioni che si considerano patologiche, nelle quali si riacquistano simpatie e corrispondenze con gli esseri o le cose naturali, che non si possedevano nello stato ordinario di sanità e che si riperdono quando si torna a questo» (B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 287). Ma intorno a questo punto discuteremo brevemente più avanti.

mondo culturale capace di prendersi cura nel migliore dei modi di essa, allude alla possibilità non solo di un catastrofico crollo, ma altresì di una cura sbagliata, e dunque della follia: individuale e collettiva.

A sottolineare il “valore” di questa ricerca storica, allo scritto sulla *Natura* potremmo affiancare uno dei più tardi e tra i più sofferti scritti di Croce (un saggio apparso un anno prima del *Mondo magico*): quello sulla *Fine della civiltà*, il quale, come giustamente ha sottolineato Gennaro Sasso, si rivelava filosoficamente rischioso a causa della «cruda naturalizzazione che Croce tendeva ora a fare della forza immortale dello Spirito. Il quale era stato pensato nell’assoluta sua coincidenza con le categorie, potenza del fare oltre che predicati di giudizi; e ora invece si ritirava in se stesso, in un’energia non necessariamente diretta alla realizzazione di valori umani».²⁸³ Ebbene, la lettura demartiniana della saggio sulla *Natura come storia senza storia da noi scritta* proprio su questo indugiava: sull’idea di uno Spirito «non necessariamente diretto alla realizzazione di valori umani». Indugiava cioè sull’idea che accanto alla produzione di valori umani potesse esservi una produzione di valori non umani, cioè naturali; e soprattutto che i valori umani fossero oggetto di un particolare interesse morale che li poneva “eminentemente” come valori, cioè di un *dover essere* aperto al travaglio: alla *possibilità* di un “inselvaticirsi” della realtà, laddove quella tensione etica potesse allentarsi (ove, si badi bene, l’inselvaticirsi dello Spirito non coincide col farsi *ingens sylva*, con il farsi manchevole delle categorie o col farsi interamente vitalità, bensì col cercarsi e trovarsi in modo non-umano, cioè nel modo delle piante e degli animali, i quali, per Croce, non sono meno spirituali degli uomini, se non in termini quantitativi).

Sulla “spiritualità della natura” aveva scritto con grande effetto Alberto V. Geremicca, uno studioso di scienze naturali che accolse, sviluppandolo in seno alle proprie ricerche, lo storicismo crociano. Ogni singolo ente, non solo l’uomo, egli affermava, crea la propria storia e la storia della sua specie, e dunque ogni ente, che sia esso una rosa o un gatto, e altresì una roccia, partecipa del ritmo delle categorie spirituali. Un esempio suggestivo di ciò, che Croce citerà ampiamente nella sua favorevole recensione al libro,²⁸⁴ è la considerazione del canto

²⁸³ G. SASSO, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, cit., p. 211.

²⁸⁴ «L’abbattimento della barriera tra storia dell’uomo e storia della natura, non coll’abbassare la prima (come usavano i deterministi) al determinismo e meccanismo con cui è stata falsificata la seconda, ma con l’elevare questa alla spiritualità dell’altra, è un’esigenza da me posta e ragionata già da lungo tempo nella mia filosofia e nelle mie trattazioni di teoria storiografica. Ma, laddove ad altre mie proposizioni filosofiche ho fatto seguire un molteplice lavoro di discussioni particolari e di trattazioni attinte alle storie della poesia, della letteratura, del pensiero, della vita politica e morale, che potranno valere altresì da esemplificazioni, per quanto riguarda la storia della natura ho osservato il limite che mi era posto dalla mia scarsa pratica nelle scienze

degli uccelli quale espressione del loro poetare, e dunque non come mero esercizio di un istinto o di una meccanicità, ché nemmeno per gli uccelli il canto è cosa data e approntata dalla natura, ma scaturisce da sforzi e da esercizio, che mette alla prova ogni singolo “cantore”: «Il pensare che l’uccello verseggi con incosciente facilità è errato. Il canto è vera arte, occorrono anni prima d’apprenderla e solo pochi eccellono, e sempre dopo lungo studio. I nostri più abili fringuelli sanno cantare ventuno strofe, gli usignuoli ventiquattro, ché tante ne conta il loro poema; ma pochi giungono a questo. Chi può dire da quando, verso per verso, s’è andata formando la loro epopea?».²⁸⁵ Certo, ripercorrere la storia della loro epopea non ci è possibile, perché dovremmo farci usignoli per rifarla, ma è invece possibile riconoscere lo sforzo spirituale, il conato poetico che porta questi usignoli ad onorare anche essi le Muse – cioè la loro apertura e non ottusa chiusura alle forme, e in questo caso, alla forma dell’arte. Ci è possibile, insomma, riconoscere la spiritualità della natura, e vedere in essa il farsi di una storia e riconoscerla come tale, per quanto questa non sia per noi “capibile” o “intendibile”, non avendola fatta e non facendola, e dunque cogliere il valore della sua espressione e della sua azione, il dramma dell’esprimersi e dell’agire, e la realtà di ciò che essa esprime e per la quale essa agisce.

Se dalle confuse ed equivoche classi psicologiche risaliamo alle categorie dello Spirito, tutto ci si mostrerà con altra chiarezza. Il bello, il vero, l’utile, il buono, sono gli attributi della vita istessa e si identificano con lo Spirito. Non appartengono ai soli uomini – che, per altro, assai spesso li negano e li calpestano –; ma dovunque lo Spirito si manifesti non può estrisecarsi al di fuori delle sue categorie. Se nelle bestie è dato cogliere, sia pure in tenuissimo grado, un barlume d’intelligenza – e ciò ammettono quasi tutti gli autori, tranne pochissimi materialisti ortodossi –, quest’intelligenza o giudizio o ragione, che pur tutti ammetto non sia istinto, che altro è se non spiritualità? E se, come il Bergson ha creduto mostrare, l’istinto non è cosa extraspirituale, ma fa anch’esso parte dello Spirito: che altro può mai essere se non il bello, il vero, il buono, l’utile, nelle loro varie manifestazioni, nella loro dialettica; raggruppati, arbitrariamente, in una serie particolare di fatti?²⁸⁶

naturali e dalla ripugnanza a lavorare su informazioni attinte di seconda mano. Cosicché non posso, in ultimo, non esprimere il mio compiacimento che un ingegno che possiede per questa parte ciò che a me difetta, si sia rivolto con forza giovanile a questa sfera d’indagini. Il libro del Geremicca *ist mir aus der Seele gesprochen*» (B. CROCE, *Recensione ad Alberto V. Geremicca, La spiritualità della natura*, “La Critica”, 37, 1939, p. 374).

²⁸⁵ A.V. GEREMICCA, *Spiritualità della natura. Istinto - ereditarietà - intelligenza - sviluppo ed evoluzione*, Laterza, Bari 1939, p. 22. Non bisogna però credere che qui il “poema” di un fringuello e l’*Iliade* di Omero siano messi sullo stesso piano: infatti «gli uccelli poeteggiano; ma non certo come Omero o Dante o Shakespeare, né tanto meno a mo’ dei poetastrì. Infondono, alla maniera dei grandi, tutto il loro se stesso nel canto; ma il loro se stesso è cosa ben tenue» (ivi, p. 30).

²⁸⁶ Ivi, pp. 30-31. La produzione spirituale è così colta dai materialisti in modo astratto, cioè raggruppata in una serie di “fatti”, e ridotta a mero prodotto di un meccanico “istinto”.

E così l'ameba ha la sua storia,²⁸⁷ ed anche essa, al pari di noi, ha i suoi ricordi e le sue (pur tenue) espressioni. Ma non solo l'ameba: «Ogni cosa reca l'impronta dei trascorsi eventi e, chi bene osserva, può comprenderne la storia».²⁸⁸ Comprenderla: cioè riconoscere che essa è storia, e rilevare che ogni singolo “atto”, lungi dal ridursi a un semplice e meccanico “fatto”, testimonia il farsi di questa storia; la quale, tuttavia, lo si è detto, non può essere intesa come se fosse la nostra. Così anche «le nude rocce raccontano la genesi e rivelano il pathos tellurico che le ha formate»,²⁸⁹ ma vivere quel *pathos* come le rocce l'hanno vissuto non ci è possibile; e tuttavia, non senza sforzo, possiamo vedere in esse una storia in luogo d'una materia inerte. La materia inerte, cioè separata dallo Spirito, si dà solo in astratto; e per quanto possiamo tentare di dividere il reale, mai, se non per astrazione, otterremo una definitiva e conclusa separazione di Spirito e materia; ed ogni più piccolo frammento del reale che saremo riusciti ad individuare, dalle cellule del nostro corpo ai singoli atomi, esso sarà comunque vivente e spirituale – testimone che nella lotta, nel *polemos* tra le due forze, quella spirituale e quella materiale, quelle forze non sono due, ma soltanto una:

Più innanzi abbiamo chiarito come l'individualità sia sempre relativa, e come gli organi, i tessuti, le cellule, ecc. possono considerarsi individui, e questi, in quanto vivi e sensibili, posseggono la loro spiritualità. Non v'è dunque in noi uno Spirito e un corpo, ma in ogni singola parte materia e Spirito. È ben vero che il cervello ed il sistema nervoso costituiscono l'organo specifico del pensiero e della sensibilità, e pur troppo lo vediamo se ci cade una tegola sul capo; ma così l'apparato digerente presiede alla nutrizione dell'organismo, e pure, se le singole parti non sapessero nutrirsi a loro volta, il lavoro dello stomaco sarebbe vano.²⁹⁰

Non è solo il cervello a “pensare”, ma ogni cellula del nostro corpo, secondo la misura che le è propria, “pensa”; così come ogni nostra cellula del corpo si “nutre”, sebbene vi sia un apparato digerente a presiedere alla nutrizione dell'intero organismo.²⁹¹ Non esiste alcun ente

²⁸⁷ Cfr. *ivi*, p. 66.

²⁸⁸ *Ivi*, p. 68.

²⁸⁹ *Ibidem*.

²⁹⁰ *Ivi*, pp. 37-38.

²⁹¹ L'idea del corpo quale aggregato di tanti *homuncoli*, per quanto possa apparire qui bizzarra, non è estranea al dibattito odierno che avviene tra biologi, cognitivisti e filosofi della mente, e anche e soprattutto tra quanti si dicono materialisti. Un esempio tra tutti: Daniel Clement Dennett, il quale, tuttavia, proprio perché radicalmente estraneo a una prospettiva spirituale, al punto da voler dissipare il mito che esista un “comando centrale” individuabile nella “coscienza”, considera quegli *homuncoli* come stupidi, o «relativamente stupidi» (D.C. DENNETT, *Coscienza. Che cosa è* [1991], tr. it. di L. Colasanti, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 23), e non già intelligenti (ma anche Geremicca considera questi “individui” intelligenti solo relativamente al loro “se stesso”, il quale, in rapporto al corpo intero di cui sono parte, è un “se stesso” tenue); e parla del cervello «come un organo fra molti altri che ha usurpato il comando», cioè «il controllo», di un corpo che pure è “intriso” di “informazioni”. Il cervello, in tal senso, è «uno dei servi meno docili, che lavora per favorire gli interessi del corpo – il quale a sua volta lo protegge, lo alimenta e dà significato alle sue attività» (D.C. DENNETT, *La mente e*

puramente “materiale”, dunque, ma ogni cosa vive, secondo diversi gradi che segnano uno scarto quantitativo, quale espressione della vita del tutto, della realtà che è storia e solo storia. Così ogni singola parte di questa realtà produce la sua storia, i suoi drammi, le sue vittorie. Secondo Geremicca, dunque, e qui era anche Croce a parlare, tutto nel reale procede secondo il ritmo delle forme spirituali, che della storia sono il motore: «Oltre il bello, il vero, l’utile e il bene (unitamente ai loro opposti), null’altro v’è al mondo, né fuori, per quanto lontano si vada».²⁹² Ed ora arriviamo al passaggio che più aveva colpito De Martino e che contribuì allo sviluppo dell’idea centrale del *Mondo magico* circa il problema della “realtà” della magia:

Osservando lo svolgersi dell’embrione, vediamo le sue parti seguire un impulso perfettamente condizionato e correlativo. E quest’armonica proporzione, quest’equilibrio e simmetria dicono chiaramente come ogni fase dello sviluppo segua una intenzione o idea; sia, cioè, espressione d’un atto unico, e non l’accozzaglia di miriadi di ciechi meccanismi che, agendo in modo frammentario secondo cause distinte, dovrebbe con estrema facilità sviarsi innanzi alla più lieve eventualità sfavorevole, formando nostri inconciliabili con ogni ulteriore avanzamento.²⁹³

E ancora, e tocchiamo ora il punto più importante:

Se il cuore rinforza o rallenta i suoi battiti, se lo stomaco vuoto reclama d’essere appagato o una ferita lacera i nostri tessuti, noi ci accorgiamo delle parti del nostro corpo e ne intendiamo gli insoliti bisogni, ma non sappiamo sedarli se non per vie indirette. In altri tempi, invece, eravamo in più stretta comunione coi nostri orfani e tessuti e, sentendoli languire o agitarsi, un’acuta angoscia ci spingeva ad agire scuotendo la parte affievolita o chetando il tumulto e il nascente disordine con un atto geniale. Come ora sappiamo muovere gli arti e dirigerli con meravigliosa precisione o aguzzare la vista e l’udito e volgere il capo e lo sguardo (tutte cose che non soltanto allo stato fetale, ma pur nei primi mesi dopo la nascita non sapevamo fare e ci capitavano solo accidentalmente), così, viceversa, abbiamo dimenticato come richiamare, ad es., gli umori in

le menti [1996], tr. it. di I. Blum, Rizzoli, Milano 2000, p. 90). Attività che, ad esempio nel caso dell’uomo, si precisano nella produzione di «magnifiche finzioni» narrative (cfr. D.C. DENNETT, *Coscienza. Che cosa è*, cit., p. 477), le quali ci fanno credere di essere capitani al timone di una nave che pure procede da sola. La “mente”, dunque, non si identifica con il solo cervello, ma si “diffonde” in tutto il corpo: «Il fanone di una balena contiene informazioni sul cibo di cui essa si nutre e sul mezzo liquido nel quale si trova. L’ala di un uccello contiene informazioni relative al mezzo nel quale essa esplica la sua funzione. In modo forse più spettacolare, la pelle di un camaleonte contiene informazioni riguardanti l’ambiente in cui l’animale si trova in ogni istante. I visceri e i sistemi ormonali di un animale contengono moltissime informazioni sul mondo in cui vissero i suoi antenati» (D.C. DENNETT, *La mente e le menti*, cit. p. 91). A prima vista, nulla di più distante da Geremicca, eppure altresì fortemente vicino, seppure il segno qui sia opposto, e opposta è l’immagine che se ne può ricavare e dell’uomo e della realtà, e dunque il senso dell’esserci in questa realtà. Vicino perché, liberata dal dualismo che la oppone allo Spirito, la materia si ammanta comunque di una certa “spiritualità” (che giustifica il suo movimento, il suo mutare e procedere secondo una precipua “astuzia”). L’operazione dunque è simile a quella di Geremicca: soltanto che Dennett, vedendo cause in luogo di fini, abbassa la spiritualità dell’uomo alle cose della natura; mentre Geremicca, vedendo fini in luogo di cause, innalza le cose della natura alla spiritualità dell’uomo. Ma si chiuda questa non breve parentesi, la quale potrebbe generare non solo fraintendimenti, ma anche possibili polemiche che in questo spazio non debbono aver luogo.

²⁹² A.V. GEREMICCA, *Spiritualità della natura*, cit., p. 104.

²⁹³ Ivi, p. 110.

una parte più che in altra e promuoverne o temperarne la crescita, e qua abbozzare e là formare e definire: e questo sapevamo benissimo quando eravamo embrioni.²⁹⁴

Ebbene, nella sua lettera a Croce, richiamandosi proprio a questo passo sull’embrione, De Martino avanzò la seguente ipotesi:

Ora se c’è un tempo della nostra vita individuale «in cui eravamo in più stretta comunione con i nostri organi», è perfettamente ragionevole che ci possa essere un tempo nella storia del genere umano in cui eravamo in più stretta comunione con ciò che ora è, per noi, natura, un tempo in cui potevamo attraversare il fuoco senza bruciare le nostre carni, (onde la realtà della prova del fuoco), un tempo in cui potevamo a volontà arrestare i battiti del cuore (onde la realtà di certe forme di ascesi magica), etc. Ciò mi sembra che sia un’estensione della verità già da voi esplicitamente dichiarata, che cioè noi continuamente individuiamo e disindividuiamo l’universale realtà dello Spirito, sotto la spinta dei nostri bisogni di azione, e tanto agiamo e dominiamo per quel che abbiamo individuato, e tanto subiamo come esterno o come natura quel che abbiamo disindividuato. Non accade forse che un nostro atto o pensiero di un attimo fa non è più compreso nella sua genesi, ed è per noi natura quasi come una pianta o un’animale? Del pari ciò che chiamiamo natura «stricto sensu», e che è il noi stessi più remoto e distanziato ha potuto in altra epoca risplendere nella luce della nostra autocoscienza, e cadere perciò nel dominio del nostro potere.²⁹⁵

Ernesto De Martino aveva così adombrato il “mondo magico” come quel mondo in cui il mondo degli umani venne a distinguersi dal mondo sub-umano, ove il mago si comportava «verso le cose della natura come l’embrione verso i suoi organi».²⁹⁶ E dunque, egli era del parere che come un embrione può agire su se stesso spostando umori e alzando o abbassando la propria temperatura, così l’uomo magico, in quella «era molto lontana», poteva agire su se stesso e sul mondo, modificando il proprio corpo e i rapporti con gli oggetti, ad esempio interrompere i battiti del proprio cuore, camminare sui carboni ardenti senza bruciarsi le carni, prevedere accadimenti futuri attraverso il sogno o praticare la telecinesi. In questo modo, si veniva a definire una peculiare “realtà”, quella magica, differente dalla nostra. Insomma, nel passaggio dal pre-umano all’umano qui evocato, De Martino non vedeva per nulla la genesi delle forme spirituali, cioè la nascita di quelle forme dell’arte, della filosofia, dell’economia e della morale che sono il motore di ogni storia, ma vedeva il fiorire di un mondo (il mondo magico) che, come il “mondo” dell’embrione o della rosa o della roccia, non solo ha una sua storia, che è scandita dal ritmo di quelle eterne categorie, ma ha anche una “realtà”, cioè una particolare “forma” di relazione, di rapporto tra il soggetto (che abita questo mondo e che di

²⁹⁴ Ivi, pp. 111-112.

²⁹⁵ E. DE MARTINO, *Dal laboratorio del «Mondo magico»*, cit., pp. 64-65.

²⁹⁶ Cfr. Ivi, p. 64.

questo mondo è narratore e attore) e l’oggetto (che in tale mondo viene a determinarsi, quale residuo e distanziamento che accompagna e segue l’opera di individuazione).

Secondo De Martino la magia era dunque qualcosa di reale.²⁹⁷ Ma non poteva essere la scienza naturalistica a cogliere questa particolare “realtà”. A tal proposito, nel *Mondo magico* è riportato il seguente passo (tratto da una lettera scritta da Geremicca all’autore in data 10 febbraio 1942): «Come chiamare “materia” nel senso naturalistico i cosiddetti “ectoplasma” e “teleplasma” dei metapsichici? [...] Si potrà fotografare l’ectoplasma, misurare il peso del tavolo ch’esso solleva, l’altezza a cui si innalza, il tempo in cui resta sospeso ecc.; ma tutti i calcoli e le misurazioni non entreranno mai nel merito della cosa».²⁹⁸ Parole che sembrano uscire dalla penna di Macchioro, dato il tema considerato, sebbene il loro autore fosse un crociano e avesse appunto elaborato una scienza della natura cui centrale è il ritmo delle forme spirituali. Il fuoco della questione comunque era questo: la scienza naturalistica non può che offrire l’immagine della realtà da cui essa stessa è sorta, e dunque una realtà umana che ha lasciato dietro di sé il dramma magico; e così essa non può dire nulla sulla magia e sulla realtà del mondo magico. Ad avvicinarsi a questa storia può solo una “scienza” che vuole essere storicistica, capace cioè di cogliere quel dramma, non diverso dal dramma che l’embrione ha vissuto e che l’uomo adulto ha obliato. In tal senso, nel 1953, volendo chiarificare quale fosse la tesi fondamentale del *Mondo magico*, De Martino osservò che «gli istituti culturali delle civiltà etnologiche restano per noi incomprensibili nella loro genesi e nel loro valore se non vengono riportati al dramma della presenza che rischia di non mantenersi nella storia umana, di risommersersi nell’organico, nell’inconscio, nella cultura vegetale e animale, nei grandi cicli del cosmo».²⁹⁹

Se nella nostra civiltà, se entro la nostra esperienza storica, gli oggetti del mondo, il mondo stesso e il nostro stesso esserci, sono percepiti come un “dato”, qualcosa di ovvio, di acquisito e di mai messo in discussione, nell’età magica, cioè in quel tempo che vede il distaccarsi di una storia che si vuole opporre alla natura, la quale, lungo questa sofferta e drammatica opera di disindividuazione diventerà una storia non più nostra; nell’età magica la realtà come oggi la intendiamo (la realtà “data”) deve essere ancora decisa. La natura non è ancora definitivamente “natura”, cioè “altra”; e così la persona non è ancora definitivamente

²⁹⁷ Una analisi, compiuta in ambito antropologico, circa il problema della realtà dei poteri magici in De Martino la si trova in R. MATROMATTEI, *I poteri magici come prassi estatica*, “La Ricerca Folklorica”, XIII, 1986, pp. 85-91.

²⁹⁸ E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 134.

²⁹⁹ E. DE MARTINO, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, cit., p. 315.

garantita nella sua autonomia. Il “dato” è una conquista che vede il distacco tra uomo e natura come solidamente mantenuto, salvo nei casi della follia, che appunto è segno del crollo di tale “normalità”. Nel mondo magico, pertanto, si assiste a una eroica lotta per la limitazione, per la determinazione di stabili forme culturali che vedono la centralità della persona, per la difesa di questa “nuova” storia e dunque per la scrupolosa cura di questo “inizio”, contro il rischio della perdita, della caduta nella natura, del ritorno in essa. Ma per intendere al meglio la questione, forse è il caso di riferirsi direttamente ad alcuni passi demartiniani:

In una civiltà come la nostra, in cui la decisione di sé e del mondo non forma più problema culturale dominante e caratterizzante, noi siamo dati a noi stessi senza rischio sostanziale, e gli oggetti e gli eventi del mondo si presentano alla coscienza empirica come «dati» sottratti al dramma dell’umano produrre. [...] Ora nella magia è in causa proprio questa esperienza, nel senso che la dualità presenza-mondo forma un problema dominante e caratterizzante. Nella magia la presenza è ancora impegnata a raccogliersi come unità in cospetto del mondo, a trattenersi e a limitarsi, e correlativamente il mondo non è ancora allontanato dalla presenza, gettato davanti ad essa e ricevuto come indipendente. In questa situazione storica, in questo dramma culturale, «presenza al mondo» e «mondo che si fa presente» sono in continua contesa per la definizione delle reciproche frontiere, una contesa che implica atti di guerra, sconfitte e vittorie, come anche tregue e compromessi. Da ciò discende una conseguenza importante. La realtà come indipendenza dal dato, come farsi presente di un mondo osservabile, come alterità decisa e garantita, è una formazione storica correlativa alla nostra civiltà, correlativa cioè, alla presenza decisa e garantita che la caratterizza. Questa realtà, che potremmo anche chiamare «naturalità», si palesa come trovarmi dato nel mondo e come mondo che trovo nel suo farsi presente a me, senza che questo duplice ritrovamento formi problema culturale. Ora il mondo magico, come mondo in decisione, comporta forme di realtà che nella nostra civiltà (in quanto si mantiene fedele al carattere che storicamente la individua) non hanno rilievo culturale e sono polemicamente negate.³⁰⁰

In questa realtà in decisione, simile a un embrione che vuole farsi uomo, non vi sono quelle resistenze che invece sono effettive entro la nostra esperienza storica, in quanto quelle resistenze non sono ancora decise e poste nella rigidità della loro alterità (così come un embrione può intervenire direttamente sui propri umori e sulla propria temperatura, cosa che per l’uomo fattosi “adulto” non è più possibile, perché il corpo di questi si è irrigidito in funzioni che sono divenute “naturali”, sottratte cioè al controllo diretto della sua coscienza, la quale, libera dal dramma che fu dell’embrione, può ora dirigersi verso altri valori). L’uomo magico è ancora in stretta “simpatia” con la natura, rischia sempre di confondersi con essa, e a quella è legato da un “cordone” che, nella lotta, egli tenta di tagliare. Ma appunto, per via di questa intima unione, l’uomo magico, che ancora non si è fatto “adulto”, che ancora non ha operato il taglio, tanto patisce la natura, tanto riesce, attraverso la magia, ad opporle la propria

³⁰⁰ E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., pp. 128-129.

volontà, a ghermirla secondo volontà, e dunque a penetrarla magicamente e, nel vincere su di essa, a plasmarla, trasformarla, al fine di conquistare la sua rigidità e la propria distinzione da essa. Se il crollo della presenza è da considerarsi come quel negativo di cui non si può fare la storia, il riscatto magico è il positivo, ovvero è il superamento di quell’ombra, è la vittoria sul negativo che crea una nuova realtà di cui è doveroso scrivere la storia. Ecco dunque la realtà del mondo magico:

La presenza che si cerca, l’esserci in decisione, può leggere nel pensiero altrui telepaticamente, o comunicare telepaticamente i propri contenuti ad altre presenze, o anche farsi immediatamente presente a eventi che, considerati dal nostro punto di vista culturale, sono lontani nello spazio e nel tempo o in entrambi: che è quanto dire che spazio e tempo possono essere nel mondo magico inclusi nella decisione umana relativamente al rapporto voluto, e in quest’atto soppressi.³⁰¹

E ancora:

È da tener presente che i fatti paranormali non sono, se non per l’astrazione, fatti della natura, e con il *mondo fisico* contrastano almeno in questo, che non sono *dati*, ma in atto di darsi per l’intervento di una presenza che li costruisce immediatamente nell’impegno storico di distinguersi dal mondo e di contrapporsi ad esso. I fatti della natura *presuppongono* la presenza decisa e garantita della nostra civiltà; i fatti paranormali invece *presuppongono*, ove siano considerati nella loro concretezza, la presenza insidiata, l’esserci che si cerca, della civiltà magica.³⁰²

E infine, De Martino presentò il famoso caso del missionario Grubb:

Consideriamo ora un caso semplice e istruttivo: una volta un indigeno lengua del Paraguay accusò il missionario Grubb di avere rubato delle zucche nel suo giardino, per il semplice fatto che lo aveva visto in sogno compiere questo atto. Sebbene il missionario si affannasse a convincere il suo accusatore della falsità dell’accusa, questi tenne duro: Grubb aveva rubato le zucche, poiché in sogno era stato visto entrare in giardino e portarle via. Ecco, si dirà, un evento chiaramente «irreale»: l’indigeno è un visionario, e Grubb non ha assolutamente rubato nulla. Eppure le cose, per strano che possa sembrare, non stanno proprio così. Senza dubbio rispetto al rapporto presenza-mondo quale si è determinato nella nostra civiltà, il missionario Grubb è innocente: ma è immediatamente valida questa asserzione rispetto al rapporto presenza-mondo che individua il dramma magico? Invero, in un’epoca storica in cui la presenza non si è ancora nettamente decisa nel senso della veglie, in una civiltà in cui la presenza e il mondo che si fa presente si estendono nel senso della coscienza onirica, e il reale culturalmente significativo include anche ciò che è vissuto da questa coscienza, in un’epoca storica o in una civiltà siffatta può anche accadere che il missionario Grubb viva nell’esperienza di sogno degli indigeni una esistenza di cui non sa proprio nulla, e compia degli atti che non riconosce come propri. Per sapere qualche cosa di tale esistenza e per riconoscere come propri gli atti commessi nel corso di essa, il missionario Grubb avrebbe dovuto, per così dire, decadere dalla sua presenza decisa e

³⁰¹ Ivi, p. 130.

³⁰² Ivi, pp. 132-133.

garantita per raggiungere, dopo aver percorso a ritroso l’intervallo culturale che lo separa dal suo accusatore, il piano storico su cui questi si muove.³⁰³

Come le cellule di un corpo, secondo la lezione di Geremicca, svolgono autonomamente la propria funzione, simili a “individui” che attendono a un precipuo ufficio, affrontando i problemi che sono loro propri (sebbene la coscienza “adulta” non se ne avveda, ch  un lungo tratto di storia la separa da tali problemi, mossa com’  da istanze pi  “alte”); cos , al fianco dell’uomo “adulto” che vive nel mondo, per cos  dire, della “veglia”, vi   il suo *Doppelg nger* “magico” che presenzia nel “sogno”, nascosto agli occhi vigili di chi   desto e poco sensibile alle figure che si agitano nell’ombra.   come se per quel “complesso autonomo” individuato da Carl Gustav Jung³⁰⁴ (un complesso che, come un *corpus alienum* dotato di volont  propria, si anima negli strati inconsci e invisibili alla coscienza); si diceva,   come se l’azione propria di quel complesso autonomo non fosse limitata alla “ristretta” dimensione psichica della persona, dell’individuo empirico, ma si estendesse al di fuori di essa, verso il “mondo” stesso, rendendo cos  possibile il rapporto di quella con questo particolare “mondo” che l’accoglie e la riconosce. O almeno, nel posizionarci innanzi a questo “doppio Grubb”,³⁰⁵ quale ci viene presentato da De Martino, le cose sembrano essere messe in questo modo; per cui il secondo Grubb, quello “desto”, s’imbatte nel primo Grubb, quello “magico”, ma senza poterlo vedere, incontrare, ovvero si imbatte nel suo doppio nella forma di una (per lui folle) testimonianza da parte di chi invece lo vede – da parte di chi vive in un mondo in cui molti Grubb coesistono, e non gi  solo il Grubb che si   imposto come Io attraverso un atto di rimozione degli “altri”.

A questo punto la speculazione demartiniana procedeva audace, se non con passo spericolato; e non a caso Croce, ben attento ai quei passi, not  che nel tentativo di aprire «una nuova via merc  la critica del concetto stesso di “realt ” e col supporre due realt  diverse», a De Martino non «non vien fatto di distinguere, giustificandola, la distinzione delle due realt , che pecca contro il concetto filosofico di realt ». Questo concetto di realt , scriveva Croce,

³⁰³ Ivi, pp. 135-136.

³⁰⁴ Secondo la definizione junghiana, il complesso autonomo “  l’immagine d’una determinata situazione psichica caratterizzata in senso vivacemente emotivo che si dimostra inoltre incompatibile con l’abituale condizione o atteggiamento della coscienza. Questa immagine possiede una forte compattezza interna, ha una sua propria completezza e dispone inoltre di un grado relativamente alto di *autonomia*, il che significa che   sottoposta soltanto in misura limitata alle disposizioni della coscienza e si comporta perci , nell’ambito della coscienza, come un *corpus alienum* animato” (C.G. JUNG, *Considerazioni sulla teoria dei complessi* [1934], in ID., *Opere*, a cura di L. Aurigemma, Bollati Boringhieri, Torino 1994, vol. 8, p. 113).

³⁰⁵ «In realt  vi sono due Grubb: quello inserito nella storicitt  della nostra cultura, e che non pu , ovviamente, compiere atti nel sogno di un altro; e quello ricompreso nei rapporti magici della civilt  di cui   ospite, e che pu  anche rubare le zucche a sua insaputa, nel sogno “reale” di un indigeno» (E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 136).

coincide «con quello dello storicamente pensato, cioè del trapasso che si compie dalla estetica intuizione al logico giudizio, che è sempre storico e pertanto esistenziale e qualificativo dell’esistenza».³⁰⁶ Insomma, la magia (e così il Grubb che vive nel sogno) è solo un’ombra; e come un’ombra produce sì disegni che sono reali nel loro essere proiettati, ma la loro realtà si precisa solo in questo: nel loro essere un errore (reale perché è qualcosa, cioè proprio perché è un errore e non nulla). Pertanto la realtà della magia (come di quel sogno) si esaurisce qui: nel suo essere un errore; là ove il “concetto filosofico di realtà” mostra una sola vera realtà, quella affermata dal giudizio storico. Dunque, si potrebbe intendere questo *errore* come un negativo di cui non si può fare storia, secondo la formula di Omodeo che Croce, nella sua recensione, richiamava. Pertanto un fatuo inganno che necessariamente viene dissipato – e dunque non già un errore da intendersi, secondo quanto invece è considerato nella *Logica*, come qualcosa di *negativo* rispetto al vero e tuttavia *positivo* perché esistente, ossia come «un prodotto dello Spirito», meglio: «dello Spirito pratico»³⁰⁷ (insomma, un prodotto della categoria economica). Tuttavia per De Martino le cose non stavano così. Per prima cosa, egli intendeva la magia nel suo momento pratico, e non già teoretico: essa era una tecnica che, in quanto azione, andava a incidere la realtà. In secondo luogo, questa realtà era essenzialmente “magica” – realtà che il giudizio storico (quale momento teoretico) affermava come “vera”. Insomma, ad essere reale per De Martino non era solo il mondo in cui viviamo, per il quale la magia “non esiste”, è una mera ombra; ma ad essere reale è anche il “mondo magico” (almeno, fintanto che si attua il distacco dalla natura), ove la magia si afferma quale azione “utile” – l’azione che si compie in un “mondo in decisione” (una azione che permette, coadiuva un distanziamento della natura, contro il rischio di una “indiscriminata coinonia”, di una caduta in essa). In tal senso, reale è il corpo che lievita e la telecinesi; così reale è il demone che ruba l’anima, come utile è l’azione magica che esorcizza e allontana tale demone, salvando la presenza in crisi. Dunque, la magia è la prassi elementare che appartiene a un mondo la cui stessa realtà è magica. E se la magia e dunque il mondo magico ci appaiono come illusioni, un fatuo inganno, come fantasie prodotte da una “mente superstiziosa” (si pensi, ad esempio, al giudizio espresso da James Frazer ne *Il ramo d’oro*), questo accade perché ci siamo distaccati da quel mondo e da quelle espressioni che pure, in quel mondo, erano reali (espressioni che non riconosciamo e che rifiutiamo, come non riconosciamo più il “dramma” dell’embrione nel farsi uomo, giacché “uomini” lo siamo diventati e quel “dramma” non riveste alcun interesse per noi). Dunque la magia è positiva; e

³⁰⁶ B. CROCE, *Intorno al «magismo» come età storica*, cit., p. 188.

³⁰⁷ B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 176.

così reale è il mondo magico rispetto al quale la magia è azione utile. In tal senso, il giudizio storico dell'uomo che vive in una “età magica” conferma la realtà del “mondo magico”, e così la realtà di ciò che in esso è, e di ciò che in esso “magicamente” accade ed è compiuto (così, il giudizio dell'indigeno che accusa Grubb in quel mondo è vero, e il Grubb che ruba le zucche è reale). Ed è proprio il “giudizio storico” che De Martino voleva mettere in causa al fine di poterlo ampliare, a dispetto del concetto, per così dire, “ristretto” che di esso aveva la filosofia crociana (la quale, secondo l'etnologo, traeva alimento «da un umanesimo circoscritto»³⁰⁸). Insomma, nel “mondo magico” la realtà coincide con un orizzonte esistenziale in decisione: «Se il dramma esistenziale magico è caratterizzato dalla presenza insidiata che si riscatta dal rischio di non esserci nel mondo allora sia il momento del rischio che quello del riscatto, sia il rischioso scompagnarsi della compagine della presenza, sia il controllo e il padroneggiamento di questa perdita di orizzonte, debbono essere giudicati *per entro la individualità del dramma storico concreto* che caratterizza la magia».³⁰⁹ E quindi aggiungeva:

Si consideri, p. es., la domanda: «Ci sono gli spiriti?» La risposta tradizionale è: «Gli spiriti non ci sono, non ci sono mai stati. Sono frutto della superstizione, di credenze arbitrarie di mondi storici sepolti, o anche di stati psichici morbosi». Ma si tratta di una risposta semplicistica, e, più esattamente, di una negazione polemica, in cui assumiamo come unica forma di realtà quella correlativa alla presenza *decisa e garantita* e al mondo *dato* della nostra civiltà. Ma per poco che togliamo a problema non solo gli «spiriti», ma anche il nostro concetto di «realtà», ecco che gli spiriti possono anche esserci. In un ordine culturale in cui la presenza è in rischio, e in cui il riscatto si compie mercé p. es. l'istituto dello Spirito auditore fermato, raggiunto e controllato mediante la *trance* medianica, gli spiriti non sono affatto una *idea* o una *immaginazione*, ma proprio una realtà che partecipa attivamente al dramma culturale nel suo complesso (anche se il regista di questo dramma è un sostanza lo stregone). In un ordine culturale in cui l'unità del mondo e dei suoi oggetti è problematica e codenda, vi può essere realmente un oltre sistemato in «forze», «energie», «demoni» e «spiriti». [...] Alla domanda: «Gli spiriti ci sono?», la risposta sarà dunque la seguente: «Se per realtà si intende il dato deciso e garantito del nostro mondo culturale, gli spiriti non ci sono. Ma se riconosciamo una forma di realtà che nel corso del dramma esistenziale magico storicamente determinato emerge come riscatto di una presenza in rischio un mondo in rischio, dobbiamo altresì accogliere la realtà degli spiriti per entro la civiltà magica. In questo senso, gli spiriti non ci sono, ma ci sono stati, e possono tornare nella misura in cui abdichiamo al carattere della nostra civiltà, e ridiscendiamo sul piano arcaico dell'esperienza magica».³¹⁰

La magia, da azione pedagogica che libera «la potenza laica dell'intelletto», e dunque da tecnica propedeutica che educa la facoltà di ordinare culturalmente il reale (secondo la posizione di *Naturalismo e storicismo*); la magia veniva ora a precisarsi ancora come azione

³⁰⁸ E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 164.

³⁰⁹ Ivi, p. 154.

³¹⁰ Ivi, pp. 166-167.

“economica”, ma anche come azione che, più di ogni altra, era sostenuta dall’*ethos*: un’azione doverosa propria di un precipuo mondo in “decisione”, ovvero un’azione rivolta dalla (e alla) presenza che è impegnata nel compito della decisione di sé e del mondo (e il peso “etico” del ruolo dello sciamano è tale che questi, come sottolineava De Martino, non è già un mero “tecnico”, bensì è un “Cristo magico”).³¹¹ Ma questa “funzione liberatrice”, lo abbiamo visto, proprio perché sembrava essere peculiare di una isolata sezione della storia, a un momento inaugurale della storia umana, segnava uno scarto rispetto alla filosofia di Croce, presentando invece decisi echi della filosofia delle forme simboliche di Cassirer, laddove, appunto, si teorizzava un “pensiero mitico” capace di esteriorizzare, cioè di oggettivare lo Spirito in precipue formazioni e dunque di “creare” un mondo – un mondo, tuttavia, che sarebbe poi “superato” dal nostro, una volta conclusa la sua particolare funzione modellante. E così, nel considerare la magia non più come funzione pedagogica (compatibile con il nostro mondo, con la storia eterna, sebbene questa sia contraddistinta da una prevalenza categoriale), bensì come tecnica precipua di un mondo e una storia particolari, riferibili cioè a una determinata tappa che lo Spirito percorre nella storia, veniva a sorgere un problema di non poco conto, quello del cosiddetto “inizio” della storia. Un problema che Croce, nel saggio sulla *Natura come storia senza storia da noi scritta*, aveva respinto, affermando che la storia dell’uomo non comincia in un dato punto del tempo, bensì «comincia ogni volta che sorge il bisogno d’intendere una situazione per un’azione»,³¹² cioè inizia sempre nel presente, in ogni atto in cui l’uomo fa la propria storia. Per De Martino, invece, la storia umana doveva aver avuto un inizio, e qui, oltre a Cassirer, che in lui rinforzò l’idea di un mondo “in formazione” e altresì “formativo”, di distacco, vi era anche Bergson, e la ricorrente immagine della ramificazione (ovvero quella della granata che esplode a raggiera, i cui frammenti a loro volta esplodono in ulteriori frammenti) – e dunque l’immagine di un’alba dell’uomo, di un “primo” inaugurale che ha dato il via alla sua storia.

In un passo della *Filosofia delle forme simboliche*, si è visto che tale “filosofia” «non solo cerca le categorie della coscienza dell’oggetto nella sfera teoretico-intellettuale, ma parte dal presupposto che simili categorie si debbano trovare ovunque da un caos d’impressioni si formi un cosmo, cioè una tipica “visione del mondo”. Ogni visione del mondo di tal genere è

³¹¹ De Martino allarga tale compito (quello di conquistare la propria solida presenza, di farsi individui e persone autonome innanzi a un mondo «sottratto al dramma del produrre») dall’ambito etico a tutte le forme; il che vuol dire che, in vista di questo compito, allarga il dominio etico a tutte le forme (cfr. *ivi*, p. 157). Sicché nel “mondo magico” non vi è più quella povertà di etica riferita al “primitivo” in *Naturalismo e storicismo*.

³¹² B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit. p. 285.

possibile solo in virtù di particolari atti di oggettivazione, di trasformazione delle semplici “impressioni” in “rappresentazioni” in se stesse determinate ed elaborate formalmente. Ma, se in questa maniera la mèta della oggettivazione può essere ricondotta a certi strati che sono anteriori alla coscienza teoretico-oggettiva della nostra esperienza, della nostra visione scientifica del mondo, mutano, quando discendiamo a questi strati, la via e i mezzi del processo di oggettivazione». ³¹³ L’idea demartiniana, lo si è più volte detto, evocava dunque la possibilità di discendere agli strati «anteriori alla coscienza teoretico-oggettiva della nostra esperienza» e di cogliere le forme della realtà precipui ad essi. In questo senso, secondo De Martino, proprio perché la realtà del “mondo magico” riguarda eventi che sono «ancora inclusi nella decisione umana, sospesi immediatamente a questa decisione, contesti di psichicità in travaglio, traboccanti di intenzionalità umana in atto, proprio per questo essi non sono ancora abbastanza “indipendenti”, “gettati davanti”, “oggettivi”, “dati”. Si tratta quindi di altra forma di realtà, legata all’ordine storico e culturale della magia, e che è estranea al carattere individuante della nostra civiltà, per la quale la presenza sta garantita in un mondo di eventi *dati*». ³¹⁴ Una simile presenza, proprio perché è estranea al «mondo di eventi *dati*», non trova in questi “dati” quel tipo di ostacoli che invece trova la coscienza legata al pensiero oggettivo – ovvero quegli ostacoli contro i quali, ad esempio, si scontra l’uomo che vive in un mondo imperniato sul realismo. Sicché la persona magica non subisce alcuna resistenza da parte della materia, che maneggia e oltrepassa quasi fosse materia dei sogni – così per essa è possibile superare estesi spazi attraverso la telecinesi o più semplicemente stabilire un contatto con altri uomini che vivono in zone remote con il solo pensiero. ³¹⁵

Quando De Martino osservò che i primitivi sono prossimi più alla “natura” che a noi, e dunque che essi sono prossimi a quella storia che per noi è storia senza storia da noi scritta, egli voleva dirci che la magia è tale in quel mondo in cui la storia dell’uomo deve ancora disindividuarsi dalla natura, in quel mondo in cui la natura non è un semplice “dato” (tale è invece per l’uomo che dalla natura si è disindividuato e guarda ad essa in modo obiettivo e distaccato). Questo “legame simpatetico” della persona magica con la natura, ³¹⁶ secondo De

³¹³ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*. II: *Il pensiero mitico*, cit., p. 43.

³¹⁴ E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 131-132.

³¹⁵ Ivi, p. 140.

³¹⁶ Hegel fa chiaro riferimento a questa “simpatia” o “maggiore unità” dell’uomo primitivo con la natura, cioè al legame servile da cui l’uomo nel “coltivarla” si è via via liberato, nel paragrafo 392 dell’*Enciclopedia* (un paragrafo richiamato in modo critico nelle pagine finali del *Mondo magico* [cfr. ivi, p. 220]). E questo dice molto sulla vicinanza di De Martino a questa forma classica dell’idealismo, che si ritrova anche in Vico, in Schelling e

Martino, comportava un fortissimo “coinvolgimento” dell’uomo con essa, al punto ch’egli da un lato poteva esserne risucchiato, e questa possibilità è ciò che suscita angoscia e provoca la crisi della presenza, ma dall’altro lato, proprio nel resistere e nel combattere la crisi, e proprio per via di questa “vicinanza”, egli era in grado di esercitare un potere diretto sulla natura – un intervento, per l’appunto, magico. Compiere azioni di vario genere attraverso il sogno (colpire un nemico, o colloquiare con qualcuno, o rubare delle zucche), camminare sulle braci senza danno alcuno, parlare agli animali, trasferire la febbre da un uomo a una pianta,³¹⁷ e così via; tutti questi sono atti magici che il «realismo dogmatico dell’osservatore occidentale» non riesce in alcun modo a cogliere – e non vi riesce perché «è proprio questo realismo a rendere l’osservatore impermeabile alla esperienza e alla realtà magiche».³¹⁸ Entro un simile quadro, che per De Martino soltanto un approccio storicista poteva chiarificare, la magia esprime quella forza esercitata dall’uomo per distaccarsi dalla natura, e dunque appartiene al momento aurorale della storia umana. Sicché a una obiezione del tipo: “per quale motivo lo sciamano riesce ad attraversare i carboni ardenti senza bruciarsi i piedi, mentre un albero, che pure è legato intimamente alla natura, non riesce a contrastare un incendio e soccombe al potere del fuoco?” – a questa facile obiezione si potrebbe rispondere in questo modo: l’albero non riesce a resistere a un incendio perché in esso è tenue la volontà di libertà e dunque è tenue il suo voler essere libero innanzi al fuoco; mentre l’uomo magico vuole distinguersi dalla natura, e sorgere al di sopra di questa, e combatte, contro questa, per la propria libertà, attraverso i mezzi di cui dispone – e tra tutti, quale mezzo più potente ed efficace, la magia. Ed è questa lotta per la libertà a porre in gioco la presenza – una lotta che lo Spirito stesso ingaggia per accedere a una nuova, diversa storia, per individuarsi umanamente come una “persona”, come autocoscienza, secondo una forma di consapevolezza di sé più alta. Per questo motivo nello sciamano è possibile vedere il “primo” *weltgeschichtliche Individuum* attraverso il quale lo Spirito “si è fatto uomo” e ha così conquistato la sua libertà.

Così pensata, tuttavia, e ormai lo abbiamo rilevato in più occasioni, la storia umana implica un problematico “inizio”. Un problema che da diverse filosofie, e così dalle religioni, è stato in vari modi accolto e affrontato, ma che nel sistema crociano non ha spazio alcuno. E di tale incongruenza, visto che si parla di un “allievo” di Croce, per quanto fosse aperto a

Cassirer, come più volte si è avuto modo di sottolineare, e dunque sulla sua distanza da Croce, al quale tuttavia egli continuava a volersi richiamare, sebbene volesse allargare questa “prospettiva” a nuove istanze.

³¹⁷ Ivi, p. 143.

³¹⁸ Ivi, p. 144.

nuove esplorazioni e indagini, occorre esserne consapevoli, specie se si vuol tenere presente quanto egli aveva scritto al sesto punto del «codice della etnologia storicista» circa il problema del mondo primitivo, che va definito non già in senso cronologico, bensì logico.³¹⁹ E anche ipotizzando che De Martino abbia voluto scrivere i capitoli più “arcaici” di quella “storia della libertà” che Croce aveva più volte indagato (ad esempio nella *Storia d’Italia* o nella *Storia d’Europa*), e dunque descrivere lo svolgimento di un’eterna categoria, rimane che nel leggere *Il mondo magico* si rileva quella incongruenza, ché in esso veniva postulato un “mitico principio” che si individua nella iniziale lotta per la «forma fondamentale dell’unità trascendentale dell’autocoscienza», cioè la lotta per la “presenza” (e tralasciamo il problema relativo alla “scomparsa” di questo mondo). Certo, De Martino non parlò mai esplicitamente di “cominciamento” e si potrebbe di nuovo ricorrere a Croce, ammettendo con lui che l’uomo non è tale per il suo aspetto o per qualche caratteristica che, secondo le varie classificazioni astratte, lo distingue dagli altri viventi; ma lo è per la sua umanità, e dunque per la sua libertà (giacché umanità e libertà coincidono³²⁰) – per cui sempre ove si assiste a una lotta per la libertà vi è umanità; e pertanto non è possibile andare alla ricerca del primo atto libero (o del primo uomo, ché sarebbero idealmente infiniti gli anelli mancanti), ma solo ci è possibile, per quanto lo sguardo storiografico ce lo consente, cogliere le testimonianze di quella lotta e magari cogliere l’umanità di quella “parte” del reale che vuole la propria libertà e che per questa combatte impegnando tutta l’energia che possiede, sebbene ai nostri occhi essa appaia sotto il segno della bestialità o della disumanità (umani, insomma, sono i bestioni di Vico). Si potrebbe dunque riconoscere questo, e dunque non parlare di “cominciamento” o di “inizio” quando leggiamo le pagine del *Mondo magico*, e vedere in questo mondo, nell’età magica, come si è detto, un capitolo (quello più remoto, per quando concerne la nostra capacità di penetrare le nebbie del passato) dell’eterna storia della libertà; e tuttavia il problema rimane, poiché, per quanto la libertà possa essere qui intesa quale eterno momento dello Spirito, come si deve intendere la comparsa della presenza (oppure del “rischio della presenza”, se si vuole individuare nella coscienza di questo rischio il motivo precipuo del “mondo magico”); come intendere ciò se non come la comparsa del “nuovo”? E tale comparsa è appunto un “inizio” – quantomeno l’inizio della storia della presenza, cioè dell’uomo (e se volessimo negare questo inizio dovremmo riconoscere a tutta la realtà, a tutti i viventi, sebbene in diverso grado, il

³¹⁹ E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell’etnologica*, cit., p. 227.

³²⁰ Circa la coincidenza di umanità e libertà si veda, ad esempio, quanto Croce afferma nel saggio *Perpetuità ideale e formazioni storiche* in B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit. p. 242.

dramma della presenza che vuole esserci contro il rischio di non esserci). E dunque, non già Croce, stava qui accompagnando De Martino, ma piuttosto Vico, Hegel e Cassirer.³²¹

Un ultimo tema, presente nella lettera di De Martino al suo mentore, occorre mettere in luce prima di concludere il presente capitolo, che ha avuto per oggetto il problema della realtà dei poteri magici, anche e soprattutto in riferimento ad alcuni autori e testi che hanno dato un notevole contributo alla ricerca demartiniana: Geremicca e la sua “spiritualità della natura”, le pagine della *Storia come pensiero e come azione* e in particolare il saggio *La natura come storia senza storia da noi scritta*, nonché le suggestioni provenienti da Cassirer e da Bergson. Il tema è quello della “magia” come “malattia”, nella misura in cui ciò che vale per i primitivi o per il mondo magico (il legame simpatetico con la natura e l’azione magica) viene fatto valere nel “nostro mondo”, il quale, operando una scelta culturale, decidendosi per la ragione, ha lasciato dietro di sé il magismo. Il motivo del tema qui richiamato veniva così espresso:

Si può certamente dire, in oggi, che la magia sia per noi che abbiamo di così gran tratto distanziato la vita sub-umana e naturale, una «illusione»: ma a patto di considerarla come realtà per l’umanità primitiva, cioè come vera conoscenza e come vera azione della natura sulla base delle sue necessità di conoscenza e dei suoi bisogni di azione. Voi stesso accennate che in certe condizioni patologiche «si riacquistano simpatie e corrispondenze con gli esseri e le cose naturali che non si possedevano allo stato di sanità e che si riperdono quando si torna a questo»: ora il totemismo, p.e., è appunto questa «simpatia» e «corrispondenza» fra l’uomo primitivo e certi esseri o cose della natura (per lo più animali o piante), ed è altresì un sistema essenzialmente magico. Ciò che per noi, figli del Rinascimento e dell’Illuminismo e del romanticismo, non appartiene più alla fisiologia dello Spirito, *perché ha perduto la sua funzione storica*, fu un tempo, e in certe condizioni, vita fisiologica dello Spirito, *appunto perché esercitava una funzione storica rispetto alla società*. Quando si stabiliscono, come fa il Freud, corrispondenze tra la vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici, si dimentica questa semplice verità, che i selvaggi sono uomini sani almeno quanto gli uomini culti, e la nevrosi, o la minaccia di nevrosi, si produce nell’uomo culto che si rifà al selvaggio, e che riporta in essere modi di azione e di conoscenza in conflitto col suo stesso³²² storicamente determinato, ed in ogni caso sprovvisti della loro funzione storica e sociale già in altri tempi esercitata e ora affatto esaurita.³²³

L’idea che la magia fosse uno stato patologico era diffusa presso diversi autori: Freud, certo, ma anche Croce e soprattutto Hegel. In particolare, per quando riguarda il filosofo tedesco e il suo pregiudizio rispetto alla magia e alla sua «limitazione storiografica», De Martino nelle pagine conclusive del *Mondo magico* scrisse che «Hegel contrappone alla

³²¹ Si tenga presente che nell’avanzare tale rilievo non si vuole affatto imputare un limite o l’inefficacia dell’indagine demartiniana, o peggio ancora affermare il suo fallimento; ma si vuole soltanto chiarificare le ragioni dell’incongruenza tra questa indagine e l’orizzonte scelto – il sistema crociano – per porla in atto.

³²² Forse De Martino voleva dire «col suo *se stesso* storicamente determinato»?

³²³ E. DE MARTINO, *Dal laboratorio del «mondo magico»*, cit., pp. 61-62.

“libertà dello Spirito” la indiscriminata unità dell’uomo con la natura, e riconduce le attitudini paranormali alla condizione servile del mero simpatetismo. Con ciò la magia appare ancora come momento negativo, come non-cultura e come non-umanità. Sfugge allo Hegel il problema proprio del mondo magico, la libertà per cui esso combatte, la cultura e la umanità che esso viene fondando». ³²⁴ A tal proposito, nella sua recensione al *Mondo magico*, Croce non esitò a dar ragione a Hegel e ad affermare che i cosiddetti poteri magici lungi dall’essere reali non sono altro che «malattie» che non possono essere elevati a «epoche storiche dell’umanità», ove la storia mostra questa forza: «la sanità, che combatte la malattia». ³²⁵ E tuttavia, per De Martino, nel “mondo magico” la magia non era “malattia”, ma “sanità”, cioè la cura precipua di quel mondo. La magia era, per questa età che era intenta a conquistare la propria “salute spirituale” contro la malattia della “crisi della presenza”, appunto una forma di salute. E dunque, per tornare alla critica rivolta a Hegel, in riferimento a quell’epoca, «i poteri magici, lungi dall’essere espressione di una indiscriminata coesistenza, sono piuttosto da intendersi per entro il dramma di una presenza esposta al rischio di non esserci, e che è in atto di difendersi da questo rischio». ³²⁶ Non malattia, dunque, ma “volontà di salute”, ovvero salute nell’atto di “combattere la malattia”. E tuttavia questo, secondo De Martino, poteva valere solo per quel “mondo”.

Sulla realtà del mito e sulla realtà della magia abbiamo visto nel primo capitolo che pure Macchioro aveva insistito; in particolare per quanto riguarda il realismo greco. Chiaramente le cose qui stanno in maniera diversa, dato che in De Martino si inserisce un discorso molto delicato che riguarda il passaggio tra natura e cultura nella sua declinazione idealistica, ma interessante è il richiamo all’idea che se la “confusione” tra fantasia e realtà, tra mito e logica, era “normale” presso i «greci selvaggi» (e che è in forza di tale confusione che le religioni si vivificano), quella diventa “malattia” nel mondo Occidentale, il quale, a differenza del mondo che si è lasciato dietro, si regge sulla loro separazione. ³²⁷ In particolare, Macchioro scriveva che «i Greci di quell’età alla quale possiamo assegnare l’origine del mistero, non sapevano

³²⁴ E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 221.

³²⁵ B. CROCE, *Intorno al «magismo» come età storica*, cit., p. 197. L’argomento, che ha come antecedente le crociane *noterelle di critica hegeliana*, in cui si dice che «è vecchia osservazione (fatta anche dallo Hegel) che l’uomo abbandoni, nel corso del suo sviluppo, certe possibilità di conoscenza, come un inutile fardello e un ingombro: salvo a riacquistarle in casi di malattie e di discesa psichica» (B. CROCE, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 199); l’argomento, si diceva, viene successivamente ripreso nel saggio: *Sulla conoscibilità e inconoscibilità del mondo misterioso*, cit., pp. 200 e sgg.

³²⁶ E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 221.

³²⁷ Una profonda analisi di questo punto, in relazione anche alla recensione/critica di Giovanni Gentile dedicata allo studio di Macchioro (in “La Critica”, 18, 1920, pp. 371-375) e alle incongruenze ivi presenti, si trova nel saggio G. SASSO, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, cit., pp. 71-78, al quale rinviamo.

distinguere il reale dal fantastico, le visioni dalle cose, il sogno dalla realtà. Il mondo dei sogni, delle allucinazioni, delle visioni era reale come questo nostro mondo terreno; la vita vissuta nel sogno era vera come la nostra vita quotidiana». ³²⁸ La separazione della visione dalla cosa, che per lo studioso avvenne solo a partire da Platone, dunque, dovette non solo decidere la nuova forma di realtà, ma anche discriminare il normale dal patologico secondo questa forma; ove il patologico rinvia alla adesione alla vecchia forma di realtà. I disturbi mentali possono così essere letti come “soglie” che si aprono sul mondo mentale degli antichi – e per fare ciò Macchioro faceva appello a psicologi e psicopatologi dell’epoca, tra cui Freud e, soprattutto, Pierre Janet, la cui presenza, nel *Mondo magico*, lo si è già detto, è ricorrente e importante. ³²⁹ L’idea, insomma, era quella di cogliere il legame tra religione e malattia, non tanto per ricondurre la prima alla seconda, ma per vedere nella seconda una sopravvivenza della prima, ossia dell’attività formatrice della prima, della palingenesi mistica, che nella seconda, nella malattia, rimane invece “isolata”, cioè non più collettiva, ma individuale, e dunque infeconda, perché chiusa alla vita intersoggettiva. ³³⁰ Una “chiusura” che De Martino, a partire dalle sue “spedizioni” nel Meridione, vedrà come uno stare “fuori dalla storia”, dal quale seguì in *modo coerente* il giudizio critico verso i fenomeni magici presenti in alcune ed isolate zone rurali del Sud e dunque la volontà di strappare quelle genti da un “mondo magico” che, alla fine degli anni Cinquanta del secolo passato, più non “funzionava”.

La magia andava intesa alla luce della sua funzione storica: entro il mondo magico essa rispondeva alla «vita fisiologica dello Spirito», che fu creatrice di civiltà; superato quel mondo essa diventa sintomo di una “presenza malata”. Tenuto fermo che i “primitivi” non sono stati “meno uomini” di noi, e dunque non sono stati meno sani di noi (il che vuol dire che non erano più folli di noi), allora bisogna ammettere che la magia, lungi dal caratterizzarsi come una pratica insana, patologica o semplicemente irrazionale, è stata una forma d’azione per trasformare un mondo e per difenderlo, e così per difendere una comunità, la presenza contro il rischio che alcun mondo, alcuna comunità, alcuna presenza possa esserci e mantenersi. Ma la magia, nella misura in cui questo problema dominante e caratterizzante il

³²⁸ V. MACCHIORO, *Zagreus. Studi intorno all’orfismo*, cit., p. 240.

³²⁹ A questo proposito si vedano le letture demartiniane dell’opera dello psicologo francese in E. DE MARTINO, *Lecture da Pierre Janet*, a cura di A. Talamonti, in C. GALLINI (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero*, cit., pp. 163-178.

³³⁰ Una posizione analoga, cioè che avvicina religione e malattia (in questo caso la “paranoia”) e la distinzione tra queste in relazione alla interpretazione/comunicazione del contenuto religioso/paranoico, la troviamo nel saggio di J. HILLMAN, *Sulla paranoia* (1985), in ID., *La vana fuga dagli dei*, tr. it. di A. Bottini, Adelphi, Milano 1991.

mondo magico è stato superato, diviene una pratica insana, patologica e irrazionale: appunto perché essa è estranea al mondo in cui viene praticata, ovvero perché non risponde più alla sua funzione storica, cioè smette di rispondere alle richieste – richieste che vengono a coincidere, come De Martino ebbe modo di riscontrare nel Salento dei “tarantolati”, in atti disordinati e disorientanti, perché rispondenti a un “istituto” (quello magico) che, da “cura”, si è convertito (come un *pharmakon* che muta di segno) in “malattia”.³³¹

³³¹ «Disarticolato il nesso organico e culturalmente condizionato fra crisi ed esorcismo coreutico-musicale, entrato in aperto conflitto il simbolo della taranta con tutte le forme egemoniche di vita culturale e con i valori che in esse si esprimevano, il tarantismo si avviò a recedere a malattia» (E. DE MARTINO, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 271). A tal proposito, penso occorra ritornare sul giudizio in merito alla presunta ambiguità di De Martino circa il problema del relativismo (cfr. F. DEI/A. SIMONICCA, *Il fittizio lume della magia. Su De Martino e il relativismo antropologico*, in *Ernesto De Martino nella cultura europea*, a cura di C. Gallini e M. Massenzio, Liguori Editore, Napoli 1997, pp. 269-282). Fabio Dei e Alessandro Simonicca sono certamente nel giusto quando mostrano come nel *Mondo magico* De Martino abbia sostenuto la realtà di quei poteri magici che in seguito, durante le prime “spedizioni” nel Sud, rifiutò. E tuttavia si potrebbe ricordare un rilievo che De Martino avanzò nella già citata risposta a Raffaele Franchini apparsa su “Società”, quando disse che «l’analisi del problema dei cosiddetti “poteri magici” e la connessa teoria della loro realtà *storicamente determinata* mi davano occasione non già di sottoporre al divenire storico la categoria della realtà, ma di arricchire la nostra coscienza storica *per entro* la categoria, proseguendo con un nuovo argomento la polemica contro il realismo ingenuo, le immutabili leggi della natura ecc. Nessuna ombra di relativismo, dunque, anche perché il relativismo è la filosofia degl’imbecilli» (E. DE MARTINO, *Ancora sulla «Storia del mondo popolare subalterno»*, cit., pp. 91-92). La realtà dei poteri magici, dunque, secondo De Martino, vale solo per *quel* mondo – il “mondo magico” – ove la presenza non è ancora garantita, cioè ove la cultura è ancora in decisione nella sua accesa lotta contro la natura (ove cioè la distinzione natura-cultura è un problema dominante e non qualcosa di ovvio), e non più per il nostro; ove quello della magia è un «fittizio lume», mero surrogato della «autentica luce della ragione» (E. DE MARTINO, *Sud e magia*, cit., p. 184). Certo, il pensiero demartiniano mutò nel tempo che intercorre tra il *Mondo magico* e *Morte e pianto rituale*, e potremmo rilevare che nelle ultime opere, lungi dal parlare di “realtà della magia” si parla soprattutto di “realtà simbolica” (di questo cambio di registro si accennerà proprio a breve). Ma, detto ciò, è forse azzardato affermare che il De Martino del *Mondo magico* fosse relativista. Insomma, una cosa è dire che “tutto è relativo”, altro è dire che “tutto è storicamente in relazione”, per cui si può affermare, senza per questo essere relativisti, che «Dio certamente esiste quando la storia lo genera: e fin quando sussistono situazioni teogoniche l’ateismo è certamente falso. Ma Dio illanguidisce e infine muore quando non è più alimentato dalla teogonia (o dalla ierogonia) della situazione esistenziale storica, cioè dal pensiero implicito nella forma di convivenza civile, nella società. Realizzare una forma di convivenza umana non più ierogonica e il modo concreto di “verificare l’ateismo”» (E. DE MARTINO, *Postille a Gramsci*, “La Ricerca Folklorica”, xxv, 1992, p. 73). In un diverso luogo, De Martino osservò che «se un uomo d’affari milanese, prendendo occasione di un rovescio economico, comincia a sentirsi “influenzato” per esempio dai gesuiti, e ritiene di essere vittima delle loro “spedizioni” magiche, non c’è dubbio che si tratta di un “delirio”, ma perché – e solo perché – si tratta di un dramma inattuale rispetto alla Milano storica, al mondo dei suoi industriali, ecc. Se invece una contadina lucana ritiene che il latte le è stato rubato dalla vicina o si crede vittima di malocchio e di fascinatura, ricorrendo a pratiche conformi, non si può parlare di delirio di influenza, perché la tradizione culturale del suo mondo storico è ancora preparata alla sua esperienza, serva ancora in vita istituti adeguati per combatterla. Proprio da questa inattualità, e quindi inautenticità, del delirio patologico nasce la “frattura” con la realtà storica, e quindi anche il carattere tendenzialmente privato, senza risonanza culturale pubblica, del delirio stesso» (E. DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali* [1977], a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 2002, br. 91, p. 179). Che poi De Martino volesse immettere i suoi “fratelli”, i contadini del Sud, entro la “storia”, ovvero nel nostro (nel suo) mondo culturale, questo è un discorso che si comprenderà meglio nel capitolo dedicato al “marxismo” demartiniano (cfr. la seconda parte, capitolo secondo). Dunque, per il momento basti osservare che la qualità del “lume” che di volta in volta getta luce sul mondo, va giudicata per entro una relazione storica, cioè in vista di determinati problemi storici, e non già fuori da tale relazione – un “fuori” ove tutto è “relativo”.

La lettera a Croce iniziava con queste parole: «fra le mie letture recenti più fruttuose sono la “Storia come pensiero e come azione”, i saggi del Geremicca sulla “Spiritualità della natura” e il vostro articolo intorno alla “Natura come storia senza storia da noi scritta”. Vi è tuttavia un luogo di quest’ultimo scritto che è in conflitto con una delle conclusioni del mio terzo saggio, e per sforzi che abbia fatto non sono riuscito ad eliminare il dissenso».³³² Giunti alla fine del presente capitolo dovrebbe ormai essere chiaro qual era questo punto oscuro che, come fu per De Martino, ha messo a dura prova la nostra azione chiarificatrice. Un dissidio che abbiamo individuato nel concetto di “magia”, la quale per Croce era solo “immaginazione e sogno”,³³³ mentre per il suo inquieto allievo, essa, in quanto «“Storia come pensiero e come azione” dei primitivi»,³³⁴ veniva a precisarsi come qualcosa di reale, come un momento positivo di quella storia dello Spirito che è la storia della libertà.

Prima di concludere, tuttavia, occorre rilevare che nelle opere successive al *Mondo magico*, il tema della realtà della magia, qui ampiamente esplorato, sembra essere ricondotto a una interpretazione di tipo simbolico; per cui non si parlerà più di una “realtà magica”, ma di simbolo mitico-rituale, di simbolismo civile, eccetera, e dunque di piani metastorici sottratti al fluire della storia, ovvero protetti rispetto alla «naturalità di ciò che passa senza e contro di noi».³³⁵ È, questa, una conversione teoretica che muta l’ontologia demartiniana? Vi è cioè il passaggio, nel giudicare la magia, da una considerazione magica del mondo (ove la realtà stessa è magica) a una considerazione simbolica del mondo, ove si registra una separazione, uno iato, tra il reale e la sua rappresentazione simbolica? Insomma, si è passati dall’affermare che questo atto magico è l’atto proprio di una realtà magica, all’affermare che questo atto magico risponde invece a una struttura simbolica che lo accoglie e lo legittima, la cui funzione, tuttavia, è limitata entro un “gioco linguistico” (per dirla con Wittgenstein), ove c’è separazione tra questo “gioco” (la pratica “magica” o il simbolo “mitico-rituale”) e la realtà su cui *ogni* gioco poggia? Così si potrebbe pensare. Ma a ben guardare la posizione demartiniana mostra piuttosto un cambio di registro di “termini”, forse proprio per scrollarsi di dosso tutte le aporie che la sua indagine intorno alla “realtà della magia” aveva sollevato. Il ricorso al “simbolo” in tal senso sembra essere riparatore rispetto al proprio discorso. E tuttavia, tale

³³² E. DE MARTINO, *Dal laboratorio del «mondo magico»*, cit., p. 61.

³³³ «Voi considerate qui la “magia” come una “immaginazione” o un “sogno”, e i poteri sulla natura, che essa dice di avere, come “supposti”. Or a me pare che codesto concetto della magia mal si accorda con lo Spirito e con la lettera della vostra filosofia dello Spirito – senza contare le difficoltà che nascerebbero dal dover impiegare questo presupposto nella interpretazione delle forme di vita religiosa di civiltà inferiori» (*ibidem*).

³³⁴ *Ivi*, p. 63.

³³⁵ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 375, p. 663

discorso non sembra mutare – almeno quando egli, pur distinguendo tra vitalità e circolo delle forme, come vedremo nel capitolo sesto, e dunque tra natura e cultura, affermerà che «un “mondo” è sempre un mondo culturale»;³³⁶ e dunque che il mondo si dà soltanto entro un regime simbolico e non fuori di esso (per cui, «la natura appare sempre nella cultura»,³³⁷ ché non vi è alcuna natura “esterna” alla cultura – un qualcosa rispetto cui la cultura, o il piano simbolico, sta separata e che la cultura tenta in tal senso di afferrare). In questa misura cade «il problema di un essere-in-sé, indipendentemente da qualsiasi valorizzazione umana»,³³⁸ e si verrebbe ad affermare la “simbolicità del reale”, pur tenuto fermo un “fondo materiale”, cioè il “vitale”, che trova comunque sempre una sua simbolizzazione attraverso l’opera dell’uomo. E tuttavia, un punto oscuro, che qui si rileva non solo nella separazione tra l’umanità e la non-umanità o tra mondo e non-mondo, ma altresì nella distinzione tra storia e metastoria,³³⁹ o tra storia occidentale e “altre” storie (quelle degli *ethne* non occidentalizzati), emerge sollevando diversi problemi. Ma questo tema sarà ripreso a tempo debito, quando cioè discuteremo della vitalità e dell’*ethos* trascendentale del trascendimento, e quando, nell’ultimo capitolo, si tenterà di mettere in causa alcuni nodi del pensiero demartiniano.

³³⁶ Ivi, br. 344, p. 636.

³³⁷ Ivi, br. 351, p. 647.

³³⁸ E. DE MARTINO, *Storia e metastoria*, cit., p. 99.

³³⁹ A tal proposito, infatti, potremmo chiedere: storia e metastoria fondano due piani distinti della realtà? Ovvero, se la sola realtà è la storia (secondo la formulazione di storicismo che De Martino aveva sposato), il piano metastorico che si pone al di sopra della storia e che maschera la storia è da ritenersi reale o non-reale? Insomma, tale maschera è realtà o finzione? Evidentemente qui l’idea crociana di finzioni pseudoconcettuali è presente (l’espressione «come se» che più volte torna è eloquente in tal senso), per cui una cosa è la storia, e solo questa è reale, altra è la metastoria (e tutte quelle concezioni, cui pure rientra l’idea di natura separata dalla cultura, cioè di una natura che emerge isolata, «come se» fosse separata dalla cultura, ché in virtù di questo «come se» è per la scienza misurabile), che invece è fittizia (il mito non è reale, ma è «come se» lo fosse). E tuttavia, ancora diversi problemi rimangono; ma di questi occorrerà trattare in seguito.

CAPITOLO V

Dopo Il mondo magico: presenza e rischio, divenire e vitalità

Nel 1956, in un articolo intitolato *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, Ernesto De Martino riprese il discorso del *Mondo magico* «dal punto in cui allora fu lasciato».³⁴⁰ Da subito egli mise in causa la «grave contraddizione» in esso presente, dichiarando che non avrebbe mai dovuto far valere il «concetto di presenza» come «concetto di un'unità precategoriale della persona» e guardare al mondo magico come a un'età impegnata nella «conquista» di quella unità.³⁴¹ Ebbene, tralasciando per il momento la questione circa la sua buona fede e l'autenticità di questa affermazione, potremmo da subito mettere in chiaro alcuni punti. Se prendiamo il saggio del '48 leggiamo che il rischio e l'angoscia hanno per oggetto la persona e il mondo: tali sono contraddistinti per la loro labilità, ma pur sempre una persona e un mondo sono. E proprio il rischio e l'angoscia mostrano che la persona e il mondo non sono semplicemente dati, o naturalmente garantiti nel loro essere, ma sono un problema. Inoltre, quando si parla di «conquista», l'accento cade sempre sull'azione difensiva. A tal proposito, le espressioni che più ricorrono sono: «funzione protettiva», «resistenza del «ci sono»», «risatto dal rischio di non esserci». Infine, il «rischio» ha la sua radice nell'«unità trascendentale dell'autocoscienza»,³⁴² pertanto quello non precede questa, ma l'accompagna come un'ombra. Il passaggio dal «mondo magico» al mondo della «mente tutta spiegata» deve essere dunque pensato come il passaggio (entro il mondo, entro la storia) da una situazione affettiva in cui la labilità della presenza è avvertita come problema, alla risoluzione di questo problema (e al successivo oblio del processo risolutorio). Sicché, l'età del magismo non anticipa «l'unità dello Spirito», ma la difende dal perturbamento dell'animo (sempre che essa

³⁴⁰ E. DE MARTINO, *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, cit., p. 17.

³⁴¹ *Ibidem*.

³⁴² «L'unità trascendentale dell'autocoscienza non fonda soltanto la possibilità dell'autonomia della persona, ma anche la possibilità del rischio a cui questa autonomia è di continuo esposta» (E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 158).

possa essere difesa o perturbata da alcunché), o meglio, difende la persona dall'angoscia, dall'insorgere della crisi e dalla temuta possibilità di perdere quella unità – la quale non può e non deve essere pensata separata da quelle categorie ch'essa unifica.

L'autocritica segnò la volontà di chiarificare la propria ricerca in quei punti rimasti oscuri e svilupparla; ma segnò anche un "ritorno" a Croce. Un ritorno, tuttavia, *sui generis*: in primo luogo perché egli non pensava di essersene allontanato (almeno nella forma in cui gli era stata imputata); in secondo luogo, perché questo ritorno segnò un ulteriore distacco. Egli, infatti, in vista degli spazi che voleva includere nel proprio panorama di ricerca, sempre di più e con maggiore consapevolezza cominciò a soffrire della "limitatezza" della filosofia crociana, e pertanto avvertì la necessità di aprirsi, come già era accaduto con *Il mondo magico*, ma ora con più forza, a nuove esperienze, a nuovi orizzonti speculativi, pur mantenendo uno sguardo storicista e pur conservando (seppur modificato da ulteriori elaborazioni) l'impianto categoriale del suo caro maestro. Nel riprendere il discorso là ove era stato lasciato, dunque, egli si soffermò proprio su quella «energia distinguente» che nel testo del '48 era stata definita quale «unità trascendentale dell'autocoscienza» e che tante critiche aveva generato.

Il Croce aveva ragione: il "taglio", per entro la storia umana, è "impossibile", nel senso che si possa mai immaginare un'unità a sé che formi problema storico particolare, o addirittura dominante, un'unità che davvero non si intende di che e come sarebbe diventata unità, e di quale riscatto avrebbe reso partecipe. [...] Tuttavia, per entro la storia umana, il rischio del taglio esiste. [...] E poiché il rapporto che costituisce la presenza è lo stesso rapporto che rende possibile la cultura, il rischio di non esserci una storia umana si configura come rischio di perdere la cultura e di recedere senza compenso nella natura. Quando tale rischio insorge in un determinato momento "critico" dell'esistenza storica, la presenza perde la potestà di deciderlo od oltrepassarlo, e vi resta impigliata, entrando in una profonda contraddizione esistenziale con se stessa: allora si avvia alla crisi proprio come presenza, poiché la sua realtà è tutta – senza residuo – nell'atto di decidere o oltrepassare secondo valori le situazioni della propria storia (che questo e null'altro è lecito intendere quando si parla dell'umano *ex-sistere*). Un rischio radicale ha dunque luogo, un rischio che non è certo la perdita della mitica unità anteriore alle categorie, ma ben è la perdita della unità dinamica delle categorie, l'estinguersi di quella energia di distinzione secondo valori che costituisce la realtà stessa dell'esserci nella storia umana.³⁴³

Ebbene, qui vi sono almeno tre passi da rilevare: il primo riguarda il momento in cui, dando ragione a Croce, De Martino diceva essere impossibile immaginare «un'unità a sé che formi problema dominante». E che ora parlasse di "problema dominante" di una "unità a sé"

³⁴³ E. DE MARTINO, *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, cit., p. 19. Questo passo è ripreso nel primo paragrafo che dà inizio a *Morte e pianto rituale* (cfr. E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., pp. 15 e sgg.).

(cioè di una unità che precede le forme), anziché, come si è visto nel *Mondo magico*, di “interesse dominante” per l’unità, che è comunque unità di forme, ma la cui percepita labilità la pone s’un piano di maggiore preoccupazione (di interesse, appunto) rispetto a quelle; che ora parlasse di “problema dominante” di una “unità precategoriale”, si diceva, significa che De Martino aveva in mente di assumere quella colpa per poter affermare con maggiore chiarezza quanto in realtà era già stato affermato.

Il secondo punto è relativo alla «contraddizione esistenziale». Qui De Martino si riferiva proprio al fatto che la possibilità del “taglio”, che è dalla logica rifiutata (così come è rifiutato il niente che l’angoscia rivela), sul piano esistenziale è invece avvertito in virtù di una «contraddizione nella ragione»;³⁴⁴ e dunque che, in luogo di un dato rischioso, la persona labile esperisce drammaticamente e con angoscia una possibilità che contraddice la ragione. Per questo motivo, in riferimento al mondo magico, è possibile parlare di priorità dell’unità rispetto alle forme: perché, patendo la sua labilità, la presenza vive nell’angoscia, la quale, anziché essere risolta dalla ragione, ha bisogno innanzitutto di un sostegno affettivo (la pratica magica), ovvero di un istituto culturale capace di entrare in contatto con quella contraddizione, di affrontarla positivamente e risolverla. Se nel *Mondo magico* De Martino aveva taciuto che l’interesse dominante per l’unità spirituale è una “contraddizione”, ora questa veniva dichiarata; e tuttavia, nell’essere dichiarata, era altresì affermata e dunque ripresentata secondo una formula più chiara: il taglio, in quanto «astrazione»³⁴⁵ è sì logicamente impossibile, e tuttavia, esperito come rischio, ovvero come «trauma»,³⁴⁶ esso deve essere considerato *esistenzialmente* reale.

³⁴⁴ E. DE MARTINO, *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, cit., p. 24 (cfr. anche E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit. pp. 23 e sgg.). A tal proposito De Martino rinvia al paragrafo 408 della *Enciclopedia* di Hegel in cui si trova scritto: «Quando resta [...] irretita in una determinatezza particolare, la coscienza non assegna a tale contenuto il posto intellettuale e la subordinazione che gli spetta nel sistema individuale del mondo – in quel sistema, cioè, che costituisce un soggetto. Il soggetto si trova allora nella *contraddizione* tra la sua totalità, sistematizzata nella sua coscienza, e la determinatezza particolare che, in questa totalità, non ha fluidità, e non è né ordinata né subordinata. Questa contraddizione è la *pazzia*» (G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* [1830], tr. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, § 408, p. 685). E ancora, in *Morte e pianto rituale*, nel citare un passo dalla *Critica della ragion pura* in cui Kant ipotizza per assurdo la possibilità che le rappresentazioni non siano comprese, nella loro molteplicità, in un’unica coscienza (in tal caso si avrebbe, in luogo dell’unità sintetica, «un Me stesso variopinto, diverso, al pari delle rappresentazioni delle quali ho coscienza» [I. KANT, *Critica della ragion pura* (1781-1787), tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1981, pt. I, libro I, cap. 2, sez. 2, § 16, p. 112]), De Martino chiosa: «la tesi che forma il nerbo del secondo capitolo del *Mondo magico* interpreta come reale rischio esistenziale ciò che nella critica kantiana sta solo come argomento polemico» (E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit. p. 21). Quindi il “taglio” è visto, nella sua impossibilità logica, sia come «contraddizione esistenziale», sia come «reale rischio esistenziale» (cioè come contraddizione patita da chi, nella storia, vive e muore).

³⁴⁵ «Questa astrazione è la minaccia mortale per eccellenza» (ivi, p. 25).

³⁴⁶ E. DE MARTINO, *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, cit., p. 20.

Il terzo punto riguarda l'«unità dinamica delle categorie», e dunque l'«energia di distinzione secondo valori», cioè una forza spirituale in grado d'imprimere in solide forme culturali il divenire – una forza che, per De Martino, si precisava in un'attività edificante che «costituisce la realtà stessa dell'esserci nella storia umana». Questa energia altro non è che il «principio supremo dell'unità trascendentale dell'autocoscienza», visto qui, nel suo dinamico svolgimento, come slancio valorizzante produttore di storia e di civiltà – “potenza” volta a «dialettizzare il vitale con l'*ethos* e col *logos*».³⁴⁷ Pertanto, una energia capace, in seno alle eterne forme dello Spirito, di superare la forma della vitalità nel valore (economico, morale, poetico e scientifico). E tuttavia, e non per ragioni di “doppio grado”, come vedremo, per De Martino il superamento della vitalità doveva compiersi soprattutto col “sostegno” della forma etica. In tal senso, nel citare un passo de *L'automatisme psychologique* di Janet,³⁴⁸ egli parlò di «potenza morale», di un «*ethos* fondamentale dell'uomo» quale «potenza dialettica che tramuta la natura in cultura».³⁴⁹ Una forza etica, dunque, ovvero un «*élan moral*», come più tardi troveremo scritto ne *La fine del mondo*,³⁵⁰ quando il napoletano riformerà lo slancio vitale bergsoniano in termini culturali. Ma a questo punto occorrerà accostarsi al saggio del '58 per cogliere pienamente il portato di queste prime e decise riflessioni circa l'attività valorizzatrice dell'*ethos* rispetto il vitale.

Il richiamo all'*ethos* avveniva, in *Morte e pianto rituale*, attraverso un riferimento al capitolo *L'attività morale* de *La storia come pensiero e come azione* di Croce, in cui leggiamo che «il bene è il continuo ristabilimento e assicuramento dell'unità, e perciò della libertà»;³⁵¹ bene che, unito dialetticamente al suo contrario, il male, uscendo dal ristretto quadro della sola etica per interessare ogni forma, coincide con la «vita stessa», la quale «perpetuamente si distingue nelle sue forme e nel circolo di esse si unifica».³⁵² Insomma, l'«attività morale» regge e dirige ogni attività: quella poetica, quella economica e quella filosofica, distinguendo e unificando ognuna di esse, alimentandone il fine, dando slancio alla realizzazione del loro valore. E a tal proposito De Martino sottolineava che l'*ethos* doveva essere considerato non più «come una distinta forma del circolo spirituale, ma come la potenza suprema che

³⁴⁷ Ivi, p. 21.

³⁴⁸ P. JANET, *L'automatisme psychologique*, cit., p. 478.

³⁴⁹ E. DE MARTINO, *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, cit., p. 21 (cfr. E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 22).

³⁵⁰ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 10, p. 15.

³⁵¹ B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 51.

³⁵² *Ibidem*. Una analoga espressione la ritroviamo in un successivo scritto ove è detto che la moralità, tenuta ferma la distinzione delle forme, «può dirsi la potenza unificante dello Spirito» (B. CROCE, *Intorno al mio lavoro filosofico*, in ID., *Filosofia e storiografia*, cit., p. 65).

promuove e regola la stessa distinzione del vario operare umano». ³⁵³ L'*ethos*, non più visto come categoria superiore della prassi, era qui inteso in modo del tutto analogo all'unità trascendentale dell'autocoscienza teorizzata nel *Mondo magico*, o meglio, come forza capace di stabilire e assicurare l'unità; e dunque, di nuovo, esso assumeva uno statuto privilegiato rispetto a quelle forme spirituali che, nella loro distinzione, doveva unificare. Alla citazione del passo crociano egli faceva seguire tali parole:

Questo *ethos* coincide con la presenza come volontà di esserci in una storia umana, come potenza di trascendimento e di oggettivazione. È infatti norma costitutiva della presenza l'impossibilità di restar immediatamente immersa, senza lume di orizzonte formale, nella semplice polarità del piacere e del dolore e nel gioco delle reazioni e dei riflessi corrispondenti: se vi si immerge, dilegua come presenza. La mera vitalità che sta "cruda e verde" nell'animale e nella pianta deve nell'uomo esser trascesa nell'opera, e questa energia di trascendimento che oggettiva il vitale secondo forme di coerenza culturale è appunto la presenza. Esserci nella storia significa dare orizzonte formale al patire, oggettivarlo in una forma particolare di coerenza culturale, sceglierlo in una distinta potenza dell'operare, trascenderlo in un valore particolare: ciò definisce insieme la presenza come *ethos* fondamentale dell'uomo e la perdita della presenza come rischio radicale a cui l'uomo – e soltanto l'uomo – è esposto. ³⁵⁴

È in questa precisazione della presenza quale *ethos* che De Martino, confrontandosi con Croce, approfondì la sua meditazione sulla "vitalità". Una riflessione che metteva in mostra come, nel pensare quella forma, nel maestro e in molti dei suoi discepoli vi fosse «incertezza e contraddittorietà» a causa della «mancata distinzione tra vitale ed economico». ³⁵⁵ Su questo tema, cioè sulla "natura" della vitalità, sulla polemica tra Croce e Paci circa l'intendimento di questa e sulla posizione di De Martino, il quale distinse tra vitale ed economico, torneremo in maniera approfondita nel prossimo capitolo. Al momento basterà far presente che la vitalità, come è noto, era presentata da Croce in modo non distinto dall'utile, e in essa si precisava il carattere «verde e crudo» dell'esistenza, scevro da ogni aspetto morale, artistico o logico.

Terribile forza questa, per sé affatto amorale, della vitalità, che genera e asservisce o divora gli individui, che è gioia ed è dolore, che è epopea ed è tragedia, che è riso ed è pianto, che fa che l'uomo ora si senta pari a un dio, ora miserabile e vile; terribile forza che la poesia doma e trasfigura con la magia della bellezza, il pensiero discerne e conosce nella sua realtà e nella realtà delle sue illusioni, e la coscienza e volontà morale impronta di sé e santifica ma che svela sempre la sua forza propria, con le sue ragioni che si fanno valere oltre la nostra volontà e riimmergono di volta in volta l'umanità nella barbarie, che precede la civiltà e alla civiltà succede, interrompendola per far sorgere in lei nuove condizioni e nuove promesse. ³⁵⁶

³⁵³ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 17.

³⁵⁴ *Ibidem*.

³⁵⁵ *Ivi*, p. 18 (nota 6).

³⁵⁶ B. CROCE, *Intorno alla categoria della vitalità*, in ID., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, cit., p. 144.

Nel leggere questo passo saremmo quasi tentati di pensare a un puro *bios* scevro di spiritualità, e tuttavia occorre tenere fermo questo aspetto: che la vitalità è forma, e non soltanto (o soprattutto) materia. Giova ricordare che Benedetto Croce aveva fatto rientrare la vitalità entro il circolo dello Spirito per non lasciare nulla fuori di questo: nulla che non fosse pura astrazione o fantasticheria. Così pensato, il vitale, in quanto “forza amorale”, cioè forza “cruda e verde”, si pone dialetticamente come materia per ogni slancio etico, artistico e filosofico; ma anche come fiacchezza morale, tentazione alla disgregazione dello Spirito, ove il bene ne è la potenza unificante. Tuttavia, guardata sotto questa luce, anche se la vitalità è da considerarsi positiva al pari delle altre forme, più delle altre sembra custodire la radice del negativo³⁵⁷ – un negativo del quale la storia è sempre stata e sempre sarà testimone e del quale l’umanità non potrà liberarsi, ché «la Vitalità è irrequietezza e non si soddisfa mai».³⁵⁸ Pertanto, lo svolgimento dello Spirito, qui inteso non già in modo “cuspidale” (cioè scandito da momenti imperfetti sino a una forma ultima e perfetta), bensì “circolare” (che non prevede alcuna fine, alcun arresto), ha nella vitalità (in quanto perpetua irrequietezza che di continuo offre problemi che le forme dell’arte, della filosofia, della morale di volta in volta risolvono) materia e sempre nuova energia.³⁵⁹

Nel passo demartiniano citato poco sopra abbiamo letto che «la mera vitalità che sta “cruda e verde” nell’animale e nella pianta deve nell’uomo esser trascesa nell’opera, e questa energia di trascendimento che oggettiva il vitale secondo forme di coerenza culturale è appunto la presenza»; e altresì che il “rischio” di “non trascendere” il vitale nell’opera appartiene soltanto all’uomo. Ebbene, occorre rilevare che per De Martino il vitale «non sta mai come forma, ma come materia: come materia trascesa nella coerenza culturale».³⁶⁰ Diversamente da Croce, il vitale è assunto come fondo naturale rispetto al quale l’uomo, e

³⁵⁷ Enzo Paci, che aveva proposto di risolvere l’utile crociano nel “concetto di esistenza”, cioè come sola “materia” e non anche come “forma”, osservò che l’utile è in realtà quel negativo che «spiega la distinzione e l’opposizione tra le forme e tutte le distingue con la sua negatività, ed a tutte si pone come contrario e tutte costringe a lottare contro di lui» (E. PACI, *Esistenzialismo e storicismo*, Mondadori, Milano 1950, p. 217).

³⁵⁸ B. CROCE, *Hegel e l’origine della dialettica*, in ID., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, cit., p. 39. In questo senso, il «circolo delle forme», visto come totalità che comprende altresì il vitale, «è l’accettazione piena della realtà come dato nel quale, secondo l’espressione paolina tante volte richiamata da Croce, *vivimus et movemur et sumus*» (M. MAGGI, *La filosofia di Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli 1998, p. 360).

³⁵⁹ Sicché, senza la vitalità le diverse forme dello Spirito «non avrebbero voce, né altri organi, né forze» (B. CROCE, *Hegel e l’origine della dialettica*, cit., p. 38). Giuseppe Galasso a questo proposito scrive: «La vitalità, dunque, non solo come integrazione, bensì anche come promozione del circolo spirituale; non solo come complemento materiale, bensì anche come garanzia del carattere umano della vicenda spirituale» (G. GALASSO, *Croce e lo Spirito del suo tempo*, cit., p. 424).

³⁶⁰ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., pp. 17-18.

solo l'uomo, attraverso un'opera di plasmazione culturale, compie (e mantiene) un distacco. Materia, dunque, che viene trascesa da quell'«*ethos* fondamentale della presenza» che «vuole esserci in una storia umana». Tale *ethos* non si riduce alla sola categoria morale,³⁶¹ ma coinvolge tutte le forme dello Spirito (ché la presenza si precisa nell'unità di queste). Inoltre, entro il continuo passaggio da una forma all'altra, viene a svolgersi una «spirale della vita culturale»,³⁶² ché il vitale sempre si “ripropone”, in quanto “materia” informe e indefinita che alcuna forma e coerenza riesce a esaurire, per cui l'*ethos*, non potendo compiere un definitivo distacco da esso, sempre vi ritorna, ma vi ritorna più ricco, cioè arricchito dal “vario operare” economico, morale, artistico e filosofico; e dunque vi torna con rinnovate forze, «pronto [...] ad un più vigoroso sforzo di economica coerenza», per innalzarsi nuovamente «alla poesia e alla scienza e alla vita morale», a incrementare l'*ethos* nel suo «civile realizzarsi».³⁶³

Se vi era vicinanza rispetto a Croce nel ricorrere alla immagine della spirale, ovvero nel tenere ferma l'idea di un “civile progresso” dello Spirito, di un continuo innalzarsi del circolo delle forme spirituali; vi era tuttavia uno scarto che si individuava nell'irruzione di questa forza – l'*ethos* – capace di un continuo trascendimento della vitalità nella varietà delle forme, e altresì nella “riforma” dell'utile, il quale, come vedremo, per De Martino non si precisava più e come economico e come vitalità, bensì si distingueva da quest'ultima risolvendosi nel primo. Insomma, nell'indicare la vitalità come materia trascesa, e non come forma (ovvero, crocianamente, come forma che è materia delle altre forme), egli la differenziava dall'utile³⁶⁴ – utile che (ad esempio nella «progettazione comunitaria degli utilizzabili»³⁶⁵) era idealmente visto come inaugurale distacco da quella. Occorre dunque cogliere il movimento valorizzante fra «la vitalità, che è sempre materia, e la presenza come volontà di forma»;³⁶⁶ movimento che mostra come, nell'uomo, il vitale sia sempre in atto d'esser trasceso, ove il rischio, entro questo quadro, riguarda l'impossibilità di trascendere, cioè di far passare la naturalità del vivere nel valore della cultura. Sul problema circa la natura del vitale, tuttavia, torneremo più avanti. Al momento, invece, sarà opportuno tornare al tema della “presenza”.

³⁶¹ In un corpus di *scritti filosofici* pubblicato postumo, leggiamo che l'*ethos* non è «un valore categoriale confondibile con la consapevolezza morale» (E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, a cura di R. Pàstina, Il Mulino, Bologna 2005, p. 64).

³⁶² E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 19.

³⁶³ *Ibidem*.

³⁶⁴ Ad esempio, per l'etnologo napoletano il bisogno di cibarsi era distinto dalla produzione di strumenti tecnici atti a procurarselo: il primo rientrava nel vitale, la seconda nella categoria dell'utile.

³⁶⁵ Cfr. E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 8, p. 9 e br. 241, p. 437.

³⁶⁶ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 20.

La presenza, in *Morte e pianto rituale*, in virtù della necessaria chiarificazione dei nodi oscuri presenti nel *Mondo magico*, ricevette un'ulteriore precisazione, venendo definita come «potenza sintetica secondo categorie del fare».³⁶⁷ In particolare (lo abbiamo visto anche poco sopra), De Martino fece un diretto riferimento all'hegeliano «sentimento di sé»,³⁶⁸ cui pure affermò i limiti, e di questo scrisse: «Quando Hegel afferma che lo Spirito è libero e non è quindi suscettibile di malattia, mentre il sentimento di sé può cadere nella contraddizione», cioè nel conflitto tra la propria soggettività (per sé libera) e un particolare contenuto di coscienza, egli «accenna al concetto che lo Spirito, cioè la presenza impegnata nella distinzione delle forme culturali, è la presenza fisiologica, mentre la presenza che non oltrepassa i suoi contenuti critici nella idealità della forma, è necessariamente una presenza malata, che si sta perdendo».³⁶⁹ Se il finito (un dato di coscienza) non viene oltrepassato in quanto dato ideale, se la coscienza, la quale in concreto è un «andare oltre i contenuti»,³⁷⁰ si ferma innanzi a un particolare contenuto, ovvero si arresta fissandosi in esso, quasi non fosse più libera, ma fosse aggiogata a un *qualcosa* di “estraneo”; se ciò accade, allora “accade” la “contraddizione” – la “follia”. Tale follia è la presenza che si riduce a semplice dato, quando la presenza è energia sintetica che sempre dovrebbe superare il dato – essa è «la follia come naturalizzarsi dello Spirito», che, per De Martino, «è proprio il rischio di non esserci come presenza, cioè appunto di recedere sul piano della naturalità, dove la presenza non ha luogo».³⁷¹

Nel *Mondo magico* il concetto di presenza, sebbene vi fosse una forte analogia con il concetto heideggeriano di *Dasein*, era ancora estraneo a influenze esistenzialistiche,³⁷² e mostrava semmai una forte impronta idealistica, cui convergevano riferimenti a Kant ed Hegel, Cassirer e Croce, ai quali si aggiungevano teorie e modelli esplicativi ripresi in ambito

³⁶⁷ Ivi, p. 24.

³⁶⁸ Ivi, p. 23 (in particolare, De Martino si riferisce all'hegeliano *Selbstgefühl* citando da G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 408, p. 683-85).

³⁶⁹ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 24.

³⁷⁰ *Ibidem*.

³⁷¹ Ivi, p. 25.

³⁷² Nel saggio di Paolo e Maria Cherchi, invece, il *Dasein* heideggeriano, e in genere l'analitica di *Essere e tempo*, assumono un ruolo privilegiato per l'interpretazione del concetto demartiniano di “presenza”. Tuttavia, lo abbiamo segnalato precedentemente, l'incontro diretto con Heidegger e lo studio approfondito della filosofia dell'esistenza, è da individuarsi successivamente all'anno 1953. E infatti non è un caso se i Cherchi sottolineano successivamente che *Morte e pianto rituale* è «il testo in cui l'autore del *Mondo magico* sembra sciogliere gran parte delle sue riserve nei confronti dell'esistenzialismo (per la prima volta riconosciuto esplicitamente come importante coordinata del proprio orizzonte teorico)» (P. CHERCHI/M. CHERCHI, *Ernesto De Martino*, cit., p. 63). Le riserve, dopo un primo superficiale attacco, si sciolgono proprio perché nel testo del '58 si registra un approfondito incontro con la *Existenzphilosophie*.

psicoanalitico, e in particolare il concetto di “misericordia psicologica” elaborato da Pierre Janet. La presenza, in tal senso, era definita come «unità trascendentale dell’autocoscienza», ovvero come «sintesi attuale»³⁷³ – unità e sintesi sempre a rischio di una possibile disgregazione. E di nuovo, anche nel saggio del ’58 vi era la tendenza a mantenere questa impostazione, per cui si affermava che la coscienza, intesa come processo ed energia capace di oltrepassare il finito, si “ammala” nel rimanere irretita da un particolare dato di coscienza. E tuttavia, rispetto al saggio del ’48, nel considerare questa “malattia” quale «minaccia mortale per eccellenza», ma altresì come «astrazione», in quanto «la cultura è il frutto della lotta vittoriosa della sanità contro l’insidia della malattia»,³⁷⁴ ora l’accento cadeva su due importanti temi: il primo, lo si è già rilevato, è il motivo “morale” per cui la presenza “sana” «si dischiude alle opere e ai giorni dell’umana cultura»;³⁷⁵ il secondo, e i riferimenti all’esistenzialismo qui divengono forse più espliciti, riguarda il concetto di “autenticità esistenziale”, cui era correlato quello di “inautenticità”.

La presenza non è soltanto il presenziare dell’uomo quale soggetto che ha la facoltà di disporre di questo o quell’oggetto, e così di se stesso, ma soprattutto è *ethos* che oltrepassa il mero dato naturale, che trascende la vitalità e fonda la storia umana; non è soltanto un *esserci*, ma un *volere-esserci*, cioè un *volere esserci nel mondo*, ove tale mondo, che è oggetto di un volere trascendentale che muove ogni singola autentica esistenza, si costituisce come finalità: come *telos* e *dovere* – un mondo che *deve essere* edificato, ché non è naturalmente dato. In questo senso, la presenza è *ethos* (potenza morale che vuole esserci nella storia). E in questo senso, la presenza che non riesce a decidere di sé e del proprio mondo, cioè ad esserci nella storia trascendendo la vitalità nel valore, e altresì ogni momento dell’esistenza, decade nella inautenticità: «L’andar oltre i contenuti è la definizione stessa della presenza: e l’*essere senza soluzione* si riferisce al contenuto che resta non scelto e deciso secondo valori, e che perciò si rescinde come contenuto determinabile e torna come sintomo indominabile, come estraneità tirannica in una esistenza a vario titolo non autentica».³⁷⁶ Il richiamo, qui, all’esistenzialismo è forte, e in particolare all’esistenzialismo positivo di Nicola Abbagnano, per il quale «l’atto esistenziale *autentico* [...] è una decisione di cui fa parte integrante la considerazione del rischio, e della responsabilità che il rischio implica. Ma sono evidentemente possibili

³⁷³ Pierre Janet parlò della coscienza come «*Synthèse actuelle*» oppure come «potenza di sintesi» (P. JANET, *L’automatisme psychologique*, cit., 478).

³⁷⁴ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 25.

³⁷⁵ *Ibidem*.

³⁷⁶ Ivi, pp. 24-25.

all'uomo anche atti diversi, atti nei quali la decisione manchi o difetti, e nei quali l'uomo preferisca evitare il rischio e non affrontare la responsabilità di una scelta decisiva».³⁷⁷ Chiaramente, e De Martino avanzò molti rilievi critici al pensiero del filosofo napoletano, sebbene molti temi del secondo furono dal primo accolti per essere poi rielaborati e riadattati; chiaramente per De Martino l'*inautenticità* si precisava non tanto nella *preferenza* a evitare il rischio (una preferenza, questa, esprimibile solo per l'uomo borghese, il quale si persuade di poter vivere entro un regime di incrollabile sicurezza, ovvero ne reclama il diritto), quanto nel *crollare* innanzi al rischio che lo sollecita a una decisione.³⁷⁸ Là ove la situazione deve essere trascesa nel valore culturale; laddove l'uomo deve essere al centro della decisione per poterci essere nella storia, per costituirsi quale esistenza autentica, cioè presente a se stessa, il rischio si mostra come possibilità di perdere il centro, di scivolare fuori dal posto che gli è proprio e che gli compete, di porsi «fuori del rapporto reale con la storia concreta del mondo culturale in cui è inserita e in cui è chiamata continuamente ad esserci»³⁷⁹ – un dramma che, in *Morte e pianto rituale*, veniva analizzato a partire da un particolare “evento” innanzi al quale la presenza rischia di dileguarsi, di rimanere impigliata ad esso e di «passare con ciò che passa»,³⁸⁰ là ove contro esso dovrebbe invece resistere: la morte dell'altro – la morte della persona cara.

Nel prendere in considerazione il tema della morte e il rituale del pianto, De Martino volle evidenziare una continuità tra la “crisi della presenza” analizzata nel *Mondo magico* e quella crisi che ancora può manifestarsi nel mondo occidentalizzato. Se presso le «civiltà primitive» e il «mondo antico», come più volte abbiamo avuto modo di rilevare, il dramma esistenziale riveste un *interesse dominante*, giacché «il rischio della presenza assume una gravità, una frequenza e una diffusione tali da obbligare la civiltà a fronteggiarlo per salvare se stessa»;³⁸¹ l'Occidente, che nel superare tale urgenza ha potuto *liberarsi* da quel problema vitale e dispiegare liberamente il proprio “interesse” a tutte le forme spirituali, pur registrando (in

³⁷⁷ N. ABBAGNANO, *Introduzione all'esistenzialismo. Una svolta della filosofia moderna* (1942), Il Saggiatore, Milano 2001, pp. 22-23.

³⁷⁸ Questa precisazione, che distingue l'“evitare il rischio” dal “crollare innanzi al rischio”, è importante: per De Martino, quella di voler sfidare il rischio, ovvero di voler non evitare ma provocare il rischio, era infatti una irrazionale risposta alla irrazionale volontà di fuggire ossessivamente da esso, e dunque un atteggiamento che porta a vedere nel rischio il fine dell'esistenza o il suo autentico compito – là ove il fine e il compito per lui erano la vittoria culturale sul rischio.

³⁷⁹ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 26.

³⁸⁰ Ivi, p. 21.

³⁸¹ Ivi, p. 37.

ordine della creazione artistica, dell'indagine logica, dell'organizzazione economica, politica, scientifica e dell'azione morale) cadute o arresti e successivi slanci e riprese; l'Occidente rimane comunque "aperto" alla possibilità dell'insorgenza del dramma esistenziale:

Nelle società primitive e nel mondo antico l'arco della vita individuale nel quadro della vita collettiva è disseminato di rischi esistenziali che per noi hanno perso ogni significato [...]. Restano per noi in comune con le civiltà primitive e il mondo antico l'esperienza critica della morte della persona cara e delle fasi della evoluzione sessuale (sulle quali è merito della psicoanalisi aver richiamato l'attenzione), o l'insorgere delle grandi catastrofi naturali o delle malattie mortali; senza contare i momenti critici che sono connaturati alla civiltà capitalista come tale (le crisi economiche e le forme spietate di sfruttamento), o all'atrocità delle guerre moderne, o al crudo dispotismo degli stati dittatoriali capitalistici o socialistici che siano. Ma nel complesso il nostro incommensurabilmente più alto distacco dalle condizioni naturali e l'ampiezza delle realizzazioni civili in tutti i domini, e gli abiti morali e le persuasioni razionali che ne abbiamo acquistato, ci fanno molto più preparati a superare i momenti critici dell'esistenza, patendo senza dubbio il rischio di non esserci ma non più nei modi così estremi che nelle civiltà primitive e nel mondo antico minacciano di continuo la vita dei singoli e quella comunità.³⁸²

Lo sguardo demartiniano passava così dalla *magia* di eroici sciamani ai *rituali religiosi* che, specie in alcune zone dell'Italia meridionale, erano (negli anni Cinquanta e Sessanta del secolo scorso) ancora operativi e osservabili. Si trattava di orientare l'occhio non più s'una figura "senza volto" (quella ignota di uno stregone dimorante in tempi e luoghi a noi remoti), bensì s'una figura che il volto lo possedeva – un volto che appariva così simile al nostro, in quanto, in definitiva, era il nostro stesso volto, sebbene appartenesse a una Italia dai più dimenticata, o meglio, dai più non riconosciuta, perché posta al di fuori dalla nostra comune storia – così almeno secondo la nota constatazione di Carlo Levi, che indicò quei luoghi come non raggiunti dal passo pietoso del Cristo (il quale, appunto, *si fermò ad Eboli* senza spingersi oltre).³⁸³ La decisione di dirigersi non già verso età mitiche o luoghi esotici per mettere alla prova il concetto di "presenza" elaborato teoreticamente nel *Mondo magico* e per mettere in causa il nostro mondo culturale, il quale, rispetto a tale concetto (e rispetto alle tecniche atte a riscattare e garantire la presenza), faceva resistenza, dimostrando in questo modo tutti i propri limiti; la decisione di dirigersi non già fuori da questo mondo, oltre i tempi e gli spazi a noi noti, ma al suo interno, veniva espressa da De Martino nel ricordare come, nel sedicesimo

³⁸² Ivi, pp. 36-37.

³⁸³ Sulla vicinanza e soprattutto sulla differenza tra De Martino e Carlo Levi nel considerare la *posizione* delle "plebi rustiche" del Mezzogiorno nella *storia* rinvio a P. ANGELINI, *Ernesto De Martino*, Carocci editore, Roma 2008, pp. 51 e sgg. (cui seguono ulteriori pagine centrate sull'interpretazione demartiniana di questo "mondo marginale", anche in rapporto al suo crescente impegno politico, alla adesione al marxismo e al suo interesse per il pensiero di Antonio Gramsci).

secolo, i gesuiti, impegnati nella loro attività missionaria, chiamassero le diverse regioni del Mezzogiorno, che erano in gran parte selvagge e bisognose d'essere nuovamente edotte del verbo cristiano, col termine eloquente di "Indie italiche" (per cui, oltre alle "Indie" che si estendevano al di là dell'Oceano, vi erano anche delle "Indie di qui"). A tal proposito, nella *Terra del rimorso*, egli annotava: «Questa coscienza culturale gesuitica dell'Italia meridionale come *Indias de por acá* costituisce qualche cosa di più di una metafora occasionale, poiché segnala una effettiva analogia, nella prospettiva dell'attività missionaria, fra il nuovo mondo da guadagnare alla civiltà cristiana e le condizioni culturali di larghe zone del vicereame di Napoli, così superficialmente sfiorate da questa civiltà che i suoi abitanti sembravano "tutti nel bosco"». ³⁸⁴ Vi era una umanità, per De Martino, così prossima a noi e tuttavia così lontana, che più di ogni altra poteva renderci coscienti, proprio in virtù di tale somiglianza e diversità, quanto fosse altresì lontano e prossimo a noi il rischio che la nostra presenza potesse ammalarsi – quanto il nostro mondo potesse essere rapito dall'angoscia e sfiorato dal tocco gelido del nulla, cioè dalla possibilità di una «catastrofe della vita culturale e della storia umana». ³⁸⁵ Il suo proposito, infatti, non era quello di individuare due "Italie", tra loro opposte ed estranee, quali erano narrate nelle descrizioni folkloriche, romanzesche, antropologiche e altresì economico-sociali, ma di mostrare che «solo a livello metaforico e poetico può darsi l'immagine di una Italia tagliata in due anche in senso ontologico». ³⁸⁶ Si trattava, insomma, al di là delle istanze che chiamavano al riscatto delle "plebi rustiche", di capire quanto di "noi" fosse possibile e doveroso trovare nel cosiddetto "altro", e quanto la storia di questo "altro" fosse imparentata con la nostra storia – e si trattava di fare ciò proprio nella misura in cui noi abitavamo nella medesima dimora cui abitava l'altro:

Noi oggi sappiamo che il «pungolo» non è l'assalto di un demone o di un dio, ma il cattivo passato che torna e che si ripropone alla scelta mondana riparatrice: e sappiamo anche che il simbolo del «morso» nel tarantismo è momento alienato di un interiore rimordere che cerca se stesso, «una certa intestina gravezza e oppressione», come già diceva il Serao, «l'orizzonte di una angoscia che è sintomo cifrato di scelte incompiute e di conflitti operanti nell'inconscio», come diciamo oggi. Ma proprio perché sappiamo queste cose – e il mondo contemporaneo ci ha procurato sin troppo questa aspra scienza –, il tarantismo stimola ancora una volta il nostro interesse e diventa argomento vivo di una polemica che ci riguarda da vicino. D'altra parte proprio perché mai come oggi le coscienze sono percosse dal cattivo passato individuale e collettivo, e proprio perché gli animi sono travagliati dalla ricerca di simboli operativi adeguati al nostro umanesimo e al nostro senso della storia – non senza pericolose tentazioni di tornare ai

³⁸⁴ E. DE MARTINO, *La terra del rimorso*, cit., p. 23.

³⁸⁵ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 31.

³⁸⁶ P. ANGELINI, *Ernesto De Martino*, cit., p. 57.

dèmoni e agli dèi –, il tarantismo non ci è indifferente, e quasi ci costringe a misurare con lui le insidiate potenze della nostra modernità.³⁸⁷

La “crisi della presenza” non era un fenomeno che riguardava soltanto chi, nel “mondo magico”, resisteva ad esserci, ma riguardava anche comunità a noi prossime e, data questa prossimità, riguardava anche noi stessi. D'altronde, anche *Il mondo magico* era stato scritto con l'intenzione di ampliare la coscienza storica del nostro presente, e non già per soddisfare una sterile curiosità o per dare corpo a «un mostruoso pettegolezzo della storia umana».³⁸⁸ La “crisi della presenza”, insomma, per De Martino riguardava anche il mondo occidentale, sebbene questo non investisse più ogni sua forza su quella – ché la grande guerra contro il rischio di non esserci era stata a suo tempo vinta. Il problema, tuttavia, insorgeva nella misura in cui, deposte le armi e convertito il campo di battaglia in un campo di pace, ove trovare le condizioni per coltivare la vita civile in tutte le sue forme, obliando felicemente le aspre immagini e il fragore di quella primordiale lotta, l'uomo si facesse dimentico delle tecniche capaci di contrastare la sempre possibile insorgenza della crisi, ovvero che rimanesse solo, privo di un mondo dietro di sé a comunicargli un sapere e a dargli forza, dovendo così combattere contro una malattia esistenziale la cui cura fosse andata perduta. Il problema era cioè quello della follia individuale e collettiva, che la psicoanalisi e la sociologia tentavano di spiegare e in certi casi curare, e altresì quello della tentazione di ripescare i cifrati simboli della contesa obliata, abdicando così alla ragione, alimentando un pericoloso irrazionalismo, dal quale la storia recente, sebbene ancora ferita dal *furore* fascista e nazista, non riusciva a liberarsi. Il mancato funzionamento dell'istituto della *taranta* nel Salento o della magia in Lucania, l'angoscia contemporanea descritta dalla letteratura esistenzialistica e le diverse e sempre più diffuse patologie della psiche (compresa il *Weltuntergangserlebnis*, il “vissuto da fine del mondo”), la crisi delle scienze e l'interesse per religioni esotiche ed esoteriche – agli occhi di De Martino tutti questi casi non erano tra loro irrelati, bensì erano legati da un motivo comune che si precisava nella perdita delle capacità di rispondere positivamente a un endemico scacco esistenziale che “condanna” l'uomo a un esserci precario, che patisce la situazione in luogo di deciderla.

Tornando al saggio del 1958, De Martino decise di compiere una analisi intorno al “rischio della presenza” prendendo in considerazione il tema della “morte” e il “pianto

³⁸⁷ E. DE MARTINO, *La terra del rimorso*, cit., pp. 272-273.

³⁸⁸ Ivi, p. 19.

rituale” quale tecnica di elaborazione del lutto. La morte qui viene analizzata come evento “sporgente” che è in grado di catturare la coscienza e di strapparla fuori dalla storia, cioè dal suo normale rapporto con la realtà, dalla rete di certezze e di sicurezze che il suo mondo culturale ha intessuto quale trama dell’orizzonte patrio in cui poter esserci senza esser colto dall’angoscia del non-esserci. Si è visto sopra, che nel considerare la follia, De Martino richiamava un passo dell’*Enciclopedia* di Hegel in cui il filosofo tedesco afferma che questa, la follia, si dà nella misura in cui la coscienza è «irretita in una determinatezza particolare», quando «il soggetto si trova [...] nella *contraddizione* tra la sua totalità, sistematizzata nella sua coscienza, e la determinatezza particolare che, in questa totalità, non ha fluidità, e non è né ordinata né subordinata». ³⁸⁹ In termini demartiniani, quando la presenza non riesce a far “passare” una determinazione, cioè un particolare dato di coscienza, ma si fissa su questo, impigliandosi in tale dato, non riuscendo ad andare oltre, smarrendo così la propria autonomia, essa, la presenza, si “ammala”. Anziché essere l’unità di un molteplice, la coscienza indugia su una parte isolata di questo molteplice, si asservisce ad essa e ad essa si riduce, perdendo così la propria libertà innanzi al rischio di perdere se stessa – un *rischio* che nella presenza genera *angoscia*.

La morte di un proprio caro è un evento che può catturare la presenza e irretirla. In questo caso, la presenza non riesce più porsi come soggetto innanzi al reale, è signoreggiato da questo oggetto (quasi le parti fossero invertite, quasi la morte si facesse soggetto), e così essa, la presenza, finisce con l’aderire drammaticamente a tale evento che ora la possiede. ³⁹⁰ Il vivo che patisce la morte della persona amata, giunge in tal senso a vivere la morte, ovvero a morire vivendo, e si fa tutt’uno con il morto, legandosi a questo, dimentico di sé – dei propri compiti e del proprio posto nel mondo. Così egli si abbandona, quasi giacesse accanto alla propria “metà” dalla quale, a causa di un violento colpo sferrato da un’invisibile mano, è stato crudelmente separato – simile a quegli infelici “androgini” che, secondo il mito narrato da Aristofane nel *Simposio* di Platone, dopo esser stati tagliati «ciascuno in due» da Zeus, si lasciavano morire «di fame e inattività», illanguiditi dalla scissione, l’una parte aggrappata disperatamente all’altra. ³⁹¹ Illuminante, in tal senso, era il richiamo da parte di De Martino a

³⁸⁹ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 408, p. 685

³⁹⁰ Per quanto riguarda la “perdita” della persona amata, Freud rilevò che nel soggetto che ha subito tale perdita il dolore può essere talmente intenso «da sfociare in un estraniamento dalla realtà e in un pertinace adesione all’oggetto [amato], consentita dall’instaurarsi di una psicosi allucinatoria di desiderio» (S. FREUD, *Metapsicologia* [1915], in ID., *Opere*, a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1976, vol. 8, p. 104).

³⁹¹ Cfr. PLATONE, *Simposio*, 189e-191d.

due scritti distinti: il saggio *I trapassati* contenuto nei *Frammenti di etica* di Benedetto Croce e *Illiade* di Omero. Per quanto riguarda il primo, il filosofo napoletano, nel considerare il problema degli «estinti», di quelle «creature che ci furono care», la cui morte ci fa desiderare di morire, di andarcene con loro, scrisse le seguenti parole: «La diversità o la varia eccellenza del lavoro differenzia gli uomini: l'amore e il dolore tutti li accomuna; e tutti piangono ad un modo. Ma con l'esprimere il dolore, nelle varie forme di celebrazione e culto dei morti, si supera lo strazio, rendendolo oggettivo. Così cercando che i morti non siano morti, cominciamo a farli effettivamente morire in noi. Né diversamente accade nell'altro modo col quale ci proponiamo di farli vivere ancora, che è di continuare l'opera a cui essi lavorarono, e che è rimasta interrotta. Onde procuriamo di tener salde le istituzioni da essi create, di divulgare le loro parole, di far fruttificare i loro pensieri. Sì, ma tutto questo è poi l'opera nostra; e nello svolgimento di quest'opera, ci distacciamo sempre più dalla loro, la oltrepassiamo, la facciamo altra; e, se li andavamo già dimenticando col celebrarli, ora li dimentichiamo anche praticamente, col proseguire l'opera loro».³⁹² Il passo omerico, invece, appartiene a quel luogo dell'*Illiade* in cui Achille piange la morte dell'amico Patroclo, disteso accanto a lui, stringendo il suo corpo con le braccia, perduto in un incontrollato lamento – un pianto interrotto solo nel momento in cui la madre Teti lo richiama al suo dovere e gli consegna l'armatura e le «inclite armi» forgiate da Efesto, e in particolare lo scudo, su cui il dio ha rappresentato un intero *kosmos*:

E fece per primo uno scudo grande e pesante,
ornandolo dappertutto; un orlo vi fece, lucido,
triplo, scintillante, e una tracolla d'argento.
Erano cinque le zone dello scudo, e in esso
fece molti ornamenti coi suoi sapienti pensieri.³⁹³

Le cinque parti dello scudo, nella loro distinta unità, raffigurano l'ordine naturale e l'ordine culturale che dà misura al mondo dell'uomo greco – ordini rispetto cui l'uomo greco acquista la propria misura: il cielo stellato, la terra e il mare; la città e gli uomini con il loro lavoro e il riposo; i costumi e le leggi; matrimoni, guerre, feste; immagini pastorali. «Tutte queste scene», annota De Martino, «inondate di luce e governate dalla misura della vita e dell'opera appaiono infine circoscritte dalla corrente di Oceano, che accompagnando il giro estremo dello scudo segna simbolicamente il confine del regno delle tenebre e delle ombre, il

³⁹² B. CROCE, *Frammenti di etica*, cit., p. 34.

³⁹³ OMERO, *Illiade*, libro XVIII, vv. 478-482.

misterioso accesso al regno dei morti». ³⁹⁴ Achille scioglie infine l'abbraccio dall'amico, sollevato dalle parole di Teti, e gioisce nel guardare i «doni splendenti del dio» e i fini «ornamenti», ³⁹⁵ tornando in se stesso, guardando al proprio compito, convertendo il *cordoglio* in *dovere* – placando persino l'ira scomposta, ³⁹⁶ al fine di trovare il miglior orientamento e luce in vista del da farsi, della propria vendetta e del proprio riscatto. Ma a suscitare interesse, qui, è soprattutto l'interpretazione compiuta da De Martino circa il rapporto tra crisi, scudo e risoluzione (tra *furore*, *simbolo* e *valore*):

Per quanto il poeta non lo dica esplicitamente, ciò che risolve in questo momento decisivo la crisi di Achille non è soltanto l'ovvio richiamo al destino eroico evocato da così pertinente dono divino, ma anche la contemplazione delle scene rappresentate sullo scudo, e cioè la figurazione dell'ordine della vita e della civiltà oltre il mondo delle ombre che Oceano separa. La figurazione mitica che Achille contempla evoca dunque in adatte immagini di ripresa il compito del superamento della crisi, la meta della riconquista dei valori, il mondo della cultura intercalato fra l'ordine naturale e la corrente Oceano.

E più avanti continua e conclude:

Contemplando quest'ordine essenzialmente laico dell'opera civile Achille rompe la irrisolvenza della crisi e si avvia alla reintegrazione: tuttavia affinché il piano di reintegrazione dischiudasi ai suoi occhi sia poi effettivamente attuato, Achille dovrà percorrere per intero le vie degli obblighi rituali, dalla vendetta al sacrificio, dagli agoni al banchetto, compiendo in tal modo quanto è tecnicamente necessario per l'effettiva risoluzione della crisi, cioè l'allontanamento nell'Ade di Patroclo morto e al tempo stesso la riappropriazione dell'amico nell'*ethos* di una benefica memoria interiore e nella riconquista del diritto dei vivi. ³⁹⁷

Sia il passo crociano che quello omerico, tramite la penna di De Martino, rivelavano tre punti comuni: il doloroso cordoglio susseguente la perdita, la funzione del rituale, un ordine culturale segnato dalle opere umane nel quale l'uomo trova il proprio posto e può non sentirsi solo. A questi tre punti se ne aggiungeva poi un quarto, che i tre punti unifica: il *dovere* di immettersi entro il mondo, dopo che la crisi lo ha scosso violentemente e messo a rischio la presenza, la quale si trova come al bordo di esso e quasi sul punto di cadervi fuori. Vi è un *ethos* che guida il processo dalla crisi alla sua risoluzione – un *ethos* che, nel caso della morte della persona amata, chiama il vivo alla vita, e chiede al morto di morire: «CHÉ LA MORTE DEI

³⁹⁴ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 210.

³⁹⁵ OMERO, *Iliade*, libro XIX, vv. 18-19.

³⁹⁶ Ivi, v. 67.

³⁹⁷ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., pp. 212-213.

VIVI VUOLE LA MORTE DEI MORTI!»³⁹⁸ (così, «nell'aria di chiesa», gridò Pasolini). Il cordoglio dei vivi, che di dolore vivono come se morissero, rischiando così di lasciarsi andare, di andare via, di staccarsi dal mondo e partirsene insieme al proprio caro; il cordoglio dei vivi, questo morire di chi è vivo, chiede e vuole la morte dei morti, per poter infine restare e sciogliere l'abbraccio da quella morte, da quel dolore, dal proprio amato. Nello stato di lutto vi è sempre un «cadavere vivente da avviare verso il mondo dei morti», e questo passaggio, questa funzione traghettrice, che porta nell'al di là, altrove, il proprio caro, è resa possibile da un particolare atteggiamento di “cura”. Una cura che, nell'aver cura dei vivi, si prende cura dei morti, pro-curando loro la morte, per i quali la morte è pro-vocata – in questo senso «l'uomo si fa costituisce come procuratore di morte nel seno stesso del morire naturale, imbrigliando in una regola culturale del passare quanto passa senza e contro l'uomo».³⁹⁹ Vi è un richiamo al passo di Croce: se «tutti piangono ad un modo» e se «il dolore tutti li accomuna», è il modo di dar forma a quel pianto e a questo dolore a far «passare» ciò che «passa senza e contro l'uomo» nel valore. Il cordoglio, nella sua informe violenza, viene così ritualizzato, acquista una forma culturale, approda nel valore – in un orizzonte di opere che si pone al di sopra della naturalità di quel “passare”. Spinto da un “dover-esserci” che mostra la sua non-indifferenza rispetto al proprio esserci e all'esserci dei suoi cari, e in generale all'umano esserci in una storia, in un mondo; non potendo sopportare una morte “indifferente” dispensata da quella incurante natura che, secondo le parole di Goethe, «ci rapisce nel vortice della sua danza e si lascia andare con noi, finché siamo stanchi e le cadiamo dalle braccia»;⁴⁰⁰ non potendo “crepitare” in silenzio, come la ginestra leopardiana, quando il «sotterraneo foco» la ricopre; non potendo stare muto e solitario e «non renitente», come quel fiore, «su l'arida schiena | del formidabil monte | sterminator Vesevo»;⁴⁰¹ l'uomo decide di imporre al morire (così come lo impone al vivere) una «regola umana».⁴⁰²

Il rituale capace di rispondere al “doverci essere” dell'uomo e di imprimere una *forma culturale* all'indiscriminato *passare naturale* – questo termine medio posto tra la crisi e la sua risoluzione – era definito da De Martino come una “tecnica”. Già nel *Mondo magico* egli

³⁹⁸ P.P. PASOLINI, *Poema per un verso di Shakespeare*, in ID., *Poesia in forma di rosa* (1961-1964), Garzanti, Milano 1976, p. 116.

³⁹⁹ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 214.

⁴⁰⁰ J.W. GOETHE, *La natura* (1783), in ID., *Il mio Dio, il mio Cristo*, a cura di D. Goldoni, Gallone editore, Milano 1996, p. 84.

⁴⁰¹ G. LEOPARDI, *La ginestra o il fiore del deserto*, in ID., *Canti* (1845), a cura di N. Gallo e C. Garboli, Einaudi, Torino 1962, v. 301, p. 286; vv. 1-3, p. 275; v. 305, p. 286.

⁴⁰² E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 214.

parlò della magia come un'insieme di tecniche, e ancora prima, in *Naturalismo e storicismo*, lo abbiamo visto, il napoletano aveva indicato nel “magismo” una «pedagogia della funzione identificante nel suo uso pratico», capace di «liberare la potenza laica dell'intelletto».⁴⁰³ Il motivo di fondo stava nella qualificazione positiva della sfera pratica che gli veniva dalla filosofia di Croce, e in particolare della categoria dell'utile/economico, la quale dà origine sia alla prassi scientifica che a quella tecnica, in quanto potenza positiva di ordinare, classificare, addomesticare, appaesare il reale. Insomma, contro le posizioni più critiche del suo tempo, che indicavano nella tecnica un modo inautentico di prendere dimora nell'essere secondo un incontrastato dominio dell'ente, per De Martino essa era la facoltà spirituale di porre dimora e svolgeva altresì l'ufficio di proteggere la presenza dal rischio di non esserci nel mondo. Come la magia, la religione veniva così considerata quale «tecnica protettiva mediatrice di valori»⁴⁰⁴ (sebbene nella prima, nella magia, risulta prevalere «il momento tecnico della destorificazione mitico-rituale e l'orizzonte umanistico che ne risulta è particolarmente angusto – ma non mai inesistente!»), mentre nella seconda «il rito e il mito sono profondamente permeati di valenze morali, speculative, estetiche ecc.»⁴⁰⁵). La religione era dunque vista come una tecnica capace di assicurare un «regime di esistenza protetta»,⁴⁰⁶ di “destorificare” il divenire,⁴⁰⁷ approntando piani “metastorici”, cioè delle regioni protette poste al di sopra del burrascoso flusso storico e nelle quali poter esserci e in forza delle quali poter contrastare il rischio angoscioso di passare con ciò che passa⁴⁰⁸ – particolari *kosmoi* che si “distaccano” e si “isolano” da quel ben più vasto *kosmos* che è la storia (una storia che, crocianamente, è la realtà tutta e la cui narrazione è sempre attuale e sempre da decidere qui ed ora), e che si fissano, attraverso comportamenti precipui (il rito) che non ammettono variazioni o deroghe, a una storia “immobile” che è già stata compiutamente scritta (il mito). Là ove il rischio è di cadere fuori dalla storia, là ove il rischio della presenza si costituisce come una «destorificazione irrelativa», la religione (col suo insieme di dispositivi simbolici), nell'ordine uno spazio che è sì posto fuori dalla storia, ma secondo modalità culturalmente decise (intersoggettive, non autistiche), contrappone a

⁴⁰³ E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., pp. 104-105.

⁴⁰⁴ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 36.

⁴⁰⁵ Ivi, p. 40.

⁴⁰⁶ Ivi, p. 39.

⁴⁰⁷ Una preziosa analisi del concetto di “destorificazione” si trova in M. MASSENZIO, *Il problema della destorificazione*, “La Ricerca Folklorica”, XIII, 1986, pp. 23-30.

⁴⁰⁸ Károly Kerényi, a proposito della mitologia, parlava della tecnica del «passo indietro»: un immergersi nel passato «per affrontare così, protetto e in pari tempo trasfigurato, il problema del presente» (K. KERÉNYI, *Introduzione*, in C.G. JUNG/K. KERÉNYI, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia* [1942], tr. it. di A. Brelich, Bollati Boringhieri, Torino 1972, p. 18). Sul «passo indietro», quale «tecnica di destorificazione», si veda anche E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 120, p. 233-234.

questa irrelata destorificazione (che è poi la “follia” clinicamente intesa) «una destorificazione istituzionale del divenire».⁴⁰⁹

Il sacro come tecnica, dunque. Ma non solo.⁴¹⁰ Non solo “tecnica” perché il sacro, a seconda dei diversi punti prospettici cui viene guardato, si mostra sia come un “valore”, cioè come un insieme di simboli e pratiche religiose, di racconti e prescrizioni; sia come “rischio”, cioè come un *ganz Andere*, un “radicalmente altro” rispetto al mondo nel quale l’uomo vuole esserci – un «assoluto altro» che non ha a che fare con questa o quella «alterità profana» (cioè con un determinato ente mondano), ma che annunzia la “tremenda” e “numinosa” possibilità di perdere la presenza.⁴¹¹ E dunque, data questa polarità, il sacro, nel suo momento positivo, si precisa come tecnica, azione mediatrice che converte quel rischio in un riscatto e che traduce quel terribile annuncio in una promessa salvifica. In tal senso, De Martino, accogliendo la suggestione che proveniva da Rudolf Otto e dal suo *Das Heilige*, tentava di oltrepassare tale posizione concependo il sacro e la religione sotto il loro aspetto tecnico. E se il tedesco ambì a completare il criticismo kantiano ponendo il sacro come un *a priori*, De Martino, nel ricusare quell’ambizione, affermò che *a priori* è la «potenza tecnica dell’uomo»:

La religione, ove sia intesa correttamente come nesso mitico-rituale, non è un *a priori*: il tentativo di Rudolf Otto di completare le tre critiche kantiane con una quarta attinente al «sacro» deve considerarsi fallito. *A priori* però è certamente la potenza tecnica dell’uomo, sia che si volta al dominio della natura con la produzione dei beni economici, con la fabbricazione di strumenti materiali e mentali del pratico agire, sia che invece si volga ad impedire alla presenza di naufragare in ciò che passa senza e contro l’uomo. Sulla linea di questo secondo impiego della potenza tecnica si trova la religione, che resta definita dal carattere particolare del suo tecnicismo, cioè dalla ripresa e dalla reintegrazione umanistica dei rischi di alienazione mediante la destorificazione mitico-rituale.⁴¹²

⁴⁰⁹ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 37.

⁴¹⁰ In merito, si veda il capitolo dedicato al sacro in De Martino in M. MASSENZIO, *Sacro e identità etnica. Senso del mondo e linea di confine*, Franco Angeli, Milano 1994, pp. 53-73.

⁴¹¹ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 38.

⁴¹² Ivi, p. 41 (cfr. ID., *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, cit. pp. 84-85). Il riferimento al pericolo di una “alienazione” che la religione ha il potere di dissipare non è casuale. È nota, infatti, la polemica portata avanti dal “compagno” De Martino contro la diffusa convinzione, negli ambienti marxisti, che la religione fosse «oppio del popolo», secondo la famosa definizione che ne diede Karl Marx (cfr. K. MARX, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* [1843], tr. it. di R. Panzieri, in K. MARX/F. ENGELS, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1976, vol. III, p. 191), e dunque che essa contribuisse ad alienare l’uomo, e più ancora gli oppressi, dei quali la religione è il «sospiro» (*ibidem*). De Martino, in tal senso, nel porre in evidenza il carattere «infantile» di questa posizione, affermava al contrario che la religione, vista come «istituto culturale», e vista nel mondo in cui essa opera positivamente (e pertanto non nelle epoche di decadenza in cui essa può mutarsi in «oppio» ad uso del potere «reazionario e conservatore»), svolge la sua specifica funzione proprio per impedire una ben peggiore alienazione, una alienazione radicale: il crollo della presenza (cfr. E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 259, pp. 461-462; br. 376, p. 664).

Come già si è accennato, qui si osserva lo scarto tra il modo di intendere la tecnica per De Martino (un modo positivo, del tutto crociano, in quanto ricompreso nella sfera dell'utile) e quello per la filosofia dell'esistenza, *in primis* per Heidegger e per i suoi più o meno fedeli "continuatori", i quali proiettarono su di essa un'ombra negativa. A dire il vero, l'Heidegger più maturo, quello della *Kehre*, aveva rilevato una decisiva differenza tra la tecnica moderna e la *techne* intesa secondo il senso greco, quale sapere capace di disvelare l'ente in quanto tale. Così intesa, la *techne* è «un modo del disvelamento», il cui ambito è pertanto quello «della verità»⁴¹³ (ove la verità, sempre prestando ascolto alla sapienza greca, è *aletheia*). La *techne* è pertanto potenza di "far essere" l'ente: «la *techne* come comprensione greca del sapere è un produrre nella misura in cui trae fuori dall'esser-nascosto nel non-esser-nascosto del suo apparire l'essente-presente come tale; essa non è affatto un'attività pratica».⁴¹⁴ Ora, se per Croce (e così per De Martino) occorre distinguere tra *praxis* e *theoria* (per cui la tecnica, non diversamente dalle scienze matematiche, politiche, economiche, cadeva entro la sfera pratica); per Heidegger, come rileva Mario Ruggenini, «la teoria è originariamente prassi», giacché «l'originario operare dell'uomo» non è distinto dal suo conoscere, ma «*produce* in quanto *attinge* dal dominio del disvelamento, *accogliendo* ciò che in esso scaturisce per portarlo nella luce della presenza, entro i limiti che gli consentono di essere quello che è».⁴¹⁵ Insomma, secondo il filosofo tedesco, quella *techne* originaria nulla aveva a che fare con il modo moderno di intendere la tecnica, ma si precisava in un "lasciar emergere" l'ente e non già in un mero predisporlo, o in un volerlo decidere, possedere, impiegare, in quanto esso è in rapporto con la facoltà ricettivo-accogliente dell'uomo, e non con il suo desiderio di dominio. Più poeta che tecnico fu dunque l'uomo delle "origini" (se così possiamo esprimerci), per cui la creazione avveniva nel modo della *poiesis*. Ma sulla distinzione heideggeriana tra *techne* e tecnica moderna De Martino poco o nulla doveva sapere, giacché questi si limitò allo studio di *Essere e tempo* e non ebbe occasione di avventurarsi per i ben più problematici e umbratili *Holzwege*. E tuttavia, quella distinzione non avrebbe potuto trovare il suo favore, ché in senso corretto, per l'allievo di Croce, la distinzione era fra la teoria e la prassi; e se per Heidegger la distinzione *techne*-tecnica veniva a generarsi entro la storia, secondo un disegno destinale

⁴¹³ M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in ID., *Saggi e discorsi* (1957), tr. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 9-10.

⁴¹⁴ M. HEIDEGGER, *L'origine dell'opera d'arte*, in ID., *Sentieri interrotti* (1950), tr. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Scandicci 1968, p. 44.

⁴¹⁵ M. RUGGENINI, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete "inattuale" dell'epoca presente*, Bulzoni editore, Roma 1977, p. 312.

dell'essere che ne vede il progressivo oblio, la dimenticanza; per De Martino, la tecnica, in quanto espressione dell'eterna categoria dell'utile, è una e una sola (sebbene, anche sollecitato dagli scritti di Husserl sulla *Krisis* e dalle riflessioni di Paci sulla fenomenologia, egli giunse a parlare di una assolutizzazione dell'utile, sebbene questo fosse non già causa della crisi, bensì causato dalla crisi – dalla crisi dell'*ethos* del trascendimento – come si vedrà nel primo capitolo della seconda parte).

Nel pensare alla potenza tecnica dell'uomo come *a priori*, e dunque ponendosi dentro una prospettiva crociana che riconosce alla categoria dell'utile la propria autonomia e il proprio legittimo ufficio, De Martino si aprì anche al linguaggio heideggeriano, e soprattutto al concetto di “utilizzabile”. E a questo concetto il napoletano continuamente si riferiva guardando al passaggio dalla natura alla cultura operato dalla categoria dell'utile/economico – un movimento di cui abbiamo già parlato in precedenza. In tal senso, nella *Fine del mondo*, più volte vengono sviluppate delle riflessioni intorno alla «progettazione dell'utilizzabile» quale momento aurorale della storia umana, ovvero «come forma inaugurale della vita intersoggettiva».⁴¹⁶ In particolare, De Martino affermava che «il progetto comunitario dell'utilizzabile, in quanto inaugurale distacco dell'umano dal naturale, segna il limite per entro il quale potranno aver luogo gli altri trascendimenti valorizzanti, e le stesse influenze che questi altri trascendimenti esercitano sul regime di produzione di beni materiali e sulla forma della società».⁴¹⁷ Se pensiamo, ad esempio, alla progettazione di una “amigdala” (la “punta” ricavata da una selce), questa richiede una stereotipia, ovvero a una coerenza (che già rinvia a una addomesticazione del mondo) non tanto differente da quella coerenza che si manifesta anche nei riti e nella magia: «La stereotipia come difesa contrappone una unica risposta, che rigorosamente si ripete: una risposta che in effetti non risponde al mondo, ma unicamente all'esigenza di attraversarlo senza esserne lambito».⁴¹⁸ La costruzione di un manufatto, come lo svolgimento di un rituale, comporta lo schiudersi, ovvero il confermarsi, di un mondo culturale protetto dal divenire – un mondo, cioè, ribadito nella sua forma, nella sua coerenza, contro tutto ciò che, agli occhi dell'uomo, appare come informe e incoerente. L'utilizzazione, dunque, coincide con un mondo (il “mondo dell'utilizzabile”), nel senso che là ove vi è utilizzazione, là pure vi è un mondo – vi è un esserci nelle forme. La distinzione tra

⁴¹⁶ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 8, p. 9.

⁴¹⁷ Ivi, br. 238, p. 434.

⁴¹⁸ Ivi, br. 66, p. 136.

theia techne e *anthropine techne*, quale si trova nel *Sofista* di Platone,⁴¹⁹ cioè la distinzione tra una potenza (un'«arte produttrice») che dà forma al mondo e una che crea i manufatti, è qui ricompresa nella sua unità – cioè in quell'*ethos* che sta alla base di ogni trascendimento culturale, compreso il trascendimento del vitale nella forma dell'utile:

La forza che fa passare la materia vitale nella sfera delle scelte plasmate dalla forma inaugurale della vita civile è appunto l'*ethos* del trascendimento verso l'utilizzazione, cioè quel dover essere della valorizzazione utilizzatrice, senza di cui tutti i progetti di «distacco», a cominciare da quello di «esserci-nel-mondo-dell'utilizzabile» resterebbero velleitarie possibilità, sognanti propositi, «senza voce né gesto» che non fosse di sogno. Ciò che «dà coraggio» al trascendimento del vitale nell'utilizzabile e nel comunitario non è né il vitale né l'utilizzabile o il comunitario ma appunto quello slancio etico che strappa sempre di nuovo gli individui verso la valorizzazione intersoggettiva della vita, verso la culturizzazione della natura (la natura sta sempre dentro, mai fuori, il processo della trasformazione culturale). Non si potrà mai comprendere la cultura della «pietra scheggiata», se non si fa appello a questo «coraggio» che utilizzò la pietra, onde le pietre denotarono la effettiva possibilità di costruire un'amigdala: la crisi del signor Roquentin ebbe inizio quando il sassolino perse per lui qualsiasi eco di possibile comportamento domestico, e si mise ad «esistere» nel suo isolamento irrelato (cominciò cioè ad annientarsi).⁴²⁰

Saper vedere nella pietra grezza la forma di una punta (che ancora *non è*) significa saper progettare e avere avanti a sé quella forma – significa far proprio un compito da realizzare – significa altresì addomesticare l'indeterminata possibilità in una determinata possibilità che *deve essere* realizzata. Insomma, il non-essere che angoscia (il possibile imprevisto) è qui aggiogato dal dover-essere. Nel progetto, infatti, si prevede il futuro, il quale è anticipato e condotto nel presente: in esso si *vede* ciò che sarà *fatto*. Ed è in forza di uno “slancio etico” che l'uomo ha la possibilità di vedere il proprio compito ed ha la possibilità di essere fedele a tale compito, attendendo ad esso. È in forza di questo *ethos* (e non della vitalità, o del comunitario o dell'utilizzabile, cioè di un istinto biologico, di una ipotetica legge sociale o di una particolare cultura materiale) che l'uomo ha il “coraggio” di vedere nella pietra grezza non già un ente informe e opaco, un ente indifferente e irrelato al proprio esserci e alla storia umana, bensì la forma che la pietra deve assumere e la sua possibile utilizzazione e il posto nel mondo che egli ha individuato per essa e l'insieme di relazioni e di coerenze e di progetti

⁴¹⁹ PLATONE, *Sofista*, 265b-e.

⁴²⁰ E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 23. In riferimento a tale “coraggio” che sostiene l'uomo primitivo nella progettazione dell'utilizzabile e nell'esserci in un mondo dell'utilizzabile, un “coraggio” che rinvia a una forza trascendentale (l'*ethos*), interessante appare la riflessione di Gerardus Van der Leew, secondo cui, nel mondo “primitivo”, «fra le cose fornite di potenza, occupa il primo posto lo strumento. Per il primitivo, il lavoro è tutt'altro che una semplice operazione tecnica; il lavoro è creatore. L'operaio primitivo non sente come sua la potenza in virtù della quale compie il suo lavoro» (G. VAN DER LEEW, *Fenomenologia della religione* [1956], Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 21).

che strutturano il mondo, del quale la pietra fa parte. E quando De Martino parla di «culturizzazione della natura», egli si riferisce proprio a questa trama di relazioni, di coerenze, di progetti – si riferisce a quel “compito” e a quel “coraggio” che si imprimono anche sulla natura (proprio perché essa «sta sempre dentro, mai fuori, il processo della trasformazione culturale» e viene strappata da ciò che passa senza e contro l’uomo, facendosi spazio da abitare e materia da lavorare) e dei quali pure la natura si rende testimone. Così è possibile dire, con Ezra Pound, che la pietra «sa la forma che lo scultore le impartisce | la pietra conosce la forma».⁴²¹ Inclusa entro il mondo culturale, e non posta fuori di esso, fuori da quella trama di relazioni e progetti, la pietra grezza rinvia alla forma che in tale mondo deve acquisire. In questo senso, è un segno di crisi culturale quando la pietra non “conosce” più la forma, ovvero quando, nel guardare la pietra, l’uomo non vede “nulla”, se non la pietra nella sua opacità e nella sua indifferenza, come accade ad Antonio Roquentin.⁴²²

La «progettazione dell’utilizzabile» è una «forma inaugurale della vita intersoggettiva» – essa è un atto (promosso dall’*ethos*) per il quale avviene il passaggio, che *fa* storia, tra la vitalità e la categoria dell’utile/economico. Certo, la tecnica è un *a priori* (nel senso che essa è un “trascendentale” che precede ogni “operare”); e tuttavia occorre sempre guardare a quello slancio etico che trascende il vitale nell’utile, che dischiude un mondo culturale, che «strappa sempre di nuovo gli individui verso la valorizzazione intersoggettiva della vita», e dunque che permette il darsi delle pratiche utilizzatrici ed economiche, nonché il formarsi di una determinata comunità e la possibilità per ulteriori valorizzazioni culturali (moralì, artistiche, filosofiche, scientifiche). Come intendere quella «inaugurazione della vita intersoggettiva», ovvero quel momento “aurorale” della storia umana, tuttavia, non è cosa facile. Che cosa intendeva De Martino per *inizio*? Nei suoi studi giovanili, lo si è visto, il ricorso a Bergson e all’idea di una ramificazione costituì un momento importante. Ma ancora più decisivo, e anche questo lo si è visto, fu la meditazione intorno allo scritto di Benedetto Croce *La natura come storia senza storia da noi scritta* – tant’è che il “caso (o problema) De Martino”, sorto

⁴²¹ E. POUND, *Canti pisani* (1948), tr. it. di A. Rizzardi, Garzanti, Milano 1977, LXXIV, p. 13.

⁴²² «Ed ora lo so: io esisto – il mondo esiste – ed io so che il mondo esiste. Ecco tutto. Ma mi è indifferente. È strano che tutto mi sia ugualmente indifferente: è una cosa che mi spaventa. È cominciato da quel famoso giorno in cui volevo giuocare a far rimbalzare i ciottoli sul mare. Stavo per lanciare quel sassolino, l’ho guardato, ed è allora che è incominciato: ho sentito che *esisteva*» (J.-P. SARTRE, *La nausea* [1938], tr. it. di B. Fonzi, Einaudi, Torino 1948, p. 166). Nel considerare gli appunti demartiniani posti a margine delle sue letture sartriane, Nestore Pirillo osserva giustamente che «il nulla, scrive De Martino, si spalanca non già come salutare senso di non-essere che stimola ogni essere per il valore (sforzo di presentificazione), ma come stimolo cieco che non lascia alcun margine per un mondo utilizzabile (in cui esserci)» (N. PIRILLO, *Gli “Scritti filosofici” di Ernesto De Martino*, “Bollettino Studi Sartriani”, 3, 2007, p. 284).

all'interno della filosofia crociana, può forse essere individuato nella continua e infaticabile riflessione che l'etnologo svolse intorno a questo tema – il tema dell'inizio o della distinzione della storia dell'uomo dalla natura. Ora, in quell'opera Croce affermava che la storia umana «comincia ogni volta che sorge il bisogno di intendere una situazione per un'azione»,⁴²³ e che un *inizio*, un punto determinato nel tempo, non vi è, e che semmai vi sono, in riferimento all'umano, problemi teoretici che nascono da bisogni pratici. Come intendere l'inaugurazione della vita intersoggettiva, dunque? Occorre cercarla nel tempo? Oppure bisogna osservare che essa comincia ogni volta che sorge il bisogno di *esserci* come presenza nella storia, contro il rischio di non esserci? E se così è, se essa è sempre risorgente, secondo tale urgenza, allora la ricerca della coerenza, che sia essa quella della amigdala o di un rito, della magia o del ritmo, è segno di questo *ethos* eterno che ogni volta dà inizio alla storia umana e che muta l'esserci in un dover-esserci, giacché il rischio del non-esserci non viene mai a dissiparsi, ombra eterna, questo, che accompagna quella eterna luce.⁴²⁴

In *Morte e pianto rituale* il rischio di non esserci, contro il quale la presenza resiste e si oppone attraverso vari espedienti tecnici (la magia e la religione), era così definito:

Questo rischio concerne in primo luogo i momenti del divenire [quali, ad esempio, la perdita di una persona cara, una terribile malattia, ecc.] che nel modo più scoperto fanno scorgere la corsa verso la morte che appartiene al vitale nella sua immediatezza: nell'estrema e non eludibile

⁴²³ B. CROCE, *La natura come storica senza storia da noi scritta*, cit. p. 285.

⁴²⁴ E tuttavia, che l'*inizio* della storia umana si sia cronologicamente dato e che questo inizio possa essere individuato nella storia (come è possibile individuare il punto in cui dal tronco di un albero si distacca un ramo); o meglio (si perdoni l'anacoluto), la tentazione di risalire a questo *inizio* in De Martino rimane – sebbene quel distacco (il distacco nell'unità) alla fine è cercato dall'intelletto e non dalla ragione, sebbene, cioè, sia quello e non questa a preoccuparsene e a isolarlo. Un *inizio* che, in questo caso, coincide con il *gesto* – con l'azione pratica dell'utile/economico (ovvero un gesto tecnico) sostenuta dall'*ethos* (il quale, lo si ricorda, non è da confondersi con la forma morale *stricto sensu*). Su questo tema, che vede lo schiudersi di un mondo culturale a partire dal gesto, e che rintraccia una stretta correlazione tra abilità tecnica e abilità linguistica, vi sono numerosi studi, anche recenti: si vedano, ad esempio, quelli di A. LEROI-GOURHAN, *Il gesto e la parola* (1964-1965), tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1977 (2 voll.); M. ALINEI, *Origine del linguaggio, prime industrie litiche e innatismo chomskyano*, "Quaderni di semantica", 37, XIX, 1, 1998, pp. 9-28; G. SANGA, *L'appaesamento linguistico. Una teoria glottogonica*, "Quaderni di semantica", 35, XVIII, 1, 1997, pp. 13-63 (questo studio di Glauco Sanga si distingue per la feconda ripresa del concetto demartiniano di "appaesamento" e la sua applicazione in ambito glottolinguistico). Sulla questione si potrebbe anche risalire più indietro (Leroi-Gourhan ci ricorda il *Trattato della creazione dell'uomo* di Gregorio di Nissa!), ma, per rimanere entro un ambito noto a De Martino, potremmo limitarci ad arrivare sino a Hegel, il quale, presentando la figura del servo, affermò l'importanza del lavoro (quale attività plasmatrice) nel sottrarre l'uomo all'immediatezza e alla natura, e nel conferire una *forma* al mondo; o sino a Engels, che, nel capitolo intitolato *Parte avuta dal lavoro nel processo di umanizzazione della scimmia* della sua *Dialettica della natura*, risolse la nascita della vita intersoggettiva (compresa la nascita del linguaggio), e dunque il passaggio dalla natura alla cultura, nel lavoro manuale (cfr. F. ENGELS, *Dialettica della natura* [1873-1883], tr. it. L. Lombardo Radice, in K. MARX/F. ENGELS, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1974, vol. XXV, pp. 458-467). Ma non è questo il luogo per indugiare oltre su tali rimandi. (In merito al tema gesto/parola, debbo ringraziare il prof. Sanga per le suggestioni e le indicazioni bibliografiche offerte durante le sue lezioni tenute a Venezia).

tensione di questi momenti, allorché è in causa l'esserci o il non esserci come presenza, può consumarsi la crisi di oggettivazione, lo scacco del trascendimento: ed invece di far passare ciò che passa (cioè di farlo passare nel valore) noi rischiamo di passare con ciò che passa, senza margine di autonomia formale.⁴²⁵

A differenza del saggio del 1948, qui il rischio non si configura come il tratto caratteristico di quell'età magica che non ha ancora conquistato una presenza solida, ma diventa un ineliminabile carattere dell'esserci umano. Occorre a questo punto richiamare un passo di Enzo Paci che sinora abbiamo taciuto. Nel suo scritto dedicato ai *prolegomeni a una storia del magismo*, egli (e qui il richiamo alla metodologia crociana è evidente) suggeriva di fare chiarezza: o il mondo magico è separato dal nostro mondo «e non si capisce perché ne parliamo», oppure esso è, come le altre forme dello Spirito, eterno. E così scriveva: «Se il De Martino, in base alla sua esperienza del mondo magico, vuol far rientrare il mondo magico nelle categorie metodologiche della storia, comunque le concepisca, deve riconoscere che la forma magica non è mai superata ma è eterna, e, come tale, presente in ogni momento della storia come sono presenti, per esempio, l'arte, la filosofia, la morale», e dunque invitava il napoletano a intendere il mondo magico come «un mondo non superato e morto ma sempre possibile».⁴²⁶ Questa critica mostrava l'errore di considerare l'epoca magica come un'epoca chiusa e isolata in se stessa. Ebbene, seppure già nel *Mondo magico* si alludeva alla possibilità di ricadere «sul piano arcaico dell'esperienza magica», nella misura in cui «abdichiamo al carattere della nostra civiltà»,⁴²⁷ e si accennava poi che anche l'uomo di oggi non è estraneo alla magia e che «tutto, nella vita dello Spirito, può essere messo in causa, anche quelle conquiste che sembravano messe al riparo da qualunque rischio, e quindi anche la conquista fondamentale di esserci nel mondo»,⁴²⁸ e seppure ancor prima, in *Naturalismo e storicismo*, in riferimento all'Europa di quel tempo il “mondo primitivo” era indicato come risorgente;⁴²⁹ De Martino fece proprio questo: considerò il “rischio della presenza” non come un dramma arcaico, originario, ovvero esclusivo di un'età passata che ci siamo lasciati dietro le spalle, ma

⁴²⁵ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., pp. 20-21.

⁴²⁶ E. PACI, *Il nulla e il problema dell'uomo*, cit., p. 89.

⁴²⁷ E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 167.

⁴²⁸ Ivi, p. 129, nota 89. «Occorre appena avvertire che anche nella nostra civiltà vi sono situazioni “marginali” (cioè estranee al suo carattere individuante) in cui tali forme [le forme magiche] possono ancora mantenersi ovvero riprodursi, acquistando in dati casi un rilievo anche culturale, sebbene secondario [...]. Del resto anche l'uomo colto e “normale” può essere più o meno fugacemente tocco, nella sua vita quotidiana, da queste realtà arcaiche. Il possibile riprodursi della realtà magica anche per l'uomo occidentale colto indica come la presenza decisa e garantita è un bene storico e in quanto tale, in determinate condizioni, revocabile» (*ibidem*).

⁴²⁹ E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 54.

come un «rischio antropologico permanente».⁴³⁰ In tal senso, in *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in un nota al testo, ammettendo il limite dei suoi *Prolegomeni a una storia sul magismo*, egli precisò che in questo saggio «il rischio di non esserci non è ragionato ancora come produzione della sfera vitale», ma «è interpretato restrittivamente come rischio “magico”».⁴³¹ Dunque che il “supremo rischio” fosse “permanente”, in quanto legata alla forma del vitale, e non esclusivo di un’età magica che si contraddistingue per la sua labilità e altresì per una particolare coscienza del rischio (dato il suo “interesse dominante” ad esserci), occorreva ora esplicitarlo.⁴³² E se è vero, come si legge in una lettera inviata da De Martino ad Adolfo Omodeo, che la «civiltà occidentale è una vittoria dell’umanismo sul magismo»,⁴³³ tale vittoria ora veniva intesa come sempre aperta alla possibilità della sconfitta, o di una limitazione, la cui conquista non deve essere intesa come definitiva, bensì come compito sempre in atto.

⁴³⁰ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 9, pp. 14-15.

⁴³¹ E. DE MARTINO, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, cit., p. 72 (nota 27).

⁴³² Cfr. E. PACI, *Il nulla e il problema dell’uomo*, cit., pp. 85-87 e 90-92.

⁴³³ E. DE MARTINO, *Dal laboratorio del «Mondo magico»*, cit., p. 49.

*Sulla “vitalità”: la polemica tra Croce e Paci
e la “riforma” di De Martino*

Nel capitolo appena concluso si è avuto modo di fare più volte riferimento alla vitalità e alla categoria dell’utile/economico, sia per quanto riguarda la posizione di De Martino, sia per quanto riguarda la posizione di Benedetto Croce e di Enzo Paci. E si è avuto modo di vedere che nel sistema crociano la vitalità e l’utile sono la medesima forma; mentre per Paci, che su questo tema polemizzò a lungo col filosofo napoletano,⁴³⁴ l’utile/vitalità era al contrario da considerarsi non come forma, bensì unicamente come materia. De Martino, invece, distinse il vitale dall’utile, affermando che il primo è da intendersi come materia, e il secondo come forma.

Per quanto riguarda la posizione del filosofo di Palazzo Filomarino (circa l’utile) molto è stato detto, e dunque basterà aggiungere poche altre precisazioni. Se nella *Logica* ad entrare entro la forma “inferiore” della sfera pratica erano le scienze empiriche e matematiche (il cui “oggetto” sono gli pseudoconcetti, e non già il concetto puro, dal quale esse seguono, ma nel quale non rientrano); nella *Filosofia della pratica*, Croce, nel riferirsi all’utile, parlò sì di

⁴³⁴ Sulla polemica tra Croce e Paci, la letteratura è vasta, così ci limiteremo a segnalare solo i saggi utilizzati nel meditare il contenuto di questo capitolo (seguendo l’ordine cronologico di pubblicazione): A. SANTUCCI, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Il Mulino, Bologna 1959, pp. 331-335; V. STELLA, *Interpretazioni sull’utile e il vitale nel pensiero crociano (1950-1960)*, “Giornale di metafisica”, XVII, n. 1-2, gennaio-aprile 1962, pp. 34-36; A. BRUNO, *La crisi dell’idealismo dell’ultimo Croce*, Laterza, Bari 1964, pp. 36-39; G. CALABRÒ, *Il concetto di vitalità e la “filosofia ultima” di Croce*, “De Homine”, 11-12, 1964, pp. 237-272; L. PAREYSON, *Studi sull’esistenzialismo*, Sansoni, Firenze 1971, pp. 308-312; A. VIGORELLI, *La dialettica del vitale. Sulla polemica di Enzo Paci con Benedetto Croce*, “Rivista di Storia della Filosofia”, 39, 4, 1984, pp. 751-777; E. VITIELLO, *Il dibattito Croce-Paci, ovvero: il sillogismo nascosto*, in S. ZECCHI (a cura di), *Vita e verità. Interpretazione del pensiero di Enzo Paci*, Bompiani, Milano 1991, pp. 51-85; G. ORECCHIONI, *Il dibattito tra Benedetto Croce ed Enzo Paci e le ultime meditazioni crociane sulla vitalità*, in S. ZECCHI (a cura di), *Vita e verità*, cit., pp. 251-262. Per quanto riguarda invece gli scritti di Croce e Paci che hanno dato vita alla loro “polemica filosofica” (iniziata con E. PACI, *Il significato storico dell’esistenzialismo*, “Studi filosofici”, 2, 1941, pp. 113-220, e con la recensione di Croce a questo scritto apparsa in “La Critica”, 1, 1942, pp. 48-49), molti dei diversi interventi sono confluiti in due saggi: E. PACI, *Esistenzialismo e storicismo*, cit.; B. CROCE, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, cit. (in particolare *Hegel e l’origine della dialettica*, pp. 37-67; *Intorno alla categoria della vitalità*, 143-146). In generale sull’utile e sulla vitalità e i problemi ad essa correlati si vedano: C. ANTONI, *Commento a Croce*, Neri Pozza, Venezia 1955, pp. 131-155 e 227-235; G. SASSO, *Benedetto Croce*, cit. pp. 425-713; M. MUSTÈ, *Croce*, cit., pp. 181-200.

libito e di passioni, ma dalla sua analisi emergeva soprattutto il carattere pratico di tale categoria, la quale sovrintende l'utilizzazione e l'organizzazione del reale – un carattere che veniva a delinearci soprattutto con l'analisi della scienza economica e dell'attività legislativa (per cui, tra l'altro, si affermava l'irrealtà, ovvero l'astrattezza, delle leggi). Nel 1946, l'accoglimento della categoria dell'utile (avvenuto in occasione degli studi giovanili su Marx culminati nel 1900 con il saggio *Materialismo storico ed economia marxistica*), accanto alle tradizionali categorie del vero, del bene e del bello, ci è raccontata da Croce con queste parole: «Le forme o categorie della realtà e dello Spirito, i valori supremi, erano state nel corso dei secoli, quasi per un *consensus gentium*, raccolte nella triade del Vero, del Bene e del Bello, che a me parve da integrare con un quarto termine, l'Utile o l'Economico o il Vitale o come altro voglia chiamarsi, illogicamente spregiato e calunniato e considerato materialistico dai filosofi che non osavano ribellarsi alla concezione triadica tradizionale»; una introduzione che permise, agli occhi del filosofo napoletano, di «preparare e avviare la soluzione del dualismo di Spirito e natura, di anima e di corpo, di realtà interna e realtà esterna». ⁴³⁵ Ed infine, siamo nel 1952, così volle precisare: «Il punto è quello in cui, fin da cinquanta anni or sono, agli inizi del mio qualsiasi filosofare, feci la proposta di aggiungere alla veneranda triade dei valori e delle forme dello Spirito, il Vero, il Buono e il Bello, la forma che designai come dell'Utile o dell'Economico, e di poi, e forse meglio, della pura e semplice Vitalità». ⁴³⁶ Questi due ultimi passi mostrano come la “quarta categoria”, quella dell'utile, lungo tutto il corso di un cinquantennio segnato dall'infaticabile meditazione di Croce, vide mutare sempre di più il suo carattere. L'accento, che nei primi scritti evidenziava l'utile in quanto “forma economica” e “potenza pratica” capace di organizzare, ordinare e classificare il reale; quando il napoletano si trovò innanzi a quella *finis Europae*, che ai suoi occhi assumeva la portata di una “fine del mondo” (per cui nella sua mente sempre più forte divenne l'idea di un drammatico conflitto tra la vitalità e la civiltà), quell'accento, si diceva, cadde infine sul motivo passionale e affettivo della vitalità, quale forza amorale «che genera e asservisce o divora gli individui, che è gioia ed è dolore, che è epopea ed è tragedia, che è riso ed è pianto, che fa che l'uomo ora si senta pari a un dio, ora miserabile e vile». ⁴³⁷ Certo, anche nelle pagine dell'ultimo Croce l'utile non “scompareva”, ma l'urgenza di focalizzare l'attenzione

⁴³⁵ B.CROCE, *Sulla teoria della distinzione e delle quattro categorie spirituali*, in ID., *Filosofia e storiografia*, cit., p. 24

⁴³⁶ B. CROCE, *Intorno alla categoria della vitalità*, cit., p. 143.

⁴³⁷ Ivi, p. 144.

sul problema della vitalità rimaneva, al punto che la riflessione crociana di questo periodo sembrava sbilanciarsi sempre più verso temi esistenzialistici.⁴³⁸ Ed è su questo sbilanciamento che Paci lavorava, volendo rompere quel delicato equilibrio e far così decadere la vitalità a sola “materia” – uno squilibrio su cui pure De Martino lavorò, nel tentativo di precisare al meglio la natura del vitale e di recuperare l’ufficio fondamentale dell’utile, teorizzando, a tal fine, una scissione tra questi due.

La categoria dell’utile, si è detto, fin dall’inizio della sua individuazione fu da Croce «concepita quale espressione di tendenze primitive e vitali, ma anche come il principio di una razionalità strategica, capace di costruire complessi scientifici e forme di civilizzazione».⁴³⁹ Nulla doveva essere escluso dalla vita dello Spirito, ovvero declassato a un piano di povertà spirituale: l’utile acquistava così la stessa dignità che alle altre forme (dell’arte, della logica e della morale) la tradizione filosofica riconosceva di buon grado. Nella quarta categoria, in tal senso, trovavano posto le diverse scienze, tutte impegnate nel produrre astrazioni capaci di fissare e orientare il mondo, e di innalzare non solo edifici materiali, ma altresì concettuali (o meglio, pseudoconcettuali, ché il concetto è affare della filosofia e precede tali finzioni) – edifici, questi ultimi, non meno utili dei primi. E in essa trovavano posto anche le passioni e i desideri, ovvero la “presenza corporea” tutta – una inclusione, quella del corpo nello Spirito, che permise a Croce di superare ogni sterile dualismo, e dunque di contrastare la tentazione (diffusa in certa metafisica) di separare lo psichico dal fisico, l’anima dalla materia. Per il filosofo idealista, il corpo si svelava «anch’esso come spiritualità, come quella spiritualità che sovente si designa come il calor vitale, la “vita” non più ricacciata in una sfera naturalistica (fisiologica o psicologica che si dica), ma assunta tra le forme dello Spirito, attiva e creativa al pari delle altre».⁴⁴⁰ E tuttavia, pur avvenuta questa importante inclusione, un dualismo venne comunque a generarsi anche nella filosofia crociana. Era un dualismo che rifletteva la fondamentale distinzione che, in seno alla categoria dell’utile, Croce portò via via alla luce tra la vitalità e la vita economica, ovvero tra l’*impetus* amorale delle passioni e delle volizioni e

⁴³⁸ Croce, in tal senso, sentì di dover porre distanza tra la “vitalità”, intesa in modo corretto, cioè come forma, e l’esistenzialismo, evidenziando, in primo luogo, l’importanza dell’utile nell’«unificare e invernare» quanto era malamente postulato nei vari trattati di economia, di politica, di psicologia, ecc.; e, in secondo luogo, la relazione tra la forma vitale e le altre forme, soprattutto quella morale, la quale trova nella vitalità «la sua premessa» (B. CROCE, *Vitalità ed esistenzialismo*, in ID., *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari 1945, vol. II, pp. 291-292). Su questo tema, che rinvia al rapporto vita-vitalità, si veda G. CACCIATORE, *Il concetto di vita in Croce*, in ID., *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, Rubettino, Soveria Mannelli 2005.

⁴³⁹ M. MUSTÈ, *Croce*, cit., p. 181.

⁴⁴⁰ B. CROCE, *Anima e corpo. La forma vitale tra le altre forme spirituali*, in ID., *Filosofia e storiografia*, cit., p. 208.

la razionalità (ugualmente amorale, e tuttavia creatrice di civiltà) dell’agire pratico: «L’utile economico manifestava sia l’aspetto di un calcolo razionale e strategico, fondato sul principio della coerenza economica dell’azione e capace perciò di fecondare le creazioni delle scienze e il progresso della tecnica, sia, d’altra parte, il volto più minaccioso e inquietante della libido e della brama insaziabile e inesauribile, capace di distruggere ciò che la stessa razionalità strategica aveva edificato. Nello stesso tempo, quindi (e quasi per un contraccolpo del vecchio dualismo metafisico), l’utile si presentava come fonte della civiltà materiale e come potenza dissolvente, quasi un perenne rischio d’involuzione barbarica e di crisi della civiltà».⁴⁴¹ Questo doppio volto si rileva chiaramente nello scritto sul *Cosiddetto irrazionale nella storia*, ove si afferma che se nella vitalità «la personalità umana sembra toccare la natura e fondersi con essa, gli è perché la spiritualità elementare prende forma precipua nella vitalità che si apre le sue vie e crea il mondo subumano o naturale, come si suol chiamarlo, e continua la sua creazione entro la storia, ponendo le basi e apprestando la materia di quella che si dice più particolarmente storia umana o della civiltà».⁴⁴² E dunque, la vitalità è quella “natura” (che pure è spirituale, e non mera materia o irrazionalità) con la quale l’uomo sente di poter quasi fondersi (e qui De Martino parlerebbe di “rischio della presenza”), ma che mai vi sprofonda perché la spiritualità elementare, cioè l’utile, provvede sempre a creare i presupposti per risolverla in una particolare “storia”; onde per cui l’utile trasforma quel vitale che è comune a tutti i viventi secondo precipue storie (ovvero la storia umana, quella delle rose, quella delle amebe, dei gatti, ecc.) senza mai lasciare quella vitalità isolata in se stessa. Così vitalità e utile erano espressione di un’unica forma, la quale aveva così in se stessa la propria materia.

Nel guardare all’utile, e cogliendo l’ambiguità che sorgeva in seno ad essa, Enzo Paci affermò che quella doveva essere intesa come inconscia «attività e dinamicità».⁴⁴³ Ossia, non già di “forma” occorre parlare, bensì di sola “materia” – una materia che egli chiamava “esistenza” e dalla quale la vita dello Spirito e ogni sua forma ha origine. E così Paci scriveva: «L’esistenza rende possibile la vita spirituale, ma non è la vita spirituale. La funzione dell’esistenza nella vita dello Spirito è quella dal Croce assegnata alla forma pratica ed economica, forma che in realtà non è una forma ma, appunto, pura materia, e cioè pura esistenzialità, momento dell’essere dunque, senza il quale non è possibile né l’arte, né la vita

⁴⁴¹ M. MUSTÈ, *Croce*, cit., p. 183.

⁴⁴² B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., pp. 164-165.

⁴⁴³ E. PACI, *Ingens sylva* (1949), Bompiani, Milano 1994, p. 75.

morale, né la stessa filosofia». ⁴⁴⁴ Pertanto, all’allievo di Banfi l’utile non appariva entro la vita dello Spirito, non era una forma di questa, bensì era esistenza e condizione di questa, cioè presupposto per ogni produzione dell’arte, della filosofia e della vita morale. E se le forme spirituali sono l’*essere* (per questo Croce non ammetteva nulla al di fuori di esse), l’esistenza, nella sua separazione dalle forme e vista da queste, era per Paci *non essere* – cioè quel *non essere* che la filosofia ha più volte tentato di semantizzare:

La *cosa in sé*, il negativo di Hegel, l’economico di Marx, quella zona del reale che è bisogno, irrazionalità, passione, qualcosa di confuso e di caotico, qualcosa di *inconscio*, come la *volontà inconscia* di Schopenhauer, questo *quid* inafferrabile e intrasportabile sul piano della pura razionalità, che Platone vedeva costituire l’imperfezione del divenire e l’eros del divenire per la perfezione di cui manca, questo *essere che non è*, questo *sentire senza avvertire* che Vico identificava con la *ingens sylva* della barbarie, sembra qualcosa di anteriore allo Spirito, qualcosa di prespirituale o di non spirituale, assai vicino all’immediatezza del sentimento e dell’inconscio che appare come natura e rende possibile, nello stesso tempo, lo Spirito. Di fronte alla ragione che è portata a concedere l’*essere* solo a ciò che è razionale, l’esistenza è *non essere*. Nulla di strano che le filosofie idealistiche e razionalistiche non vogliano riconoscere l’irrazionale, il che esse esprimono nell’affermazione: *il non essere non è*. Ciò che non è è il precario, l’incerto, il casuale, il pericoloso, la passione, la barbarie che minaccia la civiltà. Il pericolo del ricorso vichiano della barbarie viene superato con l’affermazione che il negativo, appunto perché è negativo, perché è non essere, *non c’è*. Il risultato è che il negativo si maschera di positività, che l’irrazionale, non riconosciuto e denunciato, si presenta come razionale. Tutto ciò che accade è bene, tutto ciò che è reale è razionale: il bisogno economico, la passione, il precario e l’incerto non esistono. A questa politica dello struzzo, che caratterizza gran parte del razionalismo hegeliano, noi contrapponiamo l’esigenza esistenzialistica di guardare in faccia l’irrazionale, la passione e la fame, il pericoloso, il precario e l’incerto, il male e l’errore, il nulla e la morte. ⁴⁴⁵

Certo, sui manuali di filosofia spesso si ha occasione di leggere con una certa leggerezza che per Croce la storia è un passaggio «dal bene al meglio», ⁴⁴⁶ e si ha la tendenza di presentare questo passaggio come un placido e felice progresso, ove l’infelicità e l’errore sono ombre che la luce dello Spirito facilmente dissipa e annulla, con buona pace di tutti quegli uomini che, secondo le amare parole del Caligola di Camus, «muoiono e non sono felici». ⁴⁴⁷ E tuttavia, le cose non sono così semplici. Il male (come l’errore), diceva Croce, non è uno stato o un fatto, tale che possa essere a un certo punto superato e infine negato (altrimenti «da assai gran tempo l’umanità l’avrebbe disfatto, ossia l’avrebbe sorpassato, al modo stesso che ha sorpassato la schiavitù e la servitù della gleba») – il male «non ha esistenza empirica, è nient’altro che il momento negativo o dialettico dello Spirito, necessario

⁴⁴⁴ E. PACI, *Esistenzialismo e storicismo*, cit., p. 29.

⁴⁴⁵ Ivi, pp. 32-33.

⁴⁴⁶ B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, cit., p. 93.

⁴⁴⁷ A. CAMUS, *Caligola* (1941), tr. it. di F. Cuomo, Bompiani, Milano 1984, I/4, p. 5

alla concretezza del momento positivo, alla realtà dello Spirito». ⁴⁴⁸ Con ciò Croce non intendeva di certo celebrare la bontà del negativo, cioè del male, ovvero “mascherarlo come positivo”, e nemmeno sosteneva, con Hegel, che esso fosse necessario per approdare alla *fine* di tale doloroso, ma glorioso processo – una fine che è *la fine e il fine* della storia, per il quale ogni determinazione finita può e deve essere sacrificata. A Croce qui premeva sottolineare che se la realtà nella sua essenza è storia e niente altro che storia, e dunque divenire, essa, la storia, non può approdare a una definitiva liberazione dal male, perché tale liberazione, come anche il diavolo apparso a Ivan Karamazov ben sa, comporterebbe «la fine di ogni cosa», ⁴⁴⁹ e solo per un vano (ovvero “ridicolo”, per rimanere con Dostoevskij) tentativo di astrazione è possibile figurarsi una definitiva, conciliante estirpazione del male e dell’errore, e immaginare la costituzione di un paradiso in terra. E se il male e l’errore non possono essere estirpati, ciò non significa che la storia è la storia di un immenso corpo malato, ma che essa è la storia di una continua e altresì doverosa vittoria sulla malattia, per quanto questa possa generare attriti e sofferenze. E pertanto essa, la storia, deve essere intesa e narrata come la storia di un corpo sano che vuole e lotta per una migliore salute. Ma appunto, per Paci la realtà non è soltanto storia, o il suo completo intendimento: nella realtà, e qui torniamo all’esergo shakespeariano del *Mondo magico*, c’è molto più di quanto la ragione possa individuare. E questo “di più”, questo *quid*, secondo il filosofo esistenzialista, è il *non essere* – è l’esistenza.

Enzo Paci aveva individuato, entro il circolo delle forme crociane, un “intruso” oscuro, un “qualcosa” che segna il ritmo per cui si passa da una forma all’altra e che, permettendo tale passaggio, quasi minaccia l’autonomia di quelle e ne impedisce l’assolutezza, facendo sì che nessuna forma possa attuare la totalità dello Spirito. Questo “qualcosa”, che sfugge dalle forme e che è la condizione stessa della vita spirituale, tuttavia, secondo Paci non fu mai

⁴⁴⁸ B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, cit., p. 53.

⁴⁴⁹ Ecco la confessione proferita dal diavolo a Ivan: «Ero presente quando il Verbo morì sulla croce e ascese al cielo portandosi in braccio l’anima del ladrone pentito, crocefisso alla sua destra, ho udito gli strepiti di gioia dei cherubini che cantavano e inneggiavano: “Osanna”, e le urla tonanti di entusiasmo dei serafini che squassavano il cielo e il Creato tutto. E ti giuro su tutto ciò che c’è di più sacro, che avrei voluto unirmi al coro e gridare insieme a tutti: “Osanna!” Quel grido mi stava per scappare, stava per prorompermi dal petto... io, tu lo sai, sono molto sensibile ed esteticamente impressionabile. Ma il buon senso – oh, una caratteristica infelice della mia natura – mi ha trattenuto nei debiti limiti e mi sono lasciato sfuggire quell’attimo! Infatti, che cosa mai sarebbe accaduto, pensavo io, dopo quel mio osanna? Ogni cosa si sarebbe estinta al mondo e non si sarebbe più verificato alcun evento. E così, unicamente per un senso del dovere e per via della mia posizione sociale, mi sono visto costretto a soffocare in me quel momento di bontà e attenermi alle mie turpitudini. Qualcuno si prende tutti gli onori del bene per sé e a me lasciano in sorte soltanto le turpitudini. [...] Lo so che c’è sotto un segreto, ma non me lo vogliono svelare a nessun costo, perché forse, se lo scopriessi, mi metterei a urlare il mio “osanna” e quell’indispensabile meno svanirebbe all’istante e il buon senso regnerebbe supremo in tutto il mondo e questo comporterebbe ovviamente la fine di ogni cosa» (F.M. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov* [1880], tr. it. di M.R. Fasanelli, Garzanti, Milano 1992, parte IV, libro XI, cap. IX, p. 888).

determinato da Croce. Un “qualcosa” che, come il *non essere* platonico, che si precisa quale *eteron*, quale *differenza*, permette che vi sia *distinzione* tra le forme e così il *ritmo* del loro passaggio: «Ma quale sarà allora il principio di distinzione? Perché le forme sono diverse e sono distinte? Perché ognuna di esse, invece di riassorbirsi nell’essere identico e assoluto, è quella che è, in quanto non è un’altra? Che cos’è questo essere delle forme dello Spirito che si deve determinare attraverso il loro non essere? E che cos’è questo non essere determinante? Siamo ricondotti così alla domanda iniziale: che cos’è il non essere?».⁴⁵⁰ E di nuovo, questo non essere è l’esistenza, ovvero l’utile crociano – un fondo oscuro che è irriducibile a qualunque forma e che per questo ogni forma elabora, informa, portandolo al valore, secondo le determinazioni che le sono proprie:

Esiste una sfera dello Spirito, una zona dell’essere che non è pensabile nella completezza di una forma, un aspetto della vita del reale che non ha nessuna autonomia, nemmeno l’autonomia che spetta al sentimento e all’attività economica,⁴⁵¹ un momento dialettico, infine, di fronte alla purezza e alla positività di tutte le forme dello Spirito, momento che, appunto perché negativo, può permettere l’incessante movimento creatore della vita spirituale, per cui, dall’equivocità dell’esistenza, rifioriscono continuamente la completezza dell’arte, l’assolutezza del pensiero filosofico, la concretezza della azione, la santità della vita morale. Avremmo trovato così un ritmo della vita spirituale che si rivelerebbe come una continua ansia di condurre alla perfezione di una forma ciò che dalla forma rifugge; un’esperienza del negativo, forse, ma un’esperienza che di tale negatività non si soddisfa né si compiace, e vuol sempre più condurla al valore ideale delle forme spirituali.⁴⁵²

La storia, cioè il ritmo delle categorie dell’arte, della filosofia e della morale, nella loro incessante produzione di valore, si configura come «la lotta dell’umanità contro la materia esistenziale che resiste o si oppone al purificarsi e all’affermarsi delle forme spirituali».⁴⁵³ Una *materia esistenziale* che, là ove c’è l’essere, ovvero l’affermazione delle forme spirituali, emerge quale *non essere* che, si è detto, coincide col non essere di ogni forma, cioè col non essere che permette a ciascuna forma di distinguersi dalle altre: «Ogni forma spirituale è se stessa in quanto non è le altre. Ma poiché ogni forma è tutto lo Spirito in quella forma, in che cosa consiste quel *non è*? Ora questo *non essere* che *limita* la totalità di una forma e perciò la

⁴⁵⁰ E. PACI, *Esistenzialismo e storicismo*, cit., p. 42.

⁴⁵¹ Cioè quell’autonomia che sia Giovanni Gentile sia Benedetto Croce riconoscono al momento o alla sfera più “inferiore” dello Spirito (il sentimento per il primo, l’utile per il secondo). In alcune pagine (ivi, pp. 48-50), Paci si sofferma proprio sulla *Filosofia dell’arte* di Gentile, prendendo in considerazione questo “sentimento”, e giunge alla conclusione che l’arte di Gentile, come la forma estetica di Croce (nonostante le obiezioni di Croce), ha bisogno di una materia che sia solo materia, ovvero l’esistenza (e questa materia, secondo Paci, è per l’appunto l’utile).

⁴⁵² Ivi, p. 45.

⁴⁵³ Ivi, p. 46.

distingue dalle altre – poiché altrimenti ogni forma coinciderebbe con il tutto e nessuna distinzione sarebbe possibile – è inafferrabile direttamente dal pensiero, non è quindi forma, ma pura materia appunto, né potrebbe essere altrimenti se, logicamente, *non è*». ⁴⁵⁴ Essendo inafferrabile direttamente dal pensiero (e dunque solo per vie indirette questo riesce poi ad afferrarla), la materia esistenziale per il pensiero *non è*.

In cosa si precisa la materia esistenziale, ovvero il non essere, secondo Paci? Essa è propriamente “mancanza” di valore – ove per “valore”, volendo rimanere in ambito crociano, si intende l’affermazione delle forme spirituali, e dunque l’essere, ovvero lo svolgimento e l’attualizzazione della vita dello Spirito. L’esistenza, dunque, si configura come mancanza e tensione verso ciò che manca, ovvero non essere che tende all’essere: «Se l’esistere è il contrario del valore e pur tende al valore è perché manca del valore». ⁴⁵⁵ L’esistere, dunque, in quanto mancanza e mancato valore è *non essere* (esso *non è* il valore, l’essere). E non potendo quella mancanza negarsi definitivamente per il valore, giacché il valore è tale in forza di quella mancanza, in quanto esso si afferma per sopperire alla mancanza, secondo Paci questo movimento può avvenire proprio perché è sempre un movimento di valorizzazione parziale, ove la completa attualizzazione delle forme si pone come ideale, e dunque di nuovo come valore, e non già come un atto definitivo. Infatti, l’esistenza, questo non essere, sempre e di nuovo torna a oscurare, a limitare e a dare ulteriore materia alle forme:

Se l’esistenza è sentire, immediatezza, e tuttavia manca dell’essere e in qualche modo, per sentire tale mancanza, lo ha, come mancanza, in lei, è perché l’esistere e il valore, contrari, non sono separabili, e il valore come mancanza è implicito nell’esistenza, e c’è tra esistenza e valore contrarietà e implicazione. Materia e potenza, l’esistenza potrebbe diventare pura forma ed atto se tutta, poiché è contraria al valore, si negasse. Ma se tutta si negasse, non più ci sarebbe il giudizio e nemmeno il valore che è valore per l’esistenza. Dunque l’implicazione e la contrarietà rendono possibili solo atti parziali, forme spirituali nelle quali mai l’esistere è completamente risolto nell’atto puro del valore. A ben guardare quella ideale risoluzione è appunto ideale ed è cioè lo stesso valore. ⁴⁵⁶

E se l’esistenza è mancanza che permette la realizzazione del valore, ovvero se è la condizione necessaria per l’affermazione del valore, sebbene il valore non possa mai essere affermato una volta per tutte (proprio perché quella mancanza sempre permane, garantendo così l’eterna distinzione delle forme), l’esistenza, in quanto valore della mancanza di valore che permette la realizzazione del valore, è *utile* alle forme (non per sé, ma per le forme):

⁴⁵⁴ Ivi, pp. 137-138.

⁴⁵⁵ Ivi, p. 160.

⁴⁵⁶ Ivi, p. 162.

Se l'esistenza è immediatezza del sentire e se essa mai completamente è risolta e può sempre porsi come soggetto, poiché l'essere è dato solo dalla categoria, l'esistenza, quando è considerata in quella sua solitudine è il nulla, il mero opposto dell'essere, fuori del giudizio. Ma nella sua implicazione con il valore, l'esistenza, qualora si sia negata ed abbia dato luogo a valori parziali, appare nella sua utilità per il valore. *Utile* però è considerata solo se io mi pongo dal punto di vista del valore, e dannosa solo se si oppone al valore e pretende di porsi contro il valore nella sua mera negatività. L'utile non è quindi forma spirituale, ma l'esistenza considerata come mezzo per il valore delle forme spirituali.⁴⁵⁷

Enzo Paci, nell'affermare che l'esistenza è utile al valore, che essa è un mezzo per il bello, il vero e il bene, poteva concludere dicendo che l'esistenza non è una forma, bensì è l'*utile*. Essendo utile alle forme, essendo un mezzo, e non potendo un mezzo essere confuso col valore per il quale è mezzo, l'utile, pertanto, non è forma, bensì è non essere (rispetto all'essere delle forme) – è “esistenza”: «l'utile dunque non è, secondo il nostro punto di vista, un valore, ma il mezzo del valore, l'atto vitale non è utile in sé, ma solo in quanto permette il vero, il bello ed il bene, ed è utile per il vero, per il bello e per il bene».⁴⁵⁸ Il suo essere un mezzo, e non già un valore, inoltre, è per Paci rilevabile anche dalla stessa caratterizzazione dell'uso della parola “utile”: «bene vero e bello sono sempre positivi ma l'utile per essere positivo ha bisogno di essere *utile a qualcosa*, ed anche il linguaggio comune non dirà mai *buono a* – se non intendendo per buono utile –, *vero a*, *bello a*, ma dirà sempre, invece, *utile a*».⁴⁵⁹ E non solo per via del suo essere «utile a qualcosa», l'utile non è valore, bensì mezzo, ma anche per via della sua non universalizzazione, per cui, a differenza delle altre forme che realizzano valori universali, l'utile è sempre relativo (ciò che è utile per Tizio può essere non utile per Caio ed essere per questo motivo di dispiacere).⁴⁶⁰ Un ulteriore prova circa l'idea che l'utile non fosse forma, Paci la trova nel constatare che se per l'«ultimo Croce» il segno negativo di ciascuna forma (il brutto, l'errore, il male) era riconducibile all'utile o vitale (ché esse sono pienamente positive e non custodiscono in se stesse il proprio negativo),⁴⁶¹ nel caso

⁴⁵⁷ Ivi, p. 163.

⁴⁵⁸ Ivi, p. 237.

⁴⁵⁹ Ivi, p. 218.

⁴⁶⁰ Ivi, p. 239.

⁴⁶¹ Carlo Antoni aveva individuato l'origine del negativo nella resistenza di una forma a trapassare nella successiva: «Quando la forma che “deve” essere superata, resiste e cerca di sottrarsi al superamento, essa si atteggia a momento negativo, diventa male, errore, bruttezza. In sé il momento negativo non ha realtà, perché il non-essere non è, ma è reale come la forma che, resistendo, si “converte” in negativo» (C. ANTONI, *Commento a Croce*, cit., p. 147). E tuttavia, De Martino, in linea con Raffaello Franchini (cfr. *Esperienza dello storicismo*, Giannini, Napoli 1953, pp. 90-94), e altresì col “primo Croce” (cfr. *Filosofia della pratica*, cit., p. 59), sosteneva che il brutto, l'errore e il male hanno origine dalla “intrusione” indebita, ovvero dall'indebito “trasferimento” di una forma in un'altra: «Ma il “brutto” nasce anche quando per es. si mette in versi un sentimento morale o un concetto scientifico, cioè quando non solo l'utile, ma la moralità o la filosofia o la scienza o la politica si

dell’utile, invece, e solo nel caso dell’utile, il cui positivo è dato dal “piacere”, il segno negativo (il “dispiacere”) non può che trovarsi in se stesso: «Se la forma estetica è data dal bello e il brutto lo distrugge, se il giudizio logico è verità ed è distrutto dall’errore e l’azione morale è bene annullato dall’egoismo edonistico, l’atto vitale sarà piacere annullato dal dispiacere. Se è possibile però spiegare il brutto, il falso e il male richiamandosi alla forma economica, come spiegherò il dolore? L’atto vitale sembra possa essere non vitale. Dovremo dire che l’atto vitale ha in sé la sua negazione, che la vita è insieme morte, che il piacere è insieme dispiacere, che l’esistenza, finché non si sottomette allo Spirito e non diventa *utile* allo Spirito, resta priva di senso e di valore?». ⁴⁶² Così facendo, cioè distinguendo una materia che si offre alle forme spirituali da una materia che a queste oppone resistenza, Paci operava un taglio non solo tra l’utile e le altre forme, ma entro l’utile stesso (un taglio simile a quello operato, suo malgrado, anche da Croce) e dunque, nel voler indicare la negazione dell’utile in se stesso, cioè nel vitale, finiva con l’oscillare tra materia-utile e materia-vitale; in modo che l’esistenza è da una parte utile, e quando lo è si fa mezzo per le altre forme, permettendo così l’affermazione del valore; dall’altra, intesa come vitale, è disutile, nella misura in cui non si presta ad essere un mezzo per il valore e a sottomettersi allo Spirito. Ecco il “doppio volto” della materia esistenziale, come appariva a Paci. Un doppio volto che, nel segnare l’utile, segna anche il dualismo tra esistenza e Spirito, animando la vita di questo e la sempre viva tensione verso il valore che mai le singole forme riescono a realizzare in modo definitivo:

«L’esistenza è il contrario dello Spirito. Questa contrarietà è implicazione. L’implicazione rende possibile, quando l’esistenza si neghi, nella misura di quella negazione, che la materia diventi forma, sì che l’arte è forma spirituale, ma non tutto lo Spirito, la trascendenza del valore, ed è spirituale perché in essa il sentimento, negandosi come immediatezza, è diventato forma estetica. Ma la forma estetica non è mai tutto lo Spirito, e nemmeno la forma estetica è arte assoluta, ma più o meno arte. Permane quindi sempre la tensione, per cui si può dire che l’arte, nella purezza ideale che la anima, è contraria all’esistenza. Lo stesso valga per le altre forme, che sono forme nelle quali il valore si fa valere e nelle quali il valore però non si realizza mai totalmente, né coincide mai totalmente con l’esistenza, così che, ponendosi come valore puro nella sua unità, obbliga l’esistenza a superarsi in ogni forma spirituale, senza che questo superamento sia mai completo e l’unità venga mai raggiunta. Ove si può dire che le forme spirituali sono mediazione e pace del dualismo tra esistenza e valore, o sinolo di esistenza e Spirito; ma, non essendo tale mediazione statica ed immobile, in esse, pur realizzandosi il sinolo, sempre si riapre il dualismo poiché l’ideale che le muove non è mai raggiunto». ⁴⁶³

confondono con la poesia; e il male nasce anche quando la coerenza scientifica o storiografica o estetica si mescola con gli obblighi morali che abbiamo verso gli altri e verso noi stessi; e il falso non è soltanto l’utile che s’intrude nella coerenza conoscitiva, ma tutte le altre forme indebitamente mescolandosi col vero danno luogo al falso rispetto ad una certa richiesta di coerenza scientifica» (E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 41).

⁴⁶² E. PACI, *Esistenzialismo e storicismo*, cit., pp. 238-239.

⁴⁶³ Ivi, pp. 263-264.

E tuttavia, compreso il motivo per cui per Paci affermava la necessità di una materia esistenziale che fosse solo materia e non anche forma, non si comprende perché tale materia dovesse infine essere l'utile quale lo pensava Croce; non si comprende cioè perché questo negativo, questo non essere, finisse col coincidere non solo con tutta la sfera passionale ed emotiva dell'esistenza, compresi libido e desideri, ma altresì l'attività pratica in generale. E non basta rilevare che tale materia, essendo utile *alle* forme, è infine l'*utile*, non basta cioè individuare nella materia il suo carattere di “mezzo”, ovvero la sua “utilità”, a identificare la materia con l'utile. E seppure così fosse, entro un simile quadro, quale posto sarebbe spettato all'ufficio pratico dell'intelletto e alle diverse scienze che Benedetto Croce riferiva alla forma economica? Sarebbero sprofondati in quella materia? O avrebbero trovato “ospitalità” presso le altre forme? I calcoli e le strategie, la potenza tecnica e legislatrice, l'attività astratta diventavano espressioni immediate dell'esistere che le altre forme dovevano disciplinare ed elevare al di sopra del segno di una inautenticità esistenziale? A queste domande, si crede importanti e cruciali, Paci non rispondeva in modo chiaro e diretto, o meglio, non dedicava a tali risposte (alle risposte che egli avrebbe potuto dare) lo stesso spazio che invece dedicava alla tematizzazione della “materia esistenziale”. E quando due anni più tardi, tornando sul problema, Paci scriveva che «per diventar positivo, e cioè porsi in funzione delle altre forme, l'utile deve, appunto, essere utile alle forme. La vitalità, presa a sé, sembra una specie di materia caotica che talora si lascia formare dalle forme e, in quanto formata e ad esse strutturalmente unita, è utile, ma può anche resistere alle forme e da tale resistenza, tra l'altro, nasce il negativo»;⁴⁶⁴ quando scriveva ciò, Paci non dimostrava che l'utile è materia, ma semplicemente trattava l'utile come materia, tralasciando il momento positivo di questa forma, la quale, per Croce, non si riduceva solo alle passioni o al ribollire degli appetiti, ma attendeva anche al compito di organizzare, di ordinare la realtà e di dare orientamento all'uomo e dunque di unificare e dare un indirizzo univoco a passioni e appetiti. La vitalità, infatti, non è solo materia caotica che si lascia formare dalle altre forme, ma è forma che dà forma a quella materia, a quel caos, e che, ad esempio, sopra la molteplicità delle volizioni e il fremere della libido, edifica positivamente una serie di comportamenti culturali (si pensi ad esempio al corteggiamento, in luogo della violenza carnale, oppure ai rituali funebri, in luogo del *planctus* irrelativo) che imbrigliano quelle passioni, addomesticandole, imponendo un

⁴⁶⁴ E. PACI, *Sul problema dell'utile e del vitale*, “Aut Aut”, 7, 1952, p. 64.

coro unitario – passioni che, senza la forma dell’utile, *per assurdo*, finirebbero per essere solo pulsioni indifferenti e incontrollate, cioè il brodo umorale di una creatura cieca ed errabonda. Il negativo, in questo caso, è dunque il venir meno della funzione pratica, utilitaristica ed individuale (così come il negativo per la morale è l’azione malvagia e individuale anziché buona e universale, e per l’arte è la produzione del brutto in luogo del bello, e per la logica è l’errore che distoglie il pensiero dal vero). Ma Paci decise di compiere in modo spregiudicato e coerente quella riduzione presso la quale pure Croce indugiava, ad esempio quando, nel ricordare l’importanza che il vitale riveste entro il circolo delle forme spirituali, affermava che esso «provocando il nuovo, esercita un ufficio rivoluzionario col suggerire problemi da risolvere all’arte, al pensiero e alla morale».⁴⁶⁵ Tale affermazione, appunto, poteva far pensare erroneamente che il solo compito dell’utile fosse quello di «suggerire problemi» alle altre forme, e dunque che l’utile non sciogliesse anch’esso dei problemi. Chiaramente nello scrivere queste righe Croce voleva chiarificare il rapporto tra la vitalità e le altre forme, tralasciando il suo ruolo specifico; ma la tendenza era proprio questa: pensare più a quel rapporto e dunque giudicare il vitale a partire da esso, e non già a partire dal suo ufficio (quell’ufficio per il quale il vitale fu meritevole di essere incluso accanto alle forme dell’arte, della filosofia e della morale).

Innanzitutto all’ultima riflessione crociana, che propendeva a risolvere la forma economica nella vitalità, e dunque a gravare tale forma di elementi esistenziali, facendo di questa una categoria sin troppo “distinta” dalle altre, ovvero troppo vicina alla materia che alla forma; e innanzi a una “materia” che, in Paci, gettava ombra sulla positività dell’ufficio proprio dell’utile, Ernesto De Martino decise di percorrere una via di “mezzo” che lo portò a scindere, per così dire, il negativo dal positivo e a distinguere *diversamente* il vitale dall’utile.⁴⁶⁶

In *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto* il vitale era considerato ancora come forma, sebbene fosse posto in stretta relazione con il dramma della presenza. In particolare, vi si affermava «che la forma del vitale non esaurisce la sua propria potenza produttiva nella magia e nella religione, ma ha una estensione molto più vasta. Vitale è certamente la sfera del corpo e delle sue funzioni organiche, dei suoi bisogni e dei suoi istinti, mercé del quale noi

⁴⁶⁵ B. CROCE, *Hegel e l’origine della dialettica*, cit., p. 39.

⁴⁶⁶ Sulla posizione di De Martino in merito al problema del vitale (e dunque sulla sua “riforma”) si veda soprattutto il saggio di G. SASSO, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, cit. (non si indicano le pagine, perché il tema torna e ritorna puntualmente specie nel corso degli ultimi capitoli, *epilogo* compreso). Gran parte delle riflessioni demartiniane (nonché delle letture critiche dei testi di Croce e Paci) sono raccolte negli *Scritti filosofici*, mentre della *Fine del mondo* sono rilevanti soprattutto i brani 361-380 (pp. 653-668).

affondiamo nel mondo della natura e partecipiamo al destino animale; vitale è la sfera del dominio tecnico della natura oggettiva, sfera in cui la vitalità ha un senso già pienamente umano e culturale (e non più, come la precedente, meramente animale), poiché ne risultano i vari regimi di produzione dei beni economici nel senso corrente dell’espressione, la fabbricazione di strumenti materiali dalla pietra scheggiata alle macchine moderne, la elaborazione e il progressivo affinamento degli strumenti mentali della logica naturalistica, dalle più elementari tecniche litiche alla logica delle scienze sperimentali e delle matematiche». ⁴⁶⁷ Ed è interessante come, in questa divisione tra il vitale-animale e il vitale-umano, il “sacro”, di cui si è già trattato in precedenza, si frammezzava tra essi, ponendosi quale terza “forma” del vitale (quale ponte tra i due), ovvero una forma che si prende cura della presenza, cioè dell’«unità dell’individuo», del suo «centro di decisione e di scelta oltre il mero vitale organico o corporeo o animale» – di questo «più elementare dei beni umani». ⁴⁶⁸ La vitalità si presentava così come vitalità naturale e vitalità umana; ma questo lato “umano” aveva a sua volta un doppio volto (pur nell’unità della forma): quello economico-pratico, nel senso crociano, come categoria che consente l’ordinamento (tecnico, scientifico, economico, politico, ecc.) del reale, e quello magico-religioso che invece tutela la presenza, cioè la stessa distinzione tra l’umano e la natura. Insomma, al “corpo” e alla “potenza laica dell’intelletto” si aggiungeva il “sacro”, in quanto «tecnica (o, se si vuole, “politica”) della presenza verso se stessa» capace di dare alla vitalità «un significato umano e non più soltanto meramente animale». ⁴⁶⁹ Il motivo qui risuonava simile al tema presente nel saggio del ’41, ove, si è visto, la magia era intesa come «pedagogia della funzione identificante nel suo uso pratico»; ⁴⁷⁰ e tuttavia, ora la riflessione si concentrava sul concetto di vitalità, aprendosi, per questa via, a suggestioni esistenzialistiche (data l’inclusione del «rischio vitale» di perdere la presenza).

Nel capitolo dedicato al *Mondo magico* si è avuto modo di riportare un passo tratto dall’articolo del ’53 in cui De Martino, riferendosi alla polemica tra Croce e Paci, affermava che tale polemica potrebbe «facilmente risolversi ove si consideri il dramma vitale della

⁴⁶⁷ E. DE MARTINO, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, cit., p. 58.

⁴⁶⁸ Ivi, pp. 58-59.

⁴⁶⁹ Ivi, p. 60. In *Sud e magia* il momento magico-religioso è così precisato: «In un regime esistenziale in cui la potenza del negativo coinvolge lo stesso centro della positività culturale, cioè la presenza in quanto energia operativa, serba valore e funzione l’impiego della potenza tecnica dell’uomo non già nel senso profano del produrre i beni materiali economici, o gli strumenti materiali e mentali per il migliore controllo della natura, ma nel senso della difesa di quel bene fondamentale che è la condizione stessa di una partecipazione, per angusta che sia, alla vita culturale» (E. DE MARTINO, *Sud e magia*, cit., p. 95)

⁴⁷⁰ E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*, cit., p. 104.

presenza in crisi e il riscatto magico-religioso dal rischio di non esserci nella storia umana». ⁴⁷¹
E tuttavia, solo a partire da *Morte e pianto rituale* troviamo quella che, per lo studioso napoletano, fu la migliore soluzione del problema. ⁴⁷² «La vitalità», scriveva con decisione De Martino, «non sta mai come forma, ma come materia: come materia trascesa nella coerenza culturale». ⁴⁷³ In particolare, e qui la netta distinzione tra la vitalità e l’utile trovava una chiara formulazione, egli affermò:

Il trascendimento operativo che fonda e definisce la presenza possiede un ordine ideale, nel quale la vitalità non sta mai come forma, ma come materia: come materia trascesa nella coerenza culturale. Rispetto all’uomo e alla sua storia la vitalità appare sempre come una immediatezza bisognosa di mediazione formale: e se nell’ultimo Croce essa appare ora come la materia di tutte le forme ed ora una forma fra le altre, ciò deriva dalla perdurante confusione fra il vitale che è sempre materia e la coerenza culturale economica che è certamente una forma. Infatti l’economico segna il distacco inaugurale che l’umano compie dal meramente vitale, dischiudendo con ciò l’ordine della vita civile. Quando il patire con la sua polarità di piacere e di dolore, e con le sue reazioni conformi, viene inserito in un piano razionale, deliberatamente scelto e storicamente modificabile, di produzione di beni secondo regole dell’agire, la vitalità si risolve nell’economia, e la civiltà umana comincia. È la coerenza economica che fa associare gli uomini ai fini della produzione, ripartisce il lavoro, e instaura determinati regimi produttivi dotati di un più o meno esteso raggio di azione efficace; è la coerenza economica che ordina l’immediatezza del vivere e del patire in un sistema mutevole di «oggetti naturali» che indicano le linee dei nostri desideri e delle nostre avversioni, e che racchiudono l’immagine e la memoria di possibili comportamenti efficaci; è la coerenza economica che appresta gli strumenti artificiali – materiali o mentali – che estendono e intensificano il potere del corpo umano e dei suoi organi; è la coerenza economica che elabora il linguaggio in quanto strumento di comunicazione interpersonale; è infine la coerenza economica che regola la potenza dei gruppi umani e li inserisce in quella sfera di rapporti che va sotto il nome di politica. ⁴⁷⁴

Che fine faceva tale «coerenza economica» nella prospettiva di Paci? Come poteva egli affermare che l’utile fosse materia e non forma? Perché non riconoscere, invece, che una cosa è la vitalità e altra cosa è l’utile? Queste, probabilmente, erano le domande che si poneva De Martino, alle quali aggiungeva la necessità di non ridurre vitale e utile in una forma, seppure problematica, e proprio perché problematica, come invece insisteva a fare Croce, il cui sistema, il cuore vivente di esso, egli con coraggio continuava a difendere, in forza di una mai sopita riflessione. Occorreva invece tenere ferma la positività dell’utile, il suo esser “forma”,

⁴⁷¹ E. DE MARTINO, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, cit., p. 73 (nota 28).

⁴⁷² In *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, cui larghe parti rifuliscono nel saggio del ’58, il vitale è ancora inteso crocianamente e problematicamente quale forma – sempre tenendo ferma la distinzione interna tra vitale animale e vitale umano e affermando la doverosità del trascendimento del primo nel secondo tramite le «tecniche magico-religiose», viste qui come «momenti economici che agevolano l’anabasi» (E. DE MARTINO, *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, p. 38), ovvero l’apertura della mera vitalità animale «alle singole concrete opere economiche, politiche, giuridiche, morali, poetiche e scientifiche» (ivi, p. 21).

⁴⁷³ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., pp. 17-18.

⁴⁷⁴ *Ibidem*.

e distinguere da essa una “materia” che da questa forma fosse trascesa. Tale materia, che appunto si mostrava tale nel suo essere trascesa, era il vitale. Se nella filosofia crociana, la vitalità si mescolava con l’utile e si precisava nella forza “cruda e verde” che coincide con il fondo naturale e selvatico dell’uomo, e che pure è forza positiva e categoriale; se per Paci l’utile/vitale era materia (e solto materia, e non anche forma) e si precisava come “esistenza” che le forme dello Spirito trascendono nel valore, simile a una *ingens sylva* vichiana cui la «densa notte di tenebre», insondabile dalla nostra vigile coscienza, non è tale perché lontana cronologicamente («ond’è coverta la prima da noi lontanissima antichità»⁴⁷⁵), bensì perché sprofonda nelle oscure e ctonie pieghe dell’essere, quale fondo irriducibile alla vita dello Spirito e inesauribile negativo, o meglio quale *nulla* che rende inquieta tale vita; per De Martino il vitale diveniva anch’essa materia, ma (*attenzione!*) lo era nella sua distinzione dalla forma dell’utile – una materia che l’uomo pone e tiene sempre sotto di sé, fintantoché è uomo – una materia che non se ne sta quieta in tale stato di subordinazione, e che dunque sempre sollecita uno sforzo al fine d’essere sottomessa, ovvero, per così dire, addomesticata e ammansita entro uno spazio culturale. Il compito di operare tale distacco e la sottomissione del vitale era assunto dall’utile come un “secondo ufficio”, giacché, accanto al dispiegamento di una razionalità economica (volta alla organizzazione del reale e al suo dominio scientifico e tecnico), esso garantiva altresì il passaggio dalla natura alla cultura, portando la vita espressa dalla mera vitalità biologica, che viene in tal senso abbassata a materia e costretta in questo piano subordinato, s’un piano “superiore” – il piano umano, «l’ordine della vita civile»:

La crisi della presenza è da ricondurre al doppio volto dell’economico, che mentre per un verso è un positivo fra i positivi ed è esposto alla indebita intrusione degli altri positivi nella sua sfera, ovvero può intrudersi indebitamente nella sfera degli altri positivi, per un altro verso costituisce idealmente il positivo inaugurale, che distacca la cultura dalla natura e rende possibile, con questo suo distaccarsi, la dialettica delle forme di coerenza culturale.⁴⁷⁶

Ebbene, in cosa consiste tale «dialettica delle forme di coerenza culturale»? E che cosa è questa “natura”? È semplicemente e solo il vitale, oppure si tratta di una storia diversa, una storia da noi non scritta? Al fine di dare risposta a queste domande occorre spostarsi agli scritti presenti nella *Fine del mondo*. Dunque, la natura. In due brani dedicati posti sotto il

⁴⁷⁵ G. VICO, *Principi di scienza nuova*, cit., libro I, sez. III, p. 541 (331).

⁴⁷⁶ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 20.

titolo *L'orizzonte dell'eterno ritorno* (e qui De Martino rinvia al *Diario* di Cesare Pavese⁴⁷⁷) troviamo scritto quanto segue: «La natura tende all'eterno ritorno perché è pigra»⁴⁷⁸ (una “natura pigra” che tanto ricorda la “natura dormiente” di Schelling e di Hegel, sebbene l'esser pigro non coincida con il dormire), e poco oltre leggiamo che «lo Spirito è distacco dalla pigrizia della natura»,⁴⁷⁹ e che esso è cultura e storia umana. Al di là della questione circa la riplasmazione culturale dell'eterno ritorno e della *imitatio naturae*, la quale è istituita al fine di simulare e dunque controllare quella pigrizia (che per l'uomo è mortale: non solo perché, possente e lenta nel suo svolgersi, in questa «massiccia necessità del ripetersi», ogni cosa macina indifferente al suo passare; ma anche perché l'uomo rischia di perdere se stesso e ciò che lo rende umano quando la pigrizia lo piega a una ripetizione coatta e infedele al proprio esserci e alla storia, come è il caso della follia individuale o collettiva); il motivo di interesse, dato il problema affrontato, sta nella identificazione dello Spirito con l'umanità e la cultura, e sta in quel tendere della natura all'eterno ritorno, data la sua pigrizia. Innanzitutto, è possibile rilevare che, nella misura in cui la natura è “pigra” e tende all'eterno ritorno (cioè nella misura in cui tende a ripetersi), lo Spirito è comunque presente, legato ad essa, ma non ha ancora operato un distacco da essa e da tale “pigrizia”. Solo quando opera questo distacco e si libera dalla pigrizia, solo quando si fa “umanità” lo Spirito si distingue dalla natura, ovvero si eleva al di sopra della natura, abbassando questa a materia e costituendosi in modo eminente come Spirito. Si potrebbe affermare che, dischiudendo la storia umana, lo Spirito si individua nella cultura, lasciando che la “storia” non scritta dall'uomo continui a fluire in modo pigro nella sua tensione a ripetersi, ovvero secondo quelle che agli occhi dell'uomo non sono altro che minime variazioni. Aprendosi a una storia umana, liberandosi da quella pigrizia che è il mero divenire naturale, lo Spirito, tramite quel distacco, rende possibile la «dialettica delle forme di coerenza culturale». Ora, quello che si rende possibile non è tanto un “intensificarsi” dell'attività delle categorie (sebbene la tentazione di seguire questa via è grande, ma di ciò parleremo nel prossimo capitolo), ma, l'inizio di una nuova dialettica, quella scandita dal ritmo delle quattro forme crociate – una dialettica che produce una storia qualitativamente

⁴⁷⁷ Purtroppo il rinvio non comprende la segnalazione delle pagine cui si fa riferimento. Molti, tuttavia, sono i luoghi del *Diario* in cui il tema della “natura” assume un certo rilievo. Si vedano, in particolare, gli appunti in C. PAVESE, *Il mestiere di vivere 1935-1950* (1952), Einaudi, Torino 1990, carte 287v-289r, pp. 386-388, ove si legge: «gli uomini non hanno la fissità della natura, la sua larga interpretabilità, il suo silenzio» (9 gen. 1950); «si vince la natura (meccanicismo) imitandola in modo mitico (ritmi, ritorni, destini)» (17 gen. 1950). In particolare, quest'ultimo punto, che fa riferimento alla *imitatio naturae*, risulta interessante in quanto si ritrova anche in De Martino. Si veda inoltre l'appunto del 1 sett. 1944 (cfr. *ivi*, carta 210, p. 290).

⁴⁷⁸ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 113, p. 223.

⁴⁷⁹ *Ivi*, br. 113.2, p. 225.

differente,⁴⁸⁰ una storia umana che si pone al di sopra della “storia” non scritta dall’uomo, la quale solo secondo un senso improprio può esser definita “storia”, ché essa è espressione della pigrizia della vitalità e della dialettica piacere/dispiacere, la quale produce un divenire immediato e irrelato, privo di educazione e di cultura; mentre la storia, in senso proprio, è «un evento che “sporge”; che si accusa, che si solleva dalla routine».⁴⁸¹ Sicché è con quel distacco che la vitalità diventa “materia” e solo “materia”: se essa è, nel produrre una storia pigra e tendente all’eterno ritorno, comunque un positivo, nell’essere trascesa dalla forma economica e dunque da tutte le ulteriori forme spirituali (della morale, dell’arte e della logica), essa non riesce più a risollevarsi (e se vi riesce, la “presenza” si disperde e svanisce) e rimane nello stato di materia “trascesa”, impossibilitata ad esercitare alcun dominio indiscriminato.

Anche la natura, dunque, ha una “storia”, ma tale è una storia inautentica, in quanto è mera ripetizione, e dunque divenire “pigro” (come “pigro” è il suo mondo, quello delle piante e degli animali) – una storia signoreggiata dalla “vitalità”, che, nella sua possanza e inerzia, tutto macina, sotto un “incolto” divenire. La natura, dunque, in questo stato di pigrizia, non si arrischia ad andare oltre se stessa, a varcare i propri limiti, ché manca di “coraggio” – un coraggio che, riverberando di forza etica, instilla nello Spirito, ancora intorpidito nelle sue brame, come Ulisse tra le braccia di Calipso, una “volontà di azione” che rompe la resistenza offerta dall’inerzia del vitale. E qui l’economico opera il taglio decisivo, sorretto da questo *ethos* che dà coraggio (e vi riesce solo in quanto è sorretto dall’*ethos*, come vedremo), e così inaugura la storia umana. Ecco dunque il “doppio volto” dell’utile demartiniano: in quanto “forma” per la quale la vitalità è “materia”, esso è da un lato rivolto entro i limiti dell’operare mondano, precisandosi così come razionalità economica e tecnica, e dall’altro si rivolge oltre tali limiti, o meglio verso il limite stesso, nell’atto di attuare un distacco dal vitale e dare inizio alla «dialettica delle forme di coerenza culturale». Ma ora, ad avere un “doppio volto”, lo si è visto poco sopra, per De Martino era anche il vitale. Per cui, se in *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto* questo, pensato come forma, era tripartito in corpo-intelletto-sacro, (cioè si precisava e nelle pulsioni corporee, e nell’attività economica e nella funzione magico-religiosa); nel tardo De Martino degli appunti sulla *Fine del mondo*, in seguito alla separazione della forma economica dal vitale, la vitalità veniva a distinguersi tra vitalità animale (ovvero biologica) e vitalità umana (la presenza): «La vitalità umana non è la vitalità “cruda e verde, selvatica e intatta da ogni educazione ulteriore”. Questa è la vitalità della

⁴⁸⁰ Cfr. E. DE MARTINO, *Storia e metastoria*, cit., p. 99.

⁴⁸¹ Ivi, p. 128.

pianta o dell’animale, non dell’uomo. La vitalità umana è la presenza, cioè la vita che si fa presente a se stessa e che si fa centro di energia sintetica secondo distinte potenze operative»; e poco oltre aggiungeva: «La vitalità umana presenta già questa “educazione ulteriore”, cioè la vitalità che si fa presente a se stessa, che si contrappone al vitale meramente biologico in sé indiviso e cieco. La vitalità umana è dunque la presenza come centro di energia sintetica secondo distinte forme operative».⁴⁸²

La vitalità dunque è da un lato la vitalità naturale (ad esempio, «in quanto organismo corporeo, e cioè non in quanto uomo»⁴⁸³) e dall’altro è vitalità umana, cioè “presenza”, o vitalità educata «che si fa presente a se stessa» e che esprime la volontà di esserci in un mondo culturale. E se «il piacere e il dolore, nella loro realtà biologica, e così pure l’impulso e l’istinto, la soddisfazione e la sazietà ancorché possano inventare comportamenti adeguati (la storia delle piante e degli animali) non vanno mai oltre la conservazione e la riproduzione della vita, si aggirano corporativamente in questa sfera che è la loro prigione»,⁴⁸⁴ proprio perché quella è una storia “pigra” e dunque incapace di cultura; l’atto economico umano, invece, abbassa a materia tale “prigione” (la quale non è un “puro negativo”, altrimenti non potrebbe produrre vita, cioè «la storia delle piante e degli animali»), costituisce una *natura lapsa* e con essa, sopra di essa, retto dall’*ethos*, altresì costituisce la vitalità trascesa come “presenza”, e così inaugura una storia civile. In questo senso si comprende il passo di *Morte e pianto rituale* in cui si afferma che «il trascendimento operativo che fonda e definisce la presenza possiede un ordine ideale, nel quale la vitalità non sta mai come forma, ma come materia: come materia trascesa nella coerenza culturale».⁴⁸⁵ Ed è proprio perché nell’uomo il trascendimento del vitale è “presenza”, esso, il vitale, si costituisce per l’esserci umano come materia (e materia soltanto) e altresì come rischio esistenziale di perdere la presenza e di cadere in quella materia che sempre *deve essere* trascesa: «Presenza, esserci nel mondo, esserci nella storia sono espressioni equivalenti per designare la vitalità umana in atto di distinguersi dal vitale biologico e di aprirsi alla distinzione delle distinte potenze operative creatrici di cultura e di storia: l’utile, la vita morale, l’arte, il logos». Per cui il rischio qui si paventa come possibilità della «perdita della cultura» o del «risommersersi nella natura nel completo naufragio dell’umano».⁴⁸⁶

⁴⁸² E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 362, p. 654.

⁴⁸³ *Ibidem*.

⁴⁸⁴ Ivi, br. 364, p. 655.

⁴⁸⁵ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., pp. 17-18.

⁴⁸⁶ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 366, p. 657.

Dunque occorre distinguere tra il “vitale biologico”, che è «in se stesso indiscriminato e indistinto, la “vitalità cruda e verde”, senza educazione ulteriore, la “natura” gli istinti l’inconscio o come altro si voglia dire»⁴⁸⁷ (e, si badi, De Martino aggiunge che comunque esso è «sempre un positivo», in quanto non è il “nulla”, e tuttavia, come si è rilevato sopra, nell’uomo esso è sempre abbassato a materia, ché una sua sollevazione porterebbe al crollo della presenza, cioè al non esser più uomo); occorre distinguere tra il “vitale biologico”, si diceva, e la “vitalità umana”, la quale è vitalità ghermita e ricompresa entro una coerenza culturale («il mero individuo biologico è [...] “trasceso” già nella forma socio-economica, e la biologicità individuale sta nell’uomo solo come materia di questa forma»⁴⁸⁸). Il corpo umano, pertanto, è “vitalità ammaestrata”, ove le passioni sono educate: non già negate, ma piegate secondo condizionamenti culturali.⁴⁸⁹ Passioni che, in sé incapaci di creare opere (a differenza delle forme spirituali che sempre producono opere belle, vere, utili e buone), sono appunto messe *in opera* secondo la valorizzazione categoriale.

La mera vitalità «cruda e verde senza educazione ulteriore» accenna ad un rapporto con il mondo animale, all’uomo in quanto animalità, cioè ad astrazione, perché l’uomo, anche quando si nutre e riproduce, non è mai riducibile ad animalità pura, a mero istinto etc. ma animalità e istinto sono «trascesi» in un ordine economico sociale che non è rigida e inconscia regola della fame e della sessualità, ma plastico modellamento di questi bisogni animali, produzione di bisogni «civili» e di corrispondenti modi per soddisfarli, secondo modalità culturalmente e storicamente determinate. Ora questo plastico modellamento, e questa rinnovata produzione, introducono il vitale nella sfera delle scelte e delle opzioni, delle fedeltà e delle iniziative, delle tradizioni e degli adattamenti concreti, delle memorie e delle innovazioni: lo introducono cioè in un continuo relazionarsi culturale, cioè in un concreto progetto di vita socio-economica in movimento, onde il mondo umano dei bisogni, sia per qualità dei bisogni che per il modo di soddisfarli, non può mai prescindere da una plastica modalità di vita comunitaria con le sue regole intersoggettive e con il vario condizionamento intersoggettivo delle stesse decisioni innovatrici.⁴⁹⁰

Il corpo umano è dunque sede di memorie culturali, cioè di un “sapere” millenario che si è sedimentato in automatismi e funzioni divenute inconscie e che si precisa in un complesso di «tecniche del corpo».⁴⁹¹ Un sapere che non lascia mai l’uomo da solo e che è espressione non già di un istinto naturale, bensì di una educazione del corpo, di un suo addomesticamento, e dunque è espressione di una *natura culturalmente condizionata*. Il corpo umano, insomma, è

⁴⁸⁷ *Ibidem*.

⁴⁸⁸ E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 22.

⁴⁸⁹ Riprendendo un’immagine di Hillman, questa educazione che fonda l’umano si realizza, ad esempio, attraverso la vittoria di Eros su Pan – cioè dell’imporsi del gesto misurato e armonioso in luogo del rustico e crudo impulso (cfr. J. HILLMAN, *Saggio su Pan* [1972], tr. it. di A. Giuliani, Adelphi, Milano 1977, p. 117).

⁴⁹⁰ E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., pp. 21-22.

⁴⁹¹ Cfr. E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 318-336, pp. 600-627.

intessuto da un insieme di pratiche e tecniche che in esso si sono incarnate, diventando in tal modo ovvie e non problematiche: «in questo senso noi non camminiamo mai “soli”, ma con tutta la storia personale e umana del saper camminare, sorretti per così dire da questa storia, e dagli sforzi e dalle invenzioni e dagli apprendimenti che essa comporta. Certamente l’uomo adulto normalmente non ha proprio nessun bisogno, per camminare, di sapere partitamente questa storia: cammina e basta. Ma in una guisa implicita, incoata, compendiata all’estremo, questa storia è pur sempre ripresa ogni volta che l’uomo cammina, altrimenti se davvero l’avesse interamente dimenticata avrebbe anche dimenticato il saper camminare».⁴⁹² Tuttavia, anche l’animale “cammina”. Quale differenza passa, allora, tra gli automatismi dell’uomo e l’istinto dell’animale? Per De Martino la differenza sta proprio nella “pigritia” della natura, la quale nulla aggiunge all’istinto, cioè al “da sempre appreso”, e poco e pigramente aggiunge, sicché l’animale è aggiogato all’istinto e fuori di esso non sporge, e il suo mondo, pertanto, finisce là ove inizia; mentre per l’uomo l’automatismo è un “apprendimento” che è stato conquistato (nei secoli, come nella vita del singolo) e che, una volta appropriato, diventa il piano che consente una nuova conquista, tra fedeltà e iniziativa, ovvero diventa un appoggio sicuro per lanciarsi verso una diversa valorizzazione (per cui, rimanendo in tema, «possiamo andar oltre il camminare mentre camminiamo, per esempio conversare col nostro amico passeggiando»⁴⁹³). Per questo motivo «il mondo degli animali “non può” finire, e la sua “fine” è la catastrofe della specie», mentre «l’uomo invece “passa” da un mondo all’altro».⁴⁹⁴ E tuttavia, se il non poter finire del mondo animale “sottrae” l’animale all’angoscia della “fine”, l’uomo, che passa da un mondo a un altro, e non senza drammi (ad esempio quando passa dal mondo dell’infanzia a quello dell’adolescenza e poi a quello della maturità; oppure da un mondo segnato da un’epoca di libertà a quello di un’epoca di servitù, ecc.), l’uomo, si diceva, lungo questo passare avverte la possibilità della fine e il rischio radicale che nessun altro mondo possa darsi (ed è questo “rischio” che riguarda non la fine di *un* mondo, bensì la fine *del* mondo).⁴⁹⁵

Dunque, nell’uomo il vitale è materia trascesa entro una coerenza culturale – materia trascesa nella “presenza”. Il puro vitale biologico, la pura animalità rispetto all’umano è una “astrazione”, giacché il vitale è sempre educato, addomesticato, legato all’ordine civile. Ad

⁴⁹² Ivi, br. 328, p. 617.

⁴⁹³ Ivi, p. 618.

⁴⁹⁴ Ivi, br. 338, p. 631.

⁴⁹⁵ Sulla differenza tra “fine di *un* mondo” e “fine *del* mondo”, cfr. ivi, br. 339-343, pp- 631-636 (il tema sarà ripreso in modo approfondito nel terzo capitolo della seconda parte del presente lavoro).

operare il passaggio tra vitalità e forma economica, e così a segnare il distacco della cultura dalla natura, interviene una forza non categoriale che dà “coraggio” alle forme e che vince la “pigrizia” del fare, costituendo la “presenza”. Tale forza etica, o slancio morale, prende il nome di “*ethos* trascendentale del trascendimento della vita nel valore”. Ma è nella forma economica, la quale è retta da questo *ethos* (come vedremo nel prossimo capitolo), che il distacco si compie, e si apre così la storia umana, e si dischiudono le opere e i giorni. Dunque, secondo tale prospettiva, non è vero che (ricorrendo a una espressione poetica) «venne prima il visibile, quindi il palpabile». ⁴⁹⁶ Per De Martino, infatti, prima venne il “palpabile”, quindi il “visibile” – prima il gesto, cioè l’atto pratico, l’azione economica, e solo dopo l’intero ordine culturale. ⁴⁹⁷ O meglio, data la sua intrascendibilità, prima viene l’*ethos* del trascendimento, il quale inaugura l’umano dando alla forma dell’utile il “coraggio” per ghermire il palpabile, per condurre il vitale nel valore, e costituire un mondo:

Il distacco dalla mera naturalità del vivere per aprirsi verso il mondo dei valori costituisce la cultura. Tale distacco può essere narrato, ma l’esigenza fondamentale della vita culturale che lo promuove ne è il presupposto inderivabile. La storiografia della vita culturale non può mai narrare come partendo da un naturale senza l’umano, si passa all’umano e il culturale, ma soltanto come l’umano si solleva dalla naturalità. ⁴⁹⁸

La storiografia della vita culturale, lungi dal descrivere il passaggio da una natura *senza* l’uomo a un mondo *con* l’uomo (ché tale descrizione è priva di verità), può narrare soltanto il *modo* in cui l’uomo si solleva dalla naturalità, ovvero individuare l’atto che testimonia tale distacco (per De Martino: l’azione tecnica, economica). Ecco perché prima il palpabile e poi il visibile, laddove la logica crociana, nella struttura della circolarità, avrebbe negato questo “primo”, tacciandolo, giustamente, di “astrazione”. ⁴⁹⁹ Ma a De Martino premeva non tanto rilevare la struttura eterna della storia e l’eterno ritmo delle categorie, e dunque indugiare

⁴⁹⁶ E. POUND, *Canti pisani*, cit., LXXXI, p. 193.

⁴⁹⁷ A dare forza a questa posizione vi erano anche le letture delle opere giovanili di Marx e dell’*Ideologia tedesca*, come vedremo nel capitolo ottavo.

⁴⁹⁸ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 371, p. 659.

⁴⁹⁹ Benedetto Croce, com’è noto, alla conoscenza teoretica (nella forma della percezione e del giudizio) faceva seguire la volontà pratica, e dunque la libertà (la quale si esercita a partire dalla necessità di quella “visione”, che è la sua materia, come un “giocatore” sceglie il proprio gioco basandosi sulle carte che gli sono capitate, lungi dal poter scegliere le carte in base a un gioco prescelto, a meno che non stia barando). Ma la circolarità obbligava poi ad affermare che la volontà pratica fosse antecedente alla sfera della teoresi, la quale ha in quella il suo contenuto e la sua realtà (ovvero, per rimanere nell’esempio del giocatore, proprio perché e finché costui è impegnato nel gioco, v’è la possibilità che le carte si mostrino ai suoi occhi). Se l’una sfera ha la propria materia nell’altra (e questa relazione afferma la loro distinzione), dunque, non vi può essere una sfera (la teoretica o la pratica) che si ponga come il “primo” assoluto, cioè come il “primo” originario che ha dato il via, *in illo tempore*, alla vita dello Spirito.

sulla dialettica dei distinti, quanto soffermarsi sulla lotta drammatica ed eroica tra l’umano e il non-umano. In tal senso, il “palpabile”, accostato alla volontà di edificare un mondo, ci dice il modo in cui quell’ente che si è deciso per diventare “uomo” ha operato con “etico coraggio” questo distacco – ci dice il modo attraverso il quale la realtà, afferrata da mani fattesi umane, ha assunto una differente visibilità: non già più “naturale”, ma “culturale”. La “progettazione comunitaria dell’utilizzabile”, quale atto inaugurale che ha idealmente dischiuso un mondo culturale; gli istituiti magici e religiosi, i riti e i miti, i simboli del sacro; ma altresì i guasti dell’operabilità, ovvero il fallimento dei rituali, la caduta nel deliro o in un simbolismo che non funziona, così come il *Weltuntergangserlebnis*, cioè il vissuto da fine del mondo; tutto ciò offre la possibilità di narrare come l’uomo si è sollevato dalla natura, come ha mantenuto tale distacco, come ha curato il distacco e, nel distacco, la propria presenza, nonché il rischio di fallire tale atto, di vedere convertita quella sollevazione in una rovinosa caduta, di sostituire al distacco, nel quale la presenza è garantita, una mortale perdita di sé. Alla struttura eterna della storia e all’eterno svolgimento delle forme spirituali, tuttavia, per quanto volesse circoscrivere la propria indagine ai “mondi culturali”, De Martino non poteva non guardare: il suo maestro, infatti, lo aveva educato a quello sguardo. E anche solo per giustificare quel principio (l’*ethos* del trascendimento) che ha reso e rende possibile una storia umana, egli era obbligato a pensare, o meglio, a ripensare la dialettica crociana dei distinti. Ma di questo vedremo nel prossimo capitolo.

PARTE SECONDA

L'ethos trascendentale del trascendimento

Problemi e confronti. Tra storicismo, esistenzialismo e fenomenologia

1. Il problema dell'inizio della storia e altri temi storicisti

Nella sua riflessione sulla vitalità e sull'ufficio dell'utile, De Martino non poteva fare a meno di riconsiderare la dialettica crociana e individuare, di essa, una "origine"; laddove Croce, pur rifiutando l'astratto problema dell'origine, o del "primo", aveva indicato, nella sua più tarda meditazione, la vitalità come "materia" (benché fosse sempre forma) che dà stimolo e forza al ritmo spirituale; e altresì come motivo del negativo (del brutto, dell'errore, del male) e occasione per l'affermazione del positivo (del bello, del vero, del bene), ovvero della vittoria di questo su quello. Non il vitale, per De Martino, era all'origine della dialettica, bensì l'*ethos* del trascendimento:

La vitalità cruda e verde è in sé affatto impotente ad uscire da sé: e se esce, questo impulso le proviene da altro, che le fa trascendere se stessa: e questo «altro» è appunto l'*ethos* del trascendimento della vita nel valore, onde la stessa chiusa irrelata esigenza del benessere individuale diventa progetto comunitario – e quindi relazionato e intersoggettivo – dell'utilizzabile (necessità pertanto di distinguere il vitale dall'utilizzabile, e di assegnare all'*ethos* del trascendimento l'origine della dialettica).⁵⁰⁰

Dunque, la dialettica ha inizio soltanto quando l'*ethos* del trascendimento dischiude un mondo culturale? Ma se è così, "cosa" vi è "prima" di tale inizio? Ebbene, dare una risposta *agostiniana* al problema, cioè dire che prima della dialettica non vi è nulla, e dunque non vi è un "prima", ché il tempo si svolge secondo il ritmo della dialettica, non è possibile: per De Martino, infatti, il "prima" è la natura, e non il semplice "nulla" – una natura che pure dà svolgimento al tempo, sebbene, come si è visto, essa tenda all'eterno ritorno, cioè insista a ripetersi meccanicamente in forme tra loro identiche, o meglio, secondo minime variazioni. E nemmeno una risposta alla Schelling o alla Hegel è possibile dare, poiché qui la natura non è una tappa necessaria, nel tempo, quale momento astratto-oggettivo dello Spirito, che precede

⁵⁰⁰ E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 60.

la costituzione di un mondo culturale da parte dell'*ethos* (mai vi è un simile riferimento negli scritti demartiniani). E dunque la natura è forse il semplice amorfo antecedente delle forme spirituali, ovvero uno stato a loro irriducibile, a partire dal quale l'*ethos* innesta le forme dando via al ritmo di queste? Così sembra, almeno leggendo il seguente brano: «Presenza, esserci nel mondo, esserci nella storia sono espressioni equivalenti per designare la vitalità umana in atto di distinguersi dal vitale biologico e di aprirsi alla distinzione delle distinte potenze operative creatrici di cultura e di storia: l'utile, la vita morale, l'arte, il logos». ⁵⁰¹ Qui le quattro forme crociane diventano *stricto sensu* quattro forme «creatrici di cultura e di storia», e non *lato sensu* espressione della realtà tutta, compresa la natura. Insomma, il “vitale biologico”, inteso da De Martino come natura (storia pigra e immediata), la cui dialettica è piacere/dispiacere, e dunque come esistenza ineducata, estranea alle creazioni dell'arte, del logos, dell'utile e dell'etica; il vitale, pur nella sua positività, appariva qui separato dal circolo spirituale, salvo legarsi a questo nella misura in cui, dischiudendosi la storia umana, esso veniva trasceso dalle forme e abbassato a sola materia, e dunque fatto oggetto di una continua plasmazione. E che la natura, la quale finiva così per distinguersi dallo Spirito, fosse estranea al ritmo delle forme (che fosse cioè incapace di arte, logica, azioni utilitarie e di moralità), lo si ribadiva in un altro brano della *Fine del mondo*, ove si affermava che «solo per un gioco dell'immaginazione possiamo attribuire alla natura l'attitudine a farsi presente a se stessa, a scegliere e a deliberare secondo forme culturali distinte. Questo gioco dell'immaginazione conduce all'animismo e al pansichismo, ovvero alla fantasticheria sulla “spiritualità della natura”, che sarebbe capace a suo modo di memoria e di giudizio, di passione e di conto, di sacrificio morale e di calcolo economico: salvo poi ad aggiungere, per una sorta di pudicizia, che tutto ciò la natura lo realizza a suo modo, lasciando intendere che sarebbe indiscreto sapere di più». ⁵⁰² Togliendo la spiritualità alla natura, affermando che la storia di questa è una storia impropria, e che meglio è definirla come meccanico divenire, il cui motore è la vitalità (e solo questa); teorizzando altresì un distacco dello Spirito dalla natura che dà il via alla storia umana, cioè alla cultura, la quale è promossa dalle quattro forme; i problemi vengono però a moltiplicarsi. Infatti, se prima della vita spirituale (che si precisa nella dialettica dei distinti), vi è qualcosa di “altro”, cioè la “natura”, e dunque qualcosa che lo Spirito “non è”,

⁵⁰¹ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 366, p. 657.

⁵⁰² Ivi, br. 367, pp. 657-658 (come non cogliere in questo passo un riferimento polemico nei confronti di Geremicca, che pure tanto in De Martino aveva esercitato una decisa influenza quando si trattò di rilevare la realtà del mondo magico?).

come è possibile l'apparire dello Spirito? Dire che da una natura, intensa in senso assoluto e come *causa sui*, si passa ad un altrettanto assoluto che è lo Spirito, che nulla ha a che fare con la natura, è come affermare che lo Spirito nasce dal nulla, ma questo non è possibile, come la logica più elementare insegna: *ex nihilo nihil fit*. Certo, De Martino aveva detto che non è possibile «narrare come, partendo da un naturale senza l'umano, si passa all'umano e il culturale», ma il pensiero che vuole dirsi logico non può scansare questo problema. E non lo può scansare soprattutto per il motivo che già in passato l'autore del *Mondo magico* era stato accusato di aver storicizzato le categorie; ma se allora l'accusa non era del tutto fondata (almeno secondo la nostra ricostruzione), in quanto la vita spirituale (il ritmo delle categorie) lì non era negata, ma semmai veniva posta su di un piano di non-urgenza, in quanto l'interesse dominante era indicato nella «volontà di esserci come presenza davanti al rischio di non esserci»; questa volta (e per giunta poco più tardi dalla presunta *retractatio* di *Morte e pianto rituale*) la vita spirituale, almeno così si rileva in molti suoi scritti, ha inizio solo con l'apertura di un mondo culturale promossa dall'*ethos*. E il sospetto che qui si volesse portare il circolo delle forme da un piano "eterno" a un piano "storico" è rafforzato nella misura in cui prestiamo attenzione a uno schema presente tra le carte demartiniane⁵⁰³ che esemplifica la progressiva successione che segna il passaggio dalla natura alla cultura, passando per la crisi della "presenza".



Dopo quanto si è detto sopra, la lettura di questo schema non dovrebbe essere difficile: dalla natura, che si precisa in una meccanica ripetizione, si passa al rischio di una ripetizione

⁵⁰³ Lo schema è pubblicato nella sua forma originale in E. DE MARTINO, *Storia e metastoria*, cit., p. 42.

psichica (si è visto nel capitolo dedicato al *Mondo magico* che tale ripetizione può precisarsi nell'ecolalia, negli stati *olon* e *latah*, nello stupore ecc.), e dunque si passa alla difesa da questo rischio attraverso forme di coerenza culturale, e dunque attraverso la costruzione di edifici teologici e metafisici (e mitici), la messa in atto dei ritualismi e delle rappresentazioni drammatiche (cui seguono le varie arti), la fondazione di una politica e l'impiego delle scienze economiche e giuridiche, nonché naturali, e al sorgere di una coscienza morale e di una coscienza storica. Si noti che in un secondo schema,⁵⁰⁴ l'inizio è segnato con la dicitura «essere, non-essere, ripetizione», quasi a sottolineare il carattere “anti-storico” della natura e la sua opposizione alla concretezza della storia umana. In un terzo,⁵⁰⁵ invece, viene marcato il distacco dalla vitalità e l'inaugurazione della circolarità delle forme da parte della «coerenza economica o tecnico-economica» (che si precisa nell'«esserci nella società. Linguaggio come strumento tecnico di comunicazione. Fondazione di determinati regimi di produzione. Fabbricazione di strumenti materiali e mentali. Politica e diritto», nonché nella «Tecnica della destorificazione rituale e della ripresa e reintegrazione delle alienazioni per entro l'orizzonte tecnico del mito. Magia e religione»); cui seguono la «coerenza poetica», la «coerenza storiografica», quindi l'«autocoscienza etica», e infine, di nuovo la «coerenza economica», che segna un ritorno e una ripresa in tale circolo spirituale. Nel vedere questi schemi, proprio per il motivo del distacco che dà il via alla valorizzazione secondo la presenza umana, appare chiaro che De Martino qui stava operando coscientemente quella storicizzazione, segnando un *vulnus* tra materia vitale e forme spirituali, tra natura e cultura, tra ripetizione meccanica e storia, tra stasi ed ek-stasi, tra l'immobilità dell'eterno ritorno e la dinamicità del circolo categoriale – una separazione (una differenza qualitativa) tra due regioni dell'essere, per cui dalla prima si passa alla seconda in forza di uno slancio (o un salto) trascendentale: l'*ethos* del trascendimento della vita nel valore.

Nel capitolo sesto dedicato alla “vitalità” si è visto che la natura tende all'eterno ritorno perché è pigra e che lo Spirito è la vittoria su questa pigrizia. Ora, pur ritenendo che le forme spirituali non siano create da questo atto e che esse siano comunque presenti, sebbene non operative, perché intorpidite da una inerzia e dominate dalla vitalità che su di esse prevale e che le lega a sé, fiaccandole nella stretta del giogo; pur ritenendo che esse non compaiano dal nulla a seguito di quel distacco, i problemi rimangono. Cosa significa, infatti, che le forme spirituali non sono operative perché pigre? Si tratta della “natura” quale Spirito dormiente cui

⁵⁰⁴ Ivi, p. 43.

⁵⁰⁵ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 395, p. 680.

alludono, di nuovo, Schelling ed Hegel? Si tratta di quella “convivenza” dello Spirito «con la vita universale dei pianeti, con la differenza del clima, con l’alternarsi delle stagioni, delle ore del giorno, ecc.»,⁵⁰⁶ cui si dice nel paragrafo 392 della *Enciclopedia*? E come e perché l’*ethos* in un dato istante interviene a risvegliare le forme, a dare loro coraggio per operare il distacco della cultura dalla natura? Si tratta forse di un risveglio hegelianamente necessario, cui segue un altrettanto necessario progresso? Ma se così fosse, perché parlare di *ethos*, e dunque di un dovere che, come ogni dovere etico, allude più a un valore possibile, pur doveroso, che a una necessità, ossia a una necessità morale vincolata a un valore, cui si affianca irrimediabilmente e drammaticamente la possibilità di essere infedeli a quel valore, di infrangere quello slancio etico? Che la frequentazione della filosofia dell’esistenza abbia portato a cambiare Hegel con Kierkegaard? In tal senso, lo scrittore danese, ne *Il concetto dell’angoscia*, aveva affrontato il problema dell’inizio della storia affermando che «nell’ignoranza l’uomo non è determinato come Spirito, ma è determinato psichicamente nell’unione immediata colla sua naturalità. Lo Spirito nell’uomo è come sognante»;⁵⁰⁷ e aggiunse che l’uomo si desta da questo “sogno” perché svegliato dalla possibilità del peccato che lo angoscia. Ma per affermare questo, per giustificare l’inizio tramite la dottrina del peccato, Kierkegaard doveva ricorrere al concetto di “Dio”. Cosa che De Martino non avrebbe mai potuto e voluto fare. E dunque, come spiegare quel risveglio? A quale potenza era possibile riferire il peccato? Allo stesso *ethos*? Certo, per l’*ethos* la pigrizia è una «radicale negatività»⁵⁰⁸ ed è altresì un peccato (una colpa che genera angoscia,⁵⁰⁹ in quanto allude al crollo della presenza); ma come non vedere, nella misura in cui gli si imputa quel risveglio inaugurale, un risveglio che è opera di un “atto arbitrario”, come non vedere nell’*ethos* una sorta di *deus ex machina* posto prima della storia, tra la storia e la natura, e non più una forza trascendentale che, eternamente, promuovendo lo svolgimento della storia, le parti e il tutto dovrebbe penetrare, reggere? Era questa la soluzione prospettata da De Martino? Ma per non cadere in una aporetica opposizione tra natura e cultura, non era allora meglio rimanere fedele alla lezione di Croce, per cui la natura è comunque “Spirito”, il quale, svolgendosi secondo l’eterno ritmo delle categorie, sempre ricerca e sempre realizza la propria migliore sistemazione attuale, e non comincia e non dà cominciamento ad alcunché di

⁵⁰⁶ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 392, p. 653.

⁵⁰⁷ S. KIERKEGAARD, *Il concetto dell’angoscia*, cit., cap. I, § 5, p. 345.

⁵⁰⁸ «L’*ethos* del trascendimento che fa passare il vitale nei valori e i valori l’uno nell’altro, è *ethos* in quanto sforzo fondamentale contro una radicale negatività, contro la sua propria pigrizia» (E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 3).

⁵⁰⁹ «L’angoscia è l’esperienza della colpa, perché la caduta dell’energia di oggettivazione è [...] la colpa per eccellenza» (E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 31).

separato da se stesso, che sia una età o un mondo particolari? Non era meglio rimanere alla lezione impartita nella *Storia come pensiero e come azione*?

Si è visto lungamente, nel quarto capitolo, come lo storicismo assoluto di Croce aveva riconosciuto alla natura la sua spiritualità (sciogliendo così un difficile nodo metafisico) e aveva altresì negato che potesse essere una differenza reale tra l'uomo e gli altri enti (piante, animali, ecc.), e come egli affermò che l'uomo si distingue da questi enti unicamente «per gli ideali che in lui risplendono e per il potere creativo che gli conferiscono».⁵¹⁰ Pertanto, come ben precisa Marcello Mustè, per il filosofo napoletano «non era dunque possibile individuare una distinzione *reale* tra uomini e animali, e questa differenza rinviava alle nozioni empiriche, quantitative, al *più* e al *meno* di progresso e di capacità creativa: perché, ancora una volta, lo storicismo non determinava l'essenza dell'uomo, ma quella di tutta la realtà, senza che la cosiddetta *natura* potesse davvero distaccarsene».⁵¹¹ Ma in De Martino quella differenza quantitativa sembrava essere (e anzi, era) sostituita da una differenza qualitativa, la quale era rilevabile nel postulare un piano storico “autentico” (quello umano), contrapposto a una storia (la natura), per così dire, “inautentica” (e che sta, rispetto alla storia umana, come materia e malattia, ovvero come rischio da contrastare, nella misura in cui è possibile ricadere in essa) – una storia impropria che si precisa in un divenire meccanico e che ristagna nella indifferenza morale.

E tuttavia, vi sarebbero pure dei margini per affermare che nel tardo De Martino, così come nel De Martino degli anni '40, la natura non era espressione della sola vitalità, ma era da intendersi crocianamente come una “storia senza storia da noi scritta” che partecipa allo svolgimento delle categorie, sebbene uno svolgimento mosso da problemi e interessi diversi dai nostri (in termini quantitativi e non qualitativi). Questo margine lo troviamo, ad esempio, quando si parla del gioco dei cuccioli di animale e si afferma che gli animali possono anticipare un particolare mondo secondo finzioni a loro utili: «Gli animali giuocano per anticipare il mondo della preda da cacciare, ma con oggetti molto più docili e prevedibili che non la preda reale».⁵¹² Non si tratta qui di una azione riconducibile alla sfera dell'utile? E dunque non si tratta anche in questo caso di superare la dialettica piacere/dispiacere verso una educazione economica? Ad aumentare il vortice dei problemi e quindi la vertigine della nostra analisi vi è inoltre un brano della *Fine del mondo*, già parzialmente citato nel precedente

⁵¹⁰ B. CROCE, *L'anticristo che è in noi*, in *Filosofia e storiografia*, cit., p. 293.

⁵¹¹ M. MUSTÈ, *Croce*, cit., p. 147.

⁵¹² E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br.118, p. 230.

capitolo, che risulta improvvisamente interrotto – quale abbandonato tentativo di trovare una via entro uno spazio impervio, a testimonianza del fatto che la nostra stessa vertigine doveva aver colto anche il pensiero di De Martino durante il suo tentativo di risalire all'origine della dialettica: «Il piacere e il dolore, nella loro realtà biologica, e così pure l'impulso e l'istinto, la soddisfazione e la sazietà ancorché possano inventare comportamenti adeguati (la storia delle piante e degli animali) non vanno mai oltre la conservazione e la riproduzione della vita, si aggirano corporativamente in questa sfera che è la loro prigione, e *non abbassano a materia l'oltre della utilità (il logos l'arte l'ethos) né sono travagliati da quell'oltre che, abbassato a materia, ritenta di risollevarsi a forma abbassando a materia l'utile e l'economico*: il piacere e il dolore animale o meramente organico non comprendono nel loro orizzonte...».⁵¹³ Il filo si spezza qui, con questi tre punti di sospensione. La vitalità biologica, si dice, pur avendo una coerenza (la quale costituisce «la storia delle piante e degli animali»), è come prigioniera entro la propria gabbia, e così non riesce ad abbassare a materia le altre forme della logica, dell'arte e dell'etica (e così elencando sembra quasi che l'utile stesso sia prigioniero di tale gabbia e non possa uscire da essa e abbassare così le altre forme a materia), e nemmeno è travagliata da quelle forme (un travaglio che si genera quando, nell'essere abbassate a materia dall'utile, tentano a loro volta di abbassare l'utile a materia per innalzarsi a forma). Rispetto alla natura e al suo predominio (rispetto alla storia delle piante e degli animali), sembra dunque ci sia una immobilità delle forme, una immobile attesa, e dunque la mancanza di un travaglio e, sia concesso, altresì la mancanza di un dramma (a cui il ritmo delle forme per De Martino sempre allude), che sono lo stesso travaglio e il dramma della storia umana. Nella lettura di questo insieme di brani appartenenti a quello che, nelle intenzioni di De Martino, doveva essere il libro sulla *Fine del mondo* (specie il gruppo 5.3.3. dedicato al *vitale*, che, avverte la curatrice Clara Gallini, comprende appunti anche «più antichi»), si assiste dunque a un andamento a tratti incerto, là ove il *telos*, il luogo cui De Martino voleva approdare, era invece piuttosto chiaro e visibile sullo sfondo. Sono scritti, questi, che mostrano diversi tentativi di analisi, ovvero la messa a prova, entro un orizzonte crociano, di diverse congetture riferibili al passaggio dalla natura alla cultura – la ricerca, insomma, della migliore strada da aprire e tracciare. Nell'essere chiamati al medesimo *dovere*, cioè alla individuazione della *migliore* via, ci si chiede se non fosse stato più corretto assentire a una storia della natura e a un suo mondo e dunque a una storia segnata dal ritmo delle forme spirituali e non dalla sola

⁵¹³ Ivi, br. 364, pp. 655-656 (corsivo nostro).

vitalità; e rilevare come questa storia si distingue da quella umana unicamente per la sua “pigrizia” (una pigrizia *immorale*) nel compiere il distacco dal vitale, per la sua tensione a ripetersi e a ritornare eternamente, o meglio, a ritornare con minime variazioni, cioè per la tendenza a rimanere chiusa, a non sporgersi da sé (ché è ben assicurata ai propri automatismi), a stare al di qua, nel già fatto, insistendovi per quanto possibile. Una storia in senso proprio, quella della natura, che tuttavia si distingue da quella umana per la sua povertà (e non per la completa assenza) di coraggio e di intensità morale, ove il “coraggio” è instillato dall’*ethos* del trascendimento (anzi, è lo stesso *ethos*).⁵¹⁴ E così, nel leggere il seguente passo: «L’*ethos* del trascendimento è valore precategoriale e non già nel senso della pura e semplice vita, ma nel senso della vita colta nell’atto di aprirsi ai valori categoriali, cioè alle forme di coerenza culturale»,⁵¹⁵ nel leggere questo passo ci viene spontaneo chiedere se forse non era meglio intendere quella «vita colta nell’atto di aprirsi ai valori categoriali», come una vita che, sulla spinta dell’*ethos*, eternamente si apre ai valori categoriali, seppure con diversa intensità e soprattutto con diversa consapevolezza, e che dunque eternamente induce le forme a produrre storia – una storia che, secondo la dialettica pigrizia/coraggio, appare ora come natura, ora come storia umana. Per cui ci si chiede se forse non sarebbe stato meglio pensare a un passaggio dalla natura alla cultura come a un passaggio che avviene da sempre e che, per questo, non può essere individuato nel tempo se non attraverso un atto arbitrario che indica in modo empirico, e non logico, la comparsa del “primo” uomo col comparire di determinati dati empirici. Una storia che, al di là delle infinite classificazioni che si possono fare, al di là delle ripartizioni storiche, mostra in ogni suo momento quel coraggio (il tendere verso l’umano, come pure noi stessi tendiamo, sebbene ci consideriamo pienamente umani: ché non siamo ancora uomini “fatti”, bensì siamo uomini *in fieri*), e che in ogni suo momento, in opposizione al coraggio, mostra anche la sua pigrizia – una pigrizia che non nega lo svolgimento delle categorie, ma che ne rivela la povertà in relazione a uno slancio più spirituale, più etico e coraggioso. Una differenza quantitativa, dunque, e non qualitativa, tra natura e cultura, tra fiacchezza e coraggio creatore di civiltà, verso una sempre nuova definizione dell’umano. E volendo ammettere un “inizio” della storia, un “primo” atto fondatore che segna in modo qualitativo il passaggio dalla natura all’umano, come sarebbe possibile tenere fermo questo

⁵¹⁴ «Lo Spirito è il distacco dalla pigrizia della natura, immissione in essa di una forza in cui la pura e immediata ripetizione sta ormai come minaccia: di una forza che si chiama *ethos* primordiale della presenza, e che genera la storia umana in quanto lotta contro l’eterno ritorno» (ivi, br. 113.2, p. 225).

⁵¹⁵ Ivi, br. 388, p. 675.

“primo” della storia se non ricorrendo a un “atto” che, in modo contraddittorio, è insieme dentro e fuori dalla storia? Come spiegare dunque la comparsa del “primo” atto coraggioso? (Magari quell’atto di coraggio che, guardando alla – a noi – remota età in cui si dischiuse la “cultura” della pietra scheggiata, per la prima volta «utilizzò la pietra, onde le pietre denotarono la effettiva possibilità di costruire un’amigdale»⁵¹⁶). E come non individuare, “prima” di questo (mitico) “primo” atto, un diverso, ma ugualmente coraggioso, atto di coraggio? Come non riconoscere una umanità in quell’essere che, sebbene ai nostri occhi non appaia umano, tendeva verso l’uomo che oggi noi siamo? Ma forse era la stessa teorizzazione del concetto di “presenza” a richiedere una ferma differenza qualitativa e non quantitativa tra natura e cultura, e a vedere nella prima una malattia rispetto alla quale la seconda si deve difendere. Così si torna al vecchio problema della storicizzazione delle categorie e alla negazione di questo problema da parte di De Martino – una negazione che tuttavia non impediva al problema di ripresentarsi nella seguente domanda: come e perché è avvenuto il passaggio dalla natura alla cultura, dal non-esserci all’esserci della presenza, dalla mancanza di unità all’unità delle categorie, dal divenire meccanico alla spiritualità e alla storia? Ponendo queste domande, tuttavia, ancora una volta ci si trova innanzi all’ammonizione demartiniana: «La storiografia della vita culturale non può mai narrare come partendo da un naturale senza l’umano, si passa all’umano e il culturale, ma soltanto come l’umano si solleva dalla naturalità».⁵¹⁷ Quel passaggio è astratto, mentre concreto, e dunque oggetto di un interesse storiografico, è solo la lotta della presenza contro il negativo, il superamento nel valore del rischio esistenziale, il togliimento di quella possibilità, l’atto culturale che fa storia e che risolve la vita nel valore. Ed è un passaggio astratto perché è l’idea stessa che possa esservi una natura in sé (una natura pensata senza l’umano) ad essere astratta.

A negare il problema del passaggio dalla natura alla cultura interveniva così la considerazione che non esiste una natura posta fuori da quel mondo culturale che la definisce e l’organizza – ovvero, secondo un argomento tipicamente idealistico, una natura che non sia già contenuta entro lo sguardo e l’operare umano. Richiamandoci a Gramsci, potremmo dire che la cosiddetta natura che è posta al di fuori di questo sguardo e di questo operare, cioè la

⁵¹⁶ «Ciò che “dà coraggio” al trascendimento del vitale nell’utilizzabile e nel comunitario non è né il vitale né l’utilizzabile o il comunitario ma appunto quello slancio etico che strappa sempre di nuovo gli individui verso la valorizzazione intersoggettiva della vita, verso la culturizzazione della natura (la natura sta sempre dentro, mai fuori, il processo della trasformazione culturale). Non si potrà mai comprendere la cultura della “pietra scheggiata”, se non si fa appello a questo “coraggio” che utilizzò la pietra, onde le pietre denotarono la effettiva possibilità di costruire un’amigdale» (E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 23).

⁵¹⁷ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 371, p. 659.

natura non compresa nel pensiero e nell'azione umana, non è altro che un «nulla storico».⁵¹⁸ Gli enti sono tali per entro la cultura, e innanzitutto per entro il lavoro dell'uomo – al di fuori di questi rapporti storici vi è solo un insieme confuso e astratto di enti che, contrapposti al concreto, alla storia, sono “niente”. Riprendendo il tema hegeliano del lavoro, quale attività mediatrice che trasforma le cose e la coscienza di esse, Marx affermò che tale attività si attua “sciogliendo” gli enti «dal loro legame immediato con l'orbe terraqueo».⁵¹⁹ La pietra deve essere estratta dalla terra per essere tale: essa è “pietra” solo in potenza fintantoché non viene lavorata, utilizzata, ovvero fintantoché rimane inglobata nel suolo e dunque celata nella “non curanza” che attualmente l'uomo ha per essa. Così il taglialegna, attraverso il proprio lavoro, strappa l'albero dalla sua astrattezza, dalla sua immediatezza col bosco, ove sta come immerso in una indistinta confusione, e lo fa essere in quanto “albero” *in actu* – ossia in quanto “utilizzabile”. Tramite il lavoro, il taglialegna costituisce l'albero nella solidità della sua specifica identità, nel suo esser albero – un essere definito dal suo «valore d'uso», cioè determinato dalla sua «utilità».⁵²⁰ Pur indicando come problema la permanenza (nella teoria marxiana) di una natura “in sé” (quella, ad esempio, da cui la pietra o l'albero sono “estratti”), e di questo si vedrà nel prossimo capitolo; non diversamente da Marx, sebbene spostasse l'accento dal lavoro alla cultura, ampliando così a tutte le categorie, e non solo all'utile, il fondamento per cui ogni ente appare in quanto tale (pur tenendo ferma la “priorità” dell'utile in seno a questa attività formatrice⁵²¹), per De Martino vi è una “natura” che si struttura secondo l'ordine che una determinata cultura le dà, per cui è natura “culturalmente condizionata”⁵²² in quanto insieme di utilizzabili (ossia tutti gli strumenti materiali, ma anche gli animali da domare, la terra da lavorare o da attraversare, e così il sole, gli astri, ecc.), cioè in quanto insieme di enti che sono fissati culturalmente nella loro precipua funzione; e vi è una “natura” che invece è posta “al di là” del cerchio entro cui appaiono e si danno gli enti, che è materia dell'azione economica e che segna il limite di un mondo culturale, ovvero la

⁵¹⁸ A. GRAMSCI, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino 1948, p. 161 (Q. XVIII).

⁵¹⁹ K. MARX, *Il capitale* (1867-1894), a cura di A. Macchiario e B. Maffi, UTET, Torino 1974, libro I, cap. V, p. 274.

⁵²⁰ Ivi, cap. I, p. 108.

⁵²¹ Chiaramente l'utile di De Martino, che è poi l'utile crociano, è una categoria trascendentale che “dà vita” alle diverse scienze (economiche, matematiche e giuridiche), nonché alla tecnica (compresa quella particolare forma di tecnica che è la religione). Il concetto di “utilizzabile”, invece, ha una forte connotazione esistenzialistica (Heidegger, Abbagnano).

⁵²² Gyorgy Lukács affermò che «la natura è una categoria sociale» e che il rapporto tra uomo e natura «è sempre socialmente condizionato» (G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe* [1923], tr. it. di G. Piana, Sugar editore, Milano 1971, p. 291).

resistenza che si offre a tale mondo, alla sua capacità di disporre della natura; una “natura”, questa che è posta “al di là”, che, come quella determinantesi in quanto “utilizzabile”, comunque si determina entro una cultura:

La natura è l’orizzonte che segnala l’inesauribilità della valorizzazione della vita secondo un progetto comunitario dell’utilizzabile; in questo senso sta sempre «al di là» della progettazione utilizzante, manifestandosi come resistenza, come materia, come exteriorità di per sé cospirante con l’uomo. Ma al tempo stesso, la natura è ciò che di essa sta «dentro» la progettazione utilizzante, e cioè come orizzonte delle utilizzazioni possibili accumulate nella storia culturale propria e dell’intera società, e quindi come memoria implicita e di volta in volta esplicabile di un certo ordine di abilità e di tecniche operative di cui posso avvalermi e di cui mi avvalgo di fatto ora nella modalità dell’abitudine, del comportamento ovvio che fa da sfondo alla vita di ogni giorno, ora nella routine del mestiere e della professione, e ora infine nella invenzione di una nuova tecnica, nella elaborazione di nuovi strumenti materiali e mentali per la utilizzazione. Questo «al di là» e questo «dentro» sono correlativi e inscindibili, in quanto l’al di là si configura dentro una particolare progettazione di cui si dispone e che si può mettere concretamente in opera, e non appare mai «in sé»: e altresì in quanto la progettazione di cui si dispone comporta sempre un limite definito, una sfera circoscritta di operazioni possibili, e quindi un al di là che resiste, sfugge, si oppone al progetto, ribellandosi all’utilizzazione come «in sé» mai domo, e prospettando una illimitata serie di nuovi sforzi per domarlo.⁵²³

Dunque non solo questo determinato martello non esiste prima della sua utilizzazione, ovvero si determina in vista di questa, ché «non esistono prima le cose e poi la necessità di utilizzarle, ma già le cose sono possibili in quanto indicano ambiti di utilizzazione in un certo ordine dell’utilizzabile»;⁵²⁴ non solo il sole è tale perché è accolto entro un mondo per il quale il sole si determina culturalmente in quanto tale e non altro (come corpo celeste, oppure come divinità che pretende periodici sacrifici, ecc.); non solo tutti gli enti, dal più prossimo al più distante, sono fissati nella loro identità, ma anche lo stesso fondo informe (un ascoso *Grund*, per ricorrere a un termine heideggeriano, o il “palpabile” di Pound), che è “materia” di ogni ente, si costituisce, o meglio, viene rilevato a partire dal mondo culturale che di volta in volta lo entifica, lo determina, gli dà forma – emergendo in quanto ambito delle possibilità precipue di quel mondo e quale limite e resistenza al processo che vede la genesi dell’opera. Quindi, ci chiediamo: il problema che sopra ci siamo posti, circa il passaggio dalla natura alla cultura, non è altro che un problema astratto che rinvia al modo attuale e proprio del nostro mondo culturale di intendere la natura quale “in sé” senza l’uomo? Quel passaggio è solo evocato a fini pratici non già per dire qualcosa sulla natura, bensì per delimitare e orientare un diverso dire, ossia per dire qualcosa su di noi che ci poniamo la domanda sul nostro esserci e sulla

⁵²³ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 351, p. 646.

⁵²⁴ Ivi, br. 353, p. 647.

nostra storia? Quel passaggio, dunque, invece di guardare a un reale evento, guarda i limiti del nostro sguardo? Forse. E tuttavia, finché si fa coincidere la storia con la sola storia umana e il mondo con il solo mondo culturale, il problema dell'inizio continuerà a porsi (sebbene potremmo sempre scansarlo attraverso la considerazione che non ha senso chiedersi cosa vi è “prima” e “al di là” di quell'inizio dato, ovvero che noi possiamo solo guardare all'interno del *logos*, non potendo andare oltre, e che tale sguardo “interiore” mai avrà fine, tanto esso è profondo⁵²⁵). E il problema continuerà a porsi perché concetti quali “storia umana” e “mondo culturale” rinviano gioco forza all'idea di una storia non-umana e a un mondo non-culturale (per quanto si tenti poi di dire che solo quella storia è concretamente storia e solo quel mondo è concretamente mondo), poiché siamo di fronte a una storia e a un mondo riferibili a una determinata classe empirica (l'umano). E la catena dei rimandi, quando si guarda all'empirico, è idealmente infinita; e pertanto il volerla interrompere, dicendo appunto che fin qui si può guardare, ma non oltre, ché non avrebbe senso farlo, risponde a una decisione pratica, non logica. E questo Benedetto Croce lo sapeva bene, tant'è che considerava il generico “uomo” uno pseudoconcetto non tanto diverso dagli pseudoconcetti di “cane” o “casa”, e dunque guardava alla storia nel suo svolgimento reale quale processo dello Spirito, ovvero, come abbiamo già osservato, considerava la differenza tra la storia umana e quella delle piante in termini quantitativi e non qualitativi. Ma vedere nella storia differenze solo quantitative, e dunque non considerare l'uomo nella sua unicità qualitativa, per De Martino non era possibile, vista la forte connotazione esistenzialistica che oramai aveva assunto la sua nozione di “presenza” e vista la necessità di raccontare il dramma vissuto da questa e dalle diverse “patrie culturali”, e di riflettere a fondo sul problema della loro possibile angosciante “fine”. Il problema della fine, infatti, trova la propria cifra e una precipua intensità nel correlato problema dell'inizio – ché se questo non fa problema non si vede perché lo debba fare quella (pertanto si comprende il motivo per cui c'è una maggiore e una ben più profonda drammaticità nel modo demartiniano di considerare il tema della “fine del mondo” rispetto all'ultimo Croce della *Fine della civiltà* e dell'*Anticristo che è in noi*). Ma giunti a questo punto è forse meglio passare oltre. Sul problema dell'inizio, infatti, cioè sull'inaugurale distacco dell'umano dalla natura, si tornerà nel prossimo capitolo, quando saranno prese in considerazione le osservazioni di De Martino su Marx e al problema della cosiddetta natura “in sé”. E forse in questa sede si verrà a capo della questione, ovvero si vedrà se quel distacco

⁵²⁵ «Per quanto tu possa camminare, e neppure percorrendo intera la via, tu potresti mai trovare i confini dell'anima: così profondo è il suo *logos*» (ERACLITO, B 45 DK).

inaugurale è da intendersi in senso logico come un distacco che sempre avviene, e non già in senso cronologico, come un distacco avvenuto in un punto determinato del tempo.

Nel rimproverare a Paci di avere incluso l'utile nella materia vitale, e nel ribadire che sì il vitale è materia, ma la forma economica deve rimanere forma (ché un conto è il piacere, e altro è il calcolo e la costruzione di strumenti capaci di soddisfare e mantenere il piacere), De Martino affermava quanto segue: «la vitalità è materia e la sfera economica una sfera formale inaugurale in quanto “progetto comunitario dell'utilizzabile”, ma perché questo passaggio inaugurale abbia luogo nella concretezza del processo storico-culturale, e la vita non resti cieca e chiusa in sé, e la forma economica resti vuota di possibilità formale, occorre appellarsi all'*ethos* trascendentale del trascendimento valorizzante».⁵²⁶ Dunque la vitalità, da sola, è affatto incapace di sporgere da se stessa e di trascendersi nell'utile, e tale incapacità è attestata negli animali e nelle piante che rimangono immersi e insistenti nella loro *Umwelt*, nel loro cerchio ambientale, e che, pertanto, non producono “cultura”. Ma la stessa forma economica è incapace di compiere da sola questo trascendimento inaugurale, ché se fosse capace di ciò, la vita sempre sarebbe trascesa meccanicamente nel valore e non vi sarebbe né una vita chiusa in se stessa (la vita animale e vegetale) e né vi sarebbe il rischio di fallire questo trascendimento. A far rompere la prigionia del vitale, a inaugurare e mantenere il suo trascendimento, è dunque l'*ethos*, quale coraggio che supera la pigrizia e quale forza che induce l'essere a dover essere, che rompe il meccanico divenire e che fa accedere l'essere alla storia.

L'essere. C'è sempre qualche cosa. Il non essere in senso assoluto non c'è. Ma se ci fosse solo l'essere non mai l'azione potrebbe attraversarlo a farlo divenire: l'unica azione possibile sarebbe la ripetizione dello stesso, cioè, appunto, la non azione. Il meccanico. Il non essere nasce solo dalla polemica dei distinti, dall'urto dei valori: è la distinzione che fa non essere l'essere, nel senso relativo e polemico che si è detto. La radice però della distinzione è la presenza.⁵²⁷

Il meccanico, la non azione, la pigra ripetizione e dunque l'“essere” immobile libero dal travaglio storico è la natura, la quale si distingue qualitativamente dalla storia umana, che è storia della polemica dei distinti e dell'urto dei valori che fa mostra del non-essere, cioè della differenza che distingue le forme l'una dall'altra (ché l'arte *non* è filosofia e l'utile *non* è il bene). E dunque, per De Martino, solo là ove la presenza si è insediata, e dunque solo là ove è sorto un mondo culturale; solo là vi è la testimonianza del ritmo delle forme, della loro

⁵²⁶ E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 58.

⁵²⁷ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 369, p. 658.

continua e polemica sistemazione, che poi è un *polemos* tra essere e non-essere. Tuttavia, al non-essere relativo, cioè a quella “differenza” (l’*eteron* platonico, insomma) che segue come un’ombra ogni identità e che ha origine dallo scontro dei distinti e dal loro processo creatore di “cultura” e “civiltà”, si affiancava il rischio di un non-essere assoluto, il quale chiaramente non è e non può essere, ma che, come si è visto nelle pagine precedenti, è esistenzialmente esperito nell’angoscia ed è vissuto in tal senso come “possibile”. Ed infine si aggiungeva un ulteriore non-essere, anche questo radicato nella presenza e solo nella presenza – ovvero un non-essere che si mostrava come compito, cioè come dover-essere. Ebbene, posta innanzi alla angosciata possibilità del nulla, del non-essere assoluto, la presenza che vuole esserci contro il rischio di non esserci, si lancia verso la realizzazione di quel valore che non è, ma che deve essere e tale compito si precisa nella determinazione dell’opera che “vale” – un compito che è segnato dallo stesso ritmo delle «forme di coerenza culturale». In tale quadro, l’*ethos* pone così l’esserci della presenza, la quale fa “essere” per tre volte il non-essere: il non-essere relativo per cui si distinguono i valori categoriali, il non-essere doveroso del dover-essere (l’opera che bisogna realizzare), e il non-essere esistenziale che si annuncia quale drammatica possibilità che il trascendimento della vita nel valore (la risposta al dover-essere), possa non avvenire, o peggio, al rischio che il mondo possa finire e la presenza dileguarsi. Il non-essere, dunque, come condizione del valore *che è*, come volontà del valore *che deve essere*, come possibile negazione dell’operatore, la presenza, che conduce il dover-essere all’essere.

2. *Il confronto con l’esistenzialismo*

L’uomo come quell’ente che, innanzi al rischio di non esserci, volendo esserci, introduce entro l’imperturbabile compattezza dell’essere un perturbamento, l’indeterminazione, la follia del non-essere; ma che, allo stesso tempo, sente di dover ricucire questa lacerazione, di lottare per l’essere, di curare la sua angoscia e di lenire quella inquietudine che pesa su di lui come una permanente minaccia, di convertire l’indeterminato nella determinazione, nella migliore determinazione, di colmare lo iato tra l’essere e il non-essere attraverso l’opera. De Martino aveva ormai mosso passi decisi e decisivi verso l’esistenzialismo, ed è probabile, dopo un iniziale rifiuto e una sbrigativa liquidazione, sebbene gli riconoscesse alcuni meriti (si pensi al *Mondo magico*); è probabile che la lettura della recensione di Paci al suo saggio del ’48 lo

avesse invogliato a percorrere anche questa via, nella speranza di soddisfare l'irrequietezza che alimentava la sua ricerca. In particolare, fu un preciso passo, un riferimento al *suo* (di De Martino) "esistenzialismo", ad aprire in lui una feconda breccia, a suscitare un determinante interesse: «I concetti usati dal De Martino, di situazione iniziale e di situazione finale, sono tipici dell'Abbagnano». ⁵²⁸ Qui Paci faceva riferimento a quella "struttura" che esprime «lo sforzo dell'essere di conquistare se stesso come esistenza», ⁵²⁹ e che, per l'appunto, si precisa nella «unità della situazione finale con la iniziale», per cui «la situazione finale dello sforzo verso l'essere realizza la propria essenziale unità con la situazione iniziale». ⁵³⁰ Certo, l'accostamento qui operato da Paci non era del tutto adeguato: infatti, se la situazione finale demartiniana (quale momento risolutorio dell'atto magico) negava l'indeterminatezza evocata dal rischio esistenziale, dall'angosciante rischio della presenza (ossia la situazione iniziale); in Abbagnano, invece, la situazione finale affermava l'iniziale indeterminatezza dell'esserci e dunque l'apertura alla possibilità e all'esistenza dischiusa dalla situazione iniziale. E tuttavia, entrambe le posizioni mostravano l'uomo nell'atto di trascendersi, di uscire da sé per tornare a sé, di spingersi verso il rischio, ovvero verso la possibilità, al fine di legare questo inizio con l'atto finale del movimento nella positività di un'opera che "vale".

Ora, secondo Nicola Abbagnano l'esistenza «si rivela come lo sforzo per raggiungere l'essere e per mantenersi nell'essere» ⁵³¹ – uno sforzo che, considerando il suo svolgimento storico, dai greci sino alla (sua) contemporaneità, giunge infine a precisarsi nelle filosofie di Heidegger e di Jaspers nel modo più "scoperto", sebbene non ancora nel modo "essenziale", ovvero come sforzo trascendentale dell'essere verso l'essere. I due filosofi tedeschi ci hanno reso consapevoli l'uno della situazione iniziale, l'altro della situazione finale, cioè i due poli di quella che per il napoletano è la "struttura" dell'esistenza, che le due situazioni unifica. Heidegger, infatti, evidenziando che l'esistenza è il distacco dal niente (per cui «lo sforzo verso l'essere [...] non può mai arrivare a costituire un essere che sia attualità e presenza» ⁵³²), ha messo in luce l'inizio – un inizio che, nell'anticipare ciò che giunge alla fine, ⁵³³ genera

⁵²⁸ E. PACI, *Il nulla e il problema dell'uomo*, cit., p. 90.

⁵²⁹ Ivi, p. 91.

⁵³⁰ N. ABBAGNANO, *La struttura dell'esistenza*, Paravia, Torino 1939, p. 14.

⁵³¹ Ivi, p. 5.

⁵³² Ivi, p. 12.

⁵³³ Sebbene si riferisse a un altro contesto, ovvero alla storia dell'Essere, nel considerare l'inizio della filosofia, cioè la filosofia greca e in particolare Parmenide ed Eraclito, Heidegger affermò che tale inizio è «ciò che pre-cede e pre-corre ogni storia seguente. Ciò che in tal senso precede e determina ogni storia lo chiamiamo l'iniziale (*das Anfängliche*). Dal momento che non si attarda in un passato, ma anticipa ciò che giunge, l'iniziale

“angoscia”. Jaspers, invece, ha chiarito che «la situazione finale dello sforzo verso l’essere è l’essere, in quanto è *al di là* dello sforzo che muove verso di esso: in quanto è *trascendenza*. Ma la trascendenza non può essere definita ed attinta che mediante lo sforzo. La situazione finale dello sforzo verso l’essere è dunque lo stesso sforzo nella sua incapacità di attingere l’essere che è al di là dello sforzo: è lo *scacco*».⁵³⁴ L’angoscia e lo scacco sono così i due termini di una polarità spezzata, espressioni di una ferita e di una incompienza circa l’essenza dell’esistenza e il rapporto di questa con l’essere. La possibilità come apertura al niente e l’impossibilità di raggiungere l’essere: a questa follia, ovvero mancanza di direzione, Abbagnano sostituiva la struttura, cioè la «forma nella quale la situazione finale dello sforzo verso l’essere realizza la propria essenziale unità con la situazione iniziale».⁵³⁵ E sull’unità così raggiunte egli scriveva:

Questa unità si costituisce col movimento che attua come situazione finale la stessa situazione iniziale *come fondamento*. Ma il *fondamento* – che istituisce e giustifica la situazione iniziale – è la *possibilità* della situazione iniziale. La struttura attua perciò come situazione finale la possibilità della situazione iniziale. Da suo canto, la situazione iniziale, in quanto fondata e giustificata nella sua natura autentica dalla situazione finale, cioè dalla possibilità che essa instaura, è essa stessa possibilità; e la situazione finale si rivela come *la possibilità di una possibilità*.

E seguiva:

Lo sforzo verso l’essere si costituisce nella struttura in virtù di un’organizzazione puramente interiore, senza riferirsi a ciò che è prima di sé (il niente) o a ciò che è dopo sé (l’essere trascendente). Esso appare come il movimento da una possibilità di essere alla possibilità di questa possibilità; la possibilità trascendentale così raggiunta, fondando la possibilità iniziale, la giustifica e la concreta: e mentre la sottrae al niente, non risolve mai se stessa nello scacco finale, giacché si realizza conclusivamente come possibilità dell’inizio. Il *rapporto dell’essere con se stesso* si concreta, sul fondamento della struttura, come *rapporto della possibilità con la possibilità trascendentale*.⁵³⁶

L’essere, in tal senso, veniva a precisarsi non già come ciò che precede la situazione iniziale (il ni-ente, quale è l’essere rispetto all’ente) o come ciò che segue alla situazione finale (un essere trascendente e irraggiungibile); bensì come il movimento stesso tra questi due poli, come sforzo dell’essere verso l’essere, come essere che si distacca da sé per

si dona espressamente ogni volta di nuovo a una determinata epoca» (M. HEIDEGGER, *Parmenide* [1982], tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1999, p. 32).

⁵³⁴ N. ABBAGNANO, *La struttura dell’esistenza*, cit., p. 13.

⁵³⁵ Ivi, p. 14.

⁵³⁶ Ivi, p. 15.

giungere a sé. Tale era l'esistenza, la struttura, per Abbagnano: «movimento di costituzione di un essere che è comunicazione universale di enti nell'atto stesso costitutivo dell'individualità dell'ente»,⁵³⁷ laddove per "ente" egli intendeva non *lato sensu* ogni cosa "che è", bensì il *Dasein*, l'esserci, ovvero quell'ente *stricto sensu* che si interroga del proprio essere. L'esistenza è dunque un movimento di determinazione dell'indeterminato che, da un lato, fonda la possibilità dell'indeterminatezza – che è poi il fondamento della libertà – e che, dall'altro lato, pur nella finitezza cui ogni singola determinazione si precisa, conferma l'universalità dell'essere che attraverso l'uomo si individua. Ma tale processo di determinazione richiede una decisione e pertanto una responsabilità. Così l'autenticità della scelta, cioè della limitazione e della determinazione, è tale nella misura in cui l'uomo conferma la propria libertà, e dunque conferma la possibilità delle sue possibilità, ovvero nella misura in cui, decidendosi tra le possibilità che gli sono proprie, conferma la possibilità trascendentale che tali possibilità fonda. Ed è in tale movimento che l'essere conquista la propria "forma", senza alcun residuo negativo, senza giungere a una svalutazione dell'esistente (quando si subordina l'ente rispetto all'essere, in forza di una differenza ontologica) o a una vanificazione dello sforzo esistenziale (quando si predica l'irraggiungibilità dell'essere da parte dell'uomo). L'essere, infatti, inteso come sforzo trascendentale e non già come essere trascendente, trova sempre la sua forma nell'esistenza: in questa si cerca e si individua e si conferma. Ed è in questo processo che l'ente-uomo è chiamato alla propria responsabilità, al peso della decisione quale atto per cui, a partire dalle possibilità che gli sono proprie, nel scegliere tra queste, determinando e limitando, egli afferma la possibilità trascendentale che è a fondamento delle sue possibilità particolari. Trascendendosi nell'esistenza, uscendo da sé, l'essere pone il fondamento trascendentale di sé: questa è la struttura in quanto sforzo dell'essere verso se stesso. Ora, tale discorso potrebbe apparire oscuro, specie per chi è digiuno del linguaggio esistenzialista e di alcune sue formule. Le difficoltà aumentano, inoltre, se si considera la difficile e a volte contorta prosa di Abbagnano, almeno per quanto riguarda la sua opera del '39. Meglio, molto meglio, in termini di chiarezza, il testo utilizzato da De Martino, cioè la più agile *Introduzione all'esistenzialismo*. Ma a venire in nostro aiuto vi è la seguente precisazione di Paci:

Esistere è per l'uomo il porsi in rapporto con l'essere di se stesso che si realizza come problema: è l'originaria possibilità di quel rapporto. Solo così l'esistenza (che in Heidegger ed in Jaspers si

⁵³⁷ Ivi, p. 16.

vanifica, nel primo perché, riducendosi a nulla, rende *impossibile* se stessa, nel secondo perché non raggiunge mai l'essere che la trascende e rende *impossibile* ogni rapporto con l'essere) acquista una consistenza: essa non si riferisce più a ciò *che non è se stessa*, non si definisce più per la sua *impossibilità*, ma si attua invece nella sua *possibilità*, si pone nella sua *sostanza*. La sostanza è l'esistenza nella sua assoluta libertà: io sono libero in quanto scelgo di essere me stesso, di diventare veramente quello che sono.⁵³⁸

E poco oltre aggiungeva:

L'uomo deve accettarsi, fondare liberamente la propria finitezza ed attuare la propria sostanza. Egli è se stesso nella misura della sua fedeltà a se stesso: il suo esistere è il suo decidersi. Se no, non si realizza, resta nella falsa indeterminazione, non esiste autenticamente, non vive nella concretezza della sua storicità, è privo di sostanza. Esistere è essere ciò che debbo essere. Cosa devo fare? Ciò che sono, ciò che autenticamente sono: essere il mio destino. È la norma che mi impegna, non astrattamente e dall'esterno, ma nell'intimo della mia concreta e temporale possibilità. La norma è l'espressione stessa dell'esistenza, è l'espressione della natura stessa della struttura.⁵³⁹

La norma è, in tal senso, espressione del dovere dell'essere che chiama l'ente-uomo – essa «è una presenza intima all'ente, che l'ente può realizzare e scoprire soltanto nella più profonda e nascosta interiorità della sua finitudine; e nello stesso tempo è una presenza che non si identifica mai con tale finitudine, perché è l'atto stesso con cui questa finitudine viene trascesa»;⁵⁴⁰ e pertanto «il modo d'essere fondamentale dell'essere dell'ente è il *dover* essere; e per questa sua natura l'essere dell'ente è *universalità*».⁵⁴¹ Ma il richiamo alla norma rinvia alla possibilità che la norma sia disattesa, tradita, infranta. In tal senso, il disattendere al dovere che induce l'uomo ad essere se stesso nella propria unità autentica (la propria finitudine), a rispondere alla universalità dell'essere, a legarsi positivamente alla comunità degli uomini, cioè alla vita intersoggettiva in cui l'essere si realizza, «è la possibilità dell'errore, del peccato, di ogni disvalore, di ogni distruzione sterile, di ogni smarrimento»; sicché, «quando la finitudine non è assunta dall'ente come proprio destino, come intelligenza vera della propria costituzione, come rischio e responsabilità dell'esistenza, l'instabilità, che le è propria e che può essere consolidata solo riassumendola nella possibilità trascendentale, agisce come dispersione banalizzante, facendo restare l'ente immerso nella insignificanza della temporalità inautentica».⁵⁴² L'indeterminazione, o l'insieme delle possibilità, dunque, *deve essere* unificata in un compito, in una decisione, laddove, sempre vi è il *rischio* di una

⁵³⁸ E. PACI, *Il nulla e il problema dell'uomo*, cit., pp. 38-39.

⁵³⁹ Ivi, p. 39.

⁵⁴⁰ N. ABBAGNANO, *La struttura dell'esistenza*, cit., p. 156.

⁵⁴¹ Ivi, p. 158.

⁵⁴² Ivi, p. 161.

decisione inautentica, cioè la scelta di disperdersi nell'isolamento anonimo, o nella massa, e di uscire fuori da quella temporalità autentica che è la storia, cioè il concreto svolgimento del dover essere dell'essere. Vedremo in seguito la critica avanzata da De Martino nei confronti di questo tipo di rischio, di questa dispersione; ma le assonanze, tra i due, come Paci aveva rilevato, ci sono.

Nella *Introduzione all'esistenzialismo* Nicola Abbagnano tornava sui temi elaborati nel saggio del '39, affermando, di nuovo, la positività del rapporto tra l'uomo e l'essere, contro la presunta negatività propria delle filosofie di Heidegger e Jaspers, le quali aggiano l'uomo o al nulla iniziale oppure al naufragio finale, sancendo così l'impossibilità di raggiungere e quindi accedere all'essere. Tale impossibilità era invece negata dall'esistenzialista napoletano. Se quella, infatti, si fondava, o meglio, fondava il tragico destino di quell'ente (l'uomo) che si apre all'essere, e dunque fondava l'inesauribile movimento di distacco dell'esserci dall'essere e di un sempre rinviato e mai compiuto approdo all'essere; se quella impossibilità era ribadita dalla differenza ontologica e affermava la non conciliazione tra l'esserci e l'essere; secondo Abbagnano proprio la possibilità cui si precisa l'esistenza conferma l'accessibilità dell'essere da parte dell'uomo; giacché la possibilità è la forma di tale accessibilità. La ricerca dell'essere non si rivela un'azione vana nella misura in cui il cercato (la natura, Dio, la verità, la legge, ecc.) viene a cadere; ovvero nella misura in cui quella ricerca vuol essere ricerca di *qualcosa*. Se per Heidegger la ricerca dell'essere avviene sempre attraverso lo svelamento di un ente, un ente che non è l'essere e che, nel suo svelarsi, vela l'essere; se per Heidegger il tentativo di trovare l'essere nei "super-enti" trascendenti che la metafisica ha via via individuato lungo il suo millenario percorso (dalle idee platoniche al Dio cristiano, sino alla volontà di potenza di Nietzsche); se per Heidegger la metafisica ha determinato un fraintendimento che ha occultato l'essere; per Abbagnano l'essere, lungi dal rimanere celato dietro tale ricerca, si è in essa e per essa mostrato secondo forme adeguate. La ricerca qui si mostra come un trascendentale (un movimento trascendentale) che ha posto e pone di volta in volta il proprio oggetto nel mondo dell'uomo – un oggetto che non esaurisce l'essere, certamente, ma che nemmeno lo tradisce. L'essere, lungi dal calcificarsi in un determinato ente (come vuole la metafisica) o dal celarsi dietro un determinato ente (come affermò Heidegger), si determina così passo a passo lungo lo stesso atto del ricercare. Il cammino è la meta, dunque. Ma non un cammino vano, irrelato, che diventa una indifferente "ricerca per la ricerca"; bensì un movimento che pone e decide la meta, ossia la differenza, la determinazione non indifferente che coincide con la forma stessa

del mondo, con lo spazio stesso entro cui avviene la ricerca. Non dissimile, in tal senso, è la posizione di Sartre, per il quale la «realtà umana è un *farsi*, non un *essere*»,⁵⁴³ e il decidere significa, per questo motivo, *farsi* e perciò *essere* questo *farsi*: «Quando diciamo che l'uomo si sceglie, intendiamo che ciascuno di noi si sceglie, ma, con questo, vogliamo anche dire che ciascuno di noi, scegliendosi, sceglie per tutti gli uomini. Infatti, non c'è un solo dei nostri atti che, creando l'uomo che vogliamo essere, non crei nello stesso tempo una immagine dell'uomo quale noi giudichiamo debba essere».⁵⁴⁴ Scegliendo se stesso, l'uomo decide altresì la forma del mondo, cioè fa suo quel mondo che scaturisce dalle proprie azioni e dal pensiero che quelle azioni dirige. E dunque, in questo senso, per Sartre ogni uomo «porta il peso del mondo tutto intero sulle spalle»;⁵⁴⁵ laddove è sempre presente il rischio esperito da Antonio Roquentin, cioè il rischio che questo peso si mostri nella sua insensatezza, qualora la portata etica che lo sostanzia dovesse evaporare innanzi alla constatazione che nulla di trascendente può assicurare una forza di gravità che lo giustifichi. Solo una libertà che non vuole perdersi nell'indifferenza, che non vuole vanamente errare nella indistinzione dei possibili, entro un piccolo teatro il cui cielo metafisico appare strappato; solo una libertà che non dispera e non si perde dietro la fuga degli dèi, ma che, pur con angoscia, si raccoglie in se stessa per scegliersi; solo questa libertà può affermare quel peso. In modo analogo, ma forse con più serenità, avendo sciolto le ultime incrostazioni romantiche, ovvero un certo *pathos* della mancanza o dell'assenza, che ancora affaticava il passo esistenzialistico, Nicola Abbagnano affermava la piena positività del rapporto tra l'uomo e l'essere quale momento della scelta.

L'esistenza veniva a precisarsi come quella struttura che lega al presente della scelta il passato e l'avvenire. La decisione, pertanto, lega alla situazione iniziale una situazione finale che esprime il dover essere della situazione iniziale, là ove la situazione finale e quel legame possono anche non essere, e questa possibilità è il rischio, cioè l'indeterminazione che accompagna come un'ombra ogni scelta. Abbagnano chiarifica tale posizione attraverso un semplice esempio: se decido di unirmi con un'altra persona, l'unione che voglio realizzare e per la quale lotto è un dover essere che, se realizzato, concretizza, fonda e dà significato all'iniziale idea di amore che mi ha "ispirato" quella decisione. Ma questo risultato non è per nulla scontato: v'è sempre il rischio di perdere quell'amore e tale rischio è proprio posto dalla

⁵⁴³ J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 496.

⁵⁴⁴ J.-P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanesimo* (1946), tr. it. di G. Mursia Re, Mursia, Milano 1963, p. 31.

⁵⁴⁵ J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, tr. it. di G. del Bo, cit., p. 615.

mia decisione che pone questo amore come un valore, come una non-indifferenza. Sicché l'indeterminazione, cioè l'insieme delle indeterminate possibilità che accompagnano (e non possono non accompagnare) quella determinazione che la decisione afferma, pervade tutto il momento presente, il quale comprende e la situazione iniziale e la situazione finale, cioè l'avvenire, l'essere che deve essere. Dunque il rischio è l'ombra stessa dell'esserci che, nella decisione, si apre all'indeterminato. Abbagnano delinea qui un rischio che non può mai essere stornato in modo definitivo, che mai può essere lasciato "dietro" l'uomo a seguito di una astratta liberazione (una "liberazione finale", contro la quale pure Croce aveva argomentato, che si mostra, ad esempio, nelle filosofie di Hegel e di Marx, quando si teorizza, pur su piani differenti, la fine dell'umana "erranza", cioè la fine della storia). L'indeterminazione, infatti, segna l'affermazione stessa dell'essere dell'ente-uomo; giacché tanto vi è esistenza, tanto vi è indeterminazione: «La struttura non elimina l'indeterminazione problematica, anzi la costituisce».⁵⁴⁶ Sicché non vi è alcuna decisione umana capace di togliere in modo definitivo quella indeterminazione. Ciò non vuol dire però che la struttura è per questo incompiuta, che «la struttura esprime un movimento che è sempre compiuto e perfetto in sé e tuttavia sempre aperto in avanti e sempre procedente».⁵⁴⁷ Ogni decisione, ogni atto esistenziale, lungi dal promuovere l'incompiutezza o l'indifferenza, afferma la differenza, la differenza desiderata, cioè una scelta tra diverse possibilità, e dunque una determinazione che, tra tante possibili, sola deve essere – una determinazione che, nella sua finitezza, nel suo non essere indifferente, è compiuta. Ma appunto, proprio perché ogni determinato rinvia a uno sfondo indeterminato da cui proviene e in cui rischia di precipitare, tale movimento non può mai esaurirsi. Ogni atto esistenziale autentico ha una sua pienezza, in quanto risponde al *dover essere*; ma non è mai l'ultimo atto, ovvero un atto definitivo, giacché il suo porsi significa già l'affermazione dell'indeterminato. L'essere, pertanto, si afferma in questo atto problematico che esprime una compiutezza e che tuttavia apre a una ulteriore indeterminazione. In tal senso, come affermerà il "tardo" De Martino, il rischio è antropologico e permanente. Nella misura in cui l'attività umana si precisa, nella sua essenza, come l'attività della determinazione dell'indeterminato, allora è chiaro che l'indeterminato mai verrà ad esaurirsi, pena la fine dell'uomo, del mondo, della storia: «Appunto perché il movimento della struttura, nella sua compiutezza, è continuamente aperto verso l'avvenire, la decisione nella quale esso si costituisce, non è mai una decisione *presa una volta per tutte*. Il rischio non è mai eliminato; l'indeterminazione non

⁵⁴⁶ N. ABBAGNANO, *Introduzione all'esistenzialismo*, cit. p. 22.

⁵⁴⁷ *Ibidem*.

è mai abolita. La decisione deve essere rinnovata, giacché il suo rinnovamento è richiesto dalla natura problematica della struttura. Nulla c'è di definitivo nell'esistenza umana: definitivo nel senso che non possa andare perduto, che non possa essere revocato in dubbio, che non richieda più decisione e coraggio, che possa essere conservato senza sforzo». ⁵⁴⁸ Se l'esistenza, ovvero l'atto di determinazione dell'indeterminato coincide con l'essere stesso, o meglio, con lo slancio trascendentale per cui l'*essere* si precisa quale *dover essere*, cioè quale farsi di quell'essere che attraverso il processo di determinazione si cerca e, di volta in volta, si trova; allora la forma attuale in cui l'essere si determina segna la raggiungibilità dell'essere da parte dell'essere attraverso l'ente-uomo, sebbene mai in una forma conclusiva, terminale, che l'indeterminazione si ripropone di continuo richiedendo nuove e decisive formulazioni. E tuttavia, entro questo movimento, è sempre presente il rischio di fallire il compito cui il dover essere chiama, ovvero è sempre presente la possibilità di non realizzare la migliore forma (la forma desiderata, non-indifferente), e dunque di giungere a un "cattivo" esito. Tale rischio, tuttavia, non è eliminato, ma è come conservato dalla decisione che è "autentica" e che vuole assumersene il peso e la responsabilità – ove è "inautentica" la non-decisione che invece nega o tenta di sottrarsi al rischio, alla responsabilità.

Il carattere "normativo", ovvero doveroso della struttura veniva di nuovo affermato da Abbagnano attraverso le seguenti parole: «La decisione dell'uomo gli è [...] suggerita dalla possibilità trascendentale, che è il *dover essere* dell'uomo nella sua individualità autentica e perciò pure dell'essere e della comunità coesistente. La possibilità trascendentale sottrae l'uomo alla indifferenza delle possibilità offertegli sullo stesso piano e, impegnandolo nel senso della realizzazione integrale della sua individualità finita, lo aggancia all'essere e lo immette nella comunità coesistente. Per la possibilità trascendentale, la struttura diventa *dover essere, normatività*». ⁵⁴⁹ Insomma, tra le varie possibilità che sono proprie a ciascun individuo, ve ne è una che sottrae questa molteplicità all'indifferenza ponendosi su un piano superiore quale possibilità non-indifferente, cioè come *dover essere* che deve essere realizzato. Questa è la «possibilità trascendentale». Come vedremo in seguito, e come è già possibile rilevare in forza di quanto si è in precedenza osservato, forte è qui l'analogia con l'*ethos* trascendentale del trascendimento, ove la declinazione di questo movimento doveroso è connotata altresì da un forte motivo storicista ed "ecumenico", orientato soprattutto dalla componente crociana e quella gramsciana, che porterà a privilegiare l'indagine, più che sul singolo esserci, visto nella

⁵⁴⁸ *Ibidem.*

⁵⁴⁹ Ivi, p. 27.

sua problematicità esistenziale e finita, sui “mondo culturali” e pertanto sul dovere cui ogni individuo è chiamato in quanto appartenente a quella che Abbagnano chiama la «comunità coesistenziale» – con particolare riferimento al *nostro* “mondo culturale” e dunque alla *nostra* storia e al *nostro* compito, tra fedeltà e innovazione.

Il carattere normativo della struttura; l'impossibilità per l'uomo di eliminare il rischio e di superare una volta per tutte l'indeterminazione; l'accessibilità dell'essere; il tema relativo alla decisione autentica e all'inautenticità della non-decisione. Potrebbero essere questi i punti del cosiddetto “esistenzialismo positivo” che destarono, più di altri, l'interesse dello studioso napoletano. A tal proposito, nel quinto capitolo si è già vista la differenza tra Abbagnano e De Martino per quanto riguarda la coppia antitetica autenticità/inautenticità, rilevando come, per il secondo, parlare di una opzione inautentica che consiste nel sottrarsi al rischio attraverso una non-decisione, che è poi l'ambito dell'anonimo “Si”, del *Man* heideggeriano (per cui una persona pensa e agisce in conformità a come, per lo più, in società, *si* pensa e *si* agisce), che si precisa nel farsi liscio come un ciottolo di fiume, secondo un'espressione kierkegaardiana,⁵⁵⁰ privandosi di ogni spigolosità, cioè della propria personalità, per poter giacere comodamente nel letto del fiume del vivere quotidiano; parlare di una simile opzione, si diceva, per De Martino era possibile solo entro un mondo borghese che, appunto, saldo com'è in se stesso, considerando ovvia la “presenza”, può ipotizzare una vita “data” nella *securitas* del *Man* da cui si dovrebbe risollevarsi. Rovescio della medaglia, in tal senso, diventa la pretesa altrettanto borghese (sebbene anti-borghese), di scrollarsi di dosso questo torpore spirituale e di lanciarsi singolarmente verso il rischio attraverso una provocazione più o meno romantica dei propri limiti morali o cognitivi, ovvero percettivi o psicologici, sia in sede filosofica che entro un orizzonte di tipo estetico-vitalistico o religioso. Movimento, questo, tra la “gabbia” del mondo borghese e la (altrettanto borghese) “evasione” da essa, che registra la caduta (inevitabile, viste le premesse) da un piano astratto a un secondo piano che non è meno astratto del primo.

Come intendere in modo concreto il rapporto tra autenticità e inautenticità e il tema del rischio? Ebbene, De Martino individuò un duplice rapporto tra la vita inautentica e il rischio, facendo coincidere l'inautenticità con due distinte forme del rischio. Quali sono queste due forme? L'una è la forma radicale della «caduta dell'*ethos* del trascendimento»,⁵⁵¹ che è poi è lo stesso crollo della presenza che non è più sostenuta dall'*ethos*, per cui essa non ha la forza spirituale per oltrepassare il vitale e gli eventi sporgenti e critici della storia, e dunque viene

⁵⁵⁰ S. KIERKEGAARD, *La malattia per la morte* (1849), tr. it. E. Rocca, Donzelli, Roma 1999, p. 38.

⁵⁵¹ E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 6.

colta nella sua incapacità di fare storia e nel soccombere nella storia; la seconda è la forma del possibile fallimento, nella misura in cui si compie questo trascendimento, ovvero è il rischio in quanto «scacco della decisione di decidere»,⁵⁵² cioè il rischio che, come Abbagnano aveva rilevato, accompagna ogni decisione. La vita inautentica, dunque, visto sotto questa duplice distinzione, non si precisava tanto nella fuga dal rischio, ma nel subire il rischio (d'altronde, cos'è la fuga se non un subire?). Pertanto, «inautentica» è la presenza che, da un lato non è più sorretta dall'*ethos* e per questo è incapace di rimanere presente a se stessa, sperando in tal senso la *fine del mondo*, la fine di quel mondo culturale che più non sente sotto i propri piedi; ed è la presenza che, pur compresa entro il proprio mondo culturale, subisce l'angoscia di fallire un particolare atto valorizzante. Era posta qui la distinzione tra un rischio totale e radicale, proprio di quel mondo culturale che è innanzi al proprio *finire* (potremmo indicare, a titolo di esempio, il nichilismo che ancora oggi investe l'Occidente); e il rischio esistenziale che riguarda ogni singola presenza che è impegnata in una particolare decisione (ad esempio, l'angoscia che coglie e immobilizza o disorienta un individuo nei determinati momenti della sua esistenza: momenti critici legati al passaggio dall'infanzia all'età adulta, alla morte dei propri cari, alle scelte cui sono legate importanti aspettative e rispetto alle quali non si sente all'altezza: aspettative che investono tutta la vita spirituale e che chiedono, ad ogni presenza, opere di bellezza, verità, utilità, moralità). Insomma, nel distinguere due forme di rischio e dunque due forme di inautenticità, De Martino tentò di innalzare lo sguardo da un dramma che è unicamente (o in modo privilegiato) di tipo esistenziale, a un dramma che è anche e soprattutto culturale. Non solo l'individuo patisce il rischio, quale rischio della decisione, ma anche l'*ethos* lo subisce, e dunque lo subisce tutto un mondo nel quale l'*ethos* si individua. In tal senso, secondo De Martino, dovevano essere ripensati i rapporti tra presenza e mondo, tra esserci e con-esserci, e altresì i vari concetti che animavano le filosofie dell'esistenza:

Questi temi risentono sia di una non chiara teorizzazione dell'essere come «valorizzazione», «scelta valorizzante», «scelta secondo valori», «trascendimento della vita nel valore», sia della mancata distinzione fra il rischio del non essere inerente a *ciascuna* valorizzazione e il rischio del non essere inerente allo stesso *ethos* del trascendimento, cioè a tutte le possibilità valorizzazioni particolari. Di qui l'insufficienza di concetti come «dispersione», «deiezione», «anonimia», «inautenticità», «tempo», «morte», «follia».

L'uomo *non deve* essere gettato, deietto, disperso, anonimo, ma *deve* progettarsi, possedersi, raccogliersi, singolarizzarsi. Questo «non deve» e questo «deve» configurano il rischio esistenziale, nelle due modalità della non possibilità di una singola valorizzazione (negativo

⁵⁵² *Ibidem*.

relativo del falso, del brutto, etc.) e dell'annientarsi dello stesso *ethos* del trascendimento che condiziona il valorizzare categoriale (negativo assoluto della demenza e della morte).

Alla morte si è fedeli riconoscendone la possibilità, ma questo riconoscerla è oltrepassarla nella valorizzazione. L'uomo lotta contro la morte con l'arma del valore, e la vince in quel permanere che è realizzato dall'opera che «vale»: e se non vale mai tanto da esaurire il valore particolare e la valorizzazione dell'essere nel suo complesso, l'opera è tuttavia, se vale, un intersoggettivo destinato a sopravvivere ai singoli, non importa se legato o meno alla memoria dei loro nomi anagrafici.⁵⁵³

Riconoscere la morte significa non già votarsi ad essa, ma oltrepassarla nel valore, cioè nella vita – come già evidenziò Croce nei suoi *Frammenti di etica*, là ove nel già citato scritto *I trapassati* ricordava che la morte va risolta nelle opere e non già nella dispersione, oppure nell'annullamento di sé nell'angoscia o nel dolore, giacché ogni uomo concretamente è opera e vivo desiderio di continuazione.⁵⁵⁴ Era posto qui un uomo pensato non già come “essere *per la morte*” bensì come “essere *per la vita*” – un esserci che, attimo dopo attimo, è appellato a una continua valorizzazione dell'esistenza, al trascendimento di quel limite che è la morte, in quanto possibilità «più propria» dell'esserci, nonché del brutto e dell'errore, del disutile e del male, che pure (e non meno della morte) sono possibilità sempre prossime all'esserci, il quale è sempre chiamato al pensiero e alla azione, e dunque a farsi procuratore di valori, di vita. «La condizione umana», affermò in tal senso De Martino, «è limite ed iniziativa che oltrepassa il limite, situazione e valore che trascende la situazione, morte e opera che sopravvive alla morte»;⁵⁵⁵ e questo andare “al di là” è possibile per il singolo perché e finché c'è un mondo dietro e innanzi a lui, in quanto tradizione e richiesta del nuovo. Il rischio, pertanto, riguarda la realizzazione di questa opera che coinvolge sì ogni presenza, ma anche e soprattutto l'*ethos* che si “individua” nel mondo e in ciascuna presenza. L'atto culturale, come l'atto esistenziale autentico, si precisa così in questo “andare oltre” che è altresì una vittoria sul rischio (il rischio di “non andare oltre”): esso è un vincere il limite, la situazione, la morte.

Già dagli studi sul “mondo magico”, De Martino aveva capito che la migliore forma di relazione con il rischio, con il negativo, avviene attraverso una sfida misurata che necessita un confronto e non già una rimozione, cioè avviene stipulando un “patto” con esso.⁵⁵⁶ Autentica, dunque, è l'elaborazione culturale del rischio, la sua continua risoluzione che crea cultura e civiltà, cioè il fare storia, laddove inautentica è la presenza che vi crolla innanzi, ovvero che,

⁵⁵³ Ivi, p. 7.

⁵⁵⁴ Cfr. B. CROCE, *Frammenti di etica*, cit., p. 35.

⁵⁵⁵ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 198, p. 356.

⁵⁵⁶ Di questo “patto” si è detto nel terzo capitolo.

angosciata dal rischio, cioè angosciata dalla storia che esorta a tenere il passo e a risolvere il rischio, incapace di “andare oltre” il limite che l’angustia, si aggrappa alle decisioni passate, a vittorie vinte, in luogo di un vincere attuale. Inautentica, insomma, è la presenza che innanzi al rischio (il quale mai può essere reciso o oltrepassato una volta per tutte, ché è espressione stessa dell’indeterminatezza che accompagna ogni agire), non riesce a decidere il proprio “oltre”, facendosi prigioniera di un passato privo di prospettive future. Incapace di avanzare, e in questo modo, non sapendo più essere fautrice di storia, essa, la presenza, abdica al proprio compito, e si fa assente, come i *tarantati* salentini del ’59 che, non sapendo oltrepassare un istituto che più non poteva salvarli, non sapendo resistere al rischio senza fare ricorso a questo istituto fattosi oramai rigido e inoperante, aggrappandosi disperatamente ad esso, con esso rischiavano di svanire:

La presenza non autentica si definisce nelle modalità dell’assenza, e l’assenza significa presenza che invece di “oltrepassare” e di emergere nel trascendimento e per il trascendimento, si fa essa stessa “passato”, lo ripete, vi si isola, e quindi non lo “ricorda” come passato, ma lo patisce come presente cifrato. Nella misura in cui la presenza coincide immediatamente e interamente col suo passato, essa comincia a passare e, passando attraverso i modi della presenza inautentica, a convertirsi in assenza totale.⁵⁵⁷

Il tema della coazione a ripetere, tuttavia, qui si collegava soprattutto alla concezione idealistica della ripetizione meccanica, posta in contrasto con l’azione spirituale che è sempre nuova, ossia, se così si può dire, “inaugurale”. Esistenzialistico, semmai, appare il riferimento alla polarità autentico/inautentico. Ma già in dialogo con la filosofia di Croce e di Gentile, e dunque con l’idealismo, era l’esistenzialismo positivo di Abbagnano e di Paci, al quale De Martino faceva riferimento. La storia come luogo della valorizzazione – un valorizzare cui l’uomo è chiamato non per dar colore a una fiera delle vanità, ma perché è nel valore, cioè nella cultura, e solo in questa, che l’essere o la storia o lo Spirito (o come si vuol chiamare il reale) si determina e si precisa, e non già in un nulla, in un ni-ente trascendente rispetto al quale ogni ente si scopre inadeguato, angustiato dalla propria finitezza – la storia come luogo della valorizzazione, si diceva, formava un nodo di incontro tra i pensatori italiani della prima metà del Novecento che (si voglia o meno vedere in questo dialogo un segno di provincialità), sviluppò un discorso corale affatto peculiare. Un discorso entro il quale la voce di De Martino risuonava in modo deciso. In tal senso, tornando al passo circa il dover vincere la morte nell’opera, essa, la morte, *non doveva* diventare motivo di riconoscimento romantico, ovvero

⁵⁵⁷ E. DE MARTINO, *Storia e metastoria*, cit., p. 107.

una sorella spietata con la quale congiungersi con struggimento nella misura in cui si spezza il freno al suo angosciante richiamo, e così l'etica resistenza o il saldo rifiuto. La morte acquistava il suo senso solo per entro la valorizzazione che la vince, così come il male viene a significarsi solo in riferimento alla volontà che desidera e realizza il bene. E parimenti, come il morire, la non decisione diventava cifra non tanto di una forma dell'essere o dell'esserci, bensì era un rischio, un nulla da contrastare, poiché non decidere significa solo e soltanto non esserci, e appunto, non essere – essere “nulla”. L'uomo che non decide, insomma, decide la propria mortificazione, laddove la non decisione, che è impossibile per la presenza, viene a compiersi (e si dice questo in modo paradossale) solo nella «assenza totale» (ed è paradossale appunto perché in questo caso non si compie alcunché). Così, più che di «presenza assente», si sarebbe dovuto parlare di una “presenza malata” oppure “infedele”, che risponde nel modo peggiore (ma che comunque risponde) al proprio dovere di esserci – così come, secondo una ulteriore precisazione, pur non coincidendo i due fenomeni, non esiste tanto una “alienazione radicale”, cioè una completa perdita di sé, che equivarrebbe al crollo della presenza, quanto “alienazioni circoscritte”,⁵⁵⁸ cioè modi *controllati* di essere nella storia *come se* non ci stesse.

La ripetizione, intesa come abdicante riproposizione del “già fatto” per mancanza di iniziativa, e non già come una ripetizione kierkegaardiana quale conferma etica della propria scelta esistenziale, segno, questa, di coerenza spirituale – la ripetizione compiuta da chi è privo di prospettive future è simile al meccanismo, all'incedere naturale. La natura, si è detto più volte, tende alla ripetizione, all'eterno ritorno dei suoi modelli, concedendo minime variazioni, in quanto essa è pigra. Questa pigrizia è il rischio, è il negativo contro il quale lo Spirito, o meglio, l'*ethos* si erge quale volontà di storia. Di nuovo, l'esistenza inautentica è tale nella misura in cui cede alla pigrizia e si abbandona alla mera ripetizione, non già per spirituale coerenza, ma per fiacchezza etica, per una debole volontà di storia – di esserci nella storia. Ora, esserci nella storia significa saper trascendere nel valore la situazione secondo i modi della tradizione, quando la tradizione è viva e ancora operante, oppure secondo i modi della iniziativa personale, quando la tradizione non sa rispondere in modo adeguato (pur considerando che l'iniziativa si innesta comunque in una tradizione, ove questa include quella e, per così dire, altresì il suo “andare oltre”). Il trascendimento della situazione, tuttavia, non è una opzione qualsiasi, ossia indifferente – esso è un dovere: un *sollen*, insomma. E di nuovo, volendo ragionare per elementi opposti, se l'esistenza si precisa in una continua risposta alle

⁵⁵⁸ Della differenza tra alienazione radicale e alienazioni circoscritte si dirà nel prossimo capitolo.

situazioni che attimo dopo attimo si presentano, ovvero in una continua creazione di forme culturali, è viva e in salute (in senso spirituale, e non meramente naturale) la presenza che è in grado di dare risposta al proprio dover-esserci, mentre è mortificata e moribonda la presenza che si chiude in una di queste forme e risponde in modo naturale, meccanico a problemi che non sono più gli stessi del passato (i problemi superati), ma che sono problemi del presente, e in pari modo presenti, cioè attuali, dovrebbero essere il pensiero e l'azione che si rivolgono alla individuazione e alla soluzione di questi.

Ecco un'immagine che potrebbe esemplificare quanto si è detto sinora. Dunque, ci si figuri una persona che sta cercando di accendere il motore della propria automobile: egli gira la chiave, ma il motore non parte; tenta diverse volte, ma invano. Immaginiamo che abbia fretta di recarsi in un dato posto. Anzi, per assurdo si immagini che quest'uomo si senta come minacciato da qualcosa o da qualcuno e che da questa minaccia voglia fuggire. Ebbene, dopo diversi tentativi di accensione andati a vuoto l'uomo avverte che la minaccia si sta facendo sempre più prossima. Colto da una soffocante agitazione, egli continua a girare la chiave, ma il motore non risponde. Ode con terrore i passi da cui vorrebbe sottrarsi avvicinarsi sempre di più (immaginiamo che la minaccia sia una persona che lo sta inseguendo). L'ansia aumenta, la mano lavora convulsamente con la chiave, ostinata e febbrile nel movimento, ma la risposta salvifica non giunge e la capitolazione è avvertita come imminente: il suo inseguitore a breve lo avrà raggiunto. E tuttavia, l'uomo rimane stupidamente nella sua auto, come prigioniero di un automatismo: insiste con l'accensione, mentre il rumore dei passi si fa sempre più chiaro, rivelando che la presenza minacciosa è ormai a pochi metri da lui. Ecco, nell'iterato gesto di girare la chiave, nell'insistenza di questo gesto che va a vuoto, vi è tutto il dramma della presenza che non riesce a riscattarsi dalla situazione. Vi è la ripetizione di un modello nel quale si ha fede: il motore si è *sempre* acceso, per questo motivo *deve* accendersi anche questa volta. In tal senso, la presenza affida se stessa a un modello, onde per cui il fallimento di questo coincide con il fallimento di quella. Affidandosi al finito, o meglio, riducendo se stessa a una forma finita, fissata, la presenza rischia di finire con questa. L'auto non si mette in moto e l'uomo rischia di essere catturato, magari malmenato o ucciso. Questo uomo si è fatto finito come l'ordine di cose al quale fa affidamento e, anziché superare il dato, insiste in modo contraddittorio in esso, alienandosi in esso – e questa è la sua follia.⁵⁵⁹ Ebbene, qui ci si trova

⁵⁵⁹ Nel capitolo quinto si è avuto modo di richiamare un passo hegeliano dell'*Enciclopedia* che contiene la definizione di follia: «Quando resta [...] irretita in una determinatezza particolare, la coscienza non assegna a tale contenuto il posto intellettuale e la subordinazione che gli spetta nel sistema individuale del mondo – in quel

innanzi a quello che si potrebbe definire un “arresto della presenza”, un suo abdicare. La presenza, la cui essenza si precisa nel continuo superamento del finito e altresì nella continua posizione di un ordine finito, ovvero di una determinata risposta alla situazione presente; la presenza si arresta, si blocca, si fa prigioniera di una determinazione, e in tal senso si perde, cioè perde se stessa come attività oltrepassante. Incapace di decidere una condotta differente, una diversa via, un ordine alternativo (ad esempio abbandonare l’automobile e fuggire a piedi, oppure affrontare ciò che lo minaccia a viso aperto), aderendo completamente a un modello inoperante, ripetendosi nel gesto fallimentare, quest’uomo ha smesso di esserci ed è come capitolato, cadendo fuori dalla storia – dall’orizzonte delle decisioni valorizzanti. Questa è dunque la «presenza non autentica» che «si fa essa stessa “passato”, lo ripete, vi si isola, e quindi non lo “ricorda” come passato, ma lo patisce come presente cifrato», e che, in tal guisa, «comincia a passare e, passando attraverso i modi della presenza inautentica, a convertirsi in assenza totale».

La ripetizione meccanica, la coazione a ripetere, la iterazione passiva è dunque segno di una presenza inautentica, incapace di fare storia, di decidere, di rispondere al dovere etico di volgere la situazione nel valore – di valorizzare l’essere. Il fondamento di questo dovere era da De Martino indicato nella concezione dell’essere non già come essere concluso, dato, fisso nella sua identità, bensì come dover-essere – cioè come essere che ancora *non è* e che *deve essere*. Vi era qui il ricorso alla struttura dell’esistenza di Abbagnano, il quale, come si è visto, risolveva la problematicità del divenire nell’idea di una mai conclusa determinazione dell’indeterminato – nella continua fissazione dell’essere in forme culturali. L’essere come cultura, dunque, ove l’uomo è operatore del *farsi* dell’essere. Ma che significato assumeva questo “farsi”? Era da intendersi forse come la radicale impossibilità dell’esserci di giungere all’essere, pur nella sua continua tensione verso questo? O forse, ancora, rilevata la differenza ontologica tra ente ed essere, questa tensione, quel farsi, testimoniavano l’impossibilità per l’esserci di staccarsi dal ni-ente, dal nulla? Ebbene, riprendendo il tema centrale della positività dell’esistenzialismo italiano, De Martino confermava qui lo scarto che vi era tra la posizione di Abbagnano e le posizioni di Heidegger, da una parte, e di Jaspers, dall’altra. Egli ribadiva cioè che l’esistenza non si precisa né nella «impossibilità di staccarsi dal nulla», e

sistema, cioè, che costituisce un soggetto. Il soggetto si trova allora nella *contraddizione* tra la sua totalità, sistematizzata nella sua coscienza, e la determinatezza particolare che, in questa totalità, non ha fluidità, e non è né ordinata né subordinata. Questa contraddizione è la *pazzia*» (G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 408, p. 685)

neppure nella «impossibilità di essere l'essere», giacché essa è «possibilità del rapporto con l'essere, possibilità che “può” non aver luogo ma che “deve” aver luogo».⁵⁶⁰ A questa esplicitazione, che ripeteva appunto quanto era già stato affermato dall'esistenzialismo positivo, egli aggiungeva quella che era la sua propria posizione: «L'esistenza è il rapporto con l'essere, trascendimento del vitale nella valorizzazione categoriale intersoggettiva, decisione partecipante e partecipazione decidente a un mondo culturale».⁵⁶¹ Rilevante, in tal senso, era la critica ad Abbagnano, che imputava a questi una insufficienza nel tematizzare il trascendimento a causa del mancato riconoscimento dei valori categoriali, ovvero delle forme economica, morale, estetica e logica:

L'essere di cui qui si parla non è apertamente riconosciuto come valorizzazione, e la valorizzazione come dispiegarsi di coerenze operative distinte in una gerarchia fondamentale di relazioni. Si parla di rapporto con l'essere come *dovere*, il che comporta un *ethos* fondamentale del trascendimento come struttura dell'esistenza, cioè un valore dei valori in quanto valore – dovere della valorizzazione: ma poi la concreta valorizzazione è lasciata nell'ombra, e si parla da capo di «essere» con cui rapportarsi (e non di essere secondo valori categoriali). Per questa indeterminazione della categorialità dell'essere si attenua il momento dell'opera che vale, e che, in quanto vale secondo un valore, realizza il rapporto con l'essere anche se il dover essere non esaurisce mai la produttività del valore e pone la possibilità di nuovi rapporti in quello stesso valore o in altri valori. Sfugge che l'essere totale non *deve* essere raggiunto se l'esistenza è *dover* essere, e che d'altra parte nei suoi valori distinti l'essere può essere raggiunto con l'opera che vale, ancorché il dover essere assicura l'ulteriore produttività in quel valore o in altri valori. Non si tiene sufficientemente presente che l'esistenza come dover essere liquida l'essere «trascendente» con la connessione alternativa della sua irraggiungibilità o raggiungibilità, e pone invece i valori dell'essere come raggiungibili e, al tempo stesso, inesauribili».⁵⁶²

Quasi si trattasse di fare un richiamo al rigore filosofico, De Martino rimproverava ad Abbagnano la mancata individuazione di un principio capace di rendere intellegibile l'essere nel suo rapporto con i valori per i quali si realizza. Occorreva, cioè, tenere fermo lo storicismo crociano e intendere la realtà come storia, ovvero come processo categoriale – svolgimento delle categorie per entro le quali si danno valori: opere di poesia come di filosofia, di politica o di scienza, e così opere di bene. Insomma, disconoscendo la distinzione dei valori, per i quali la vita, la mera vitalità biologica, acquista un valore, viene cioè trascesa e plasmata in cultura, l'essere della struttura esistenziale finiva per farsi qualcosa di astratto, o peggio, di vago, indefinito, ovvero un nome contenuto in una formula, la quale sentenzia che l'essere è dover-essere, senza riuscire, tuttavia, dire di più. E questo “di più”, secondo De Martino, lo si

⁵⁶⁰ E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 6.

⁵⁶¹ Ivi, p. 3.

⁵⁶² Ivi, p. 9.

guadagnava nel pensare all'essere in quanto «essere secondo valori categoriali» – ovvero lo si guadagnava rimanendo entro la filosofia di Croce, sebbene questa gli apparisse comunque angusta e bisognosa di essere allargata, cioè di essere sempre rimeditata, se non “riformata”, come egli fece in relazione alla vitalità e alla categoria dell'utile/economico. Ora, proprio perché, come per Croce, la realtà si precisa solo e soltanto nelle opere spirituali, siano esse la *Divina commedia* oppure *Guernica*, il *Sofista* o la *Fenomenologia dello Spirito*, la *Magna Charta Libertatum* o la Rivoluzione d'Ottobre, il caritatevole agire o il sacrificio compiuto da un ignoto eroe; così la realtà, cioè l'essere, per De Martino era sempre raggiunto. O meglio: ad essere raggiunto non era tanto l'essere, quanto i valori che, dell'essere, sono le “piene” determinazioni, le compiute risposte al dovere cui l'essere sempre chiama. Ora, non è tanto l'essere ad essere raggiunto in quanto l'essere non era qui concepito come un essere trascendente, posto al di là della totalità degli enti, ovvero al di sotto di questa, quale fondamento di ogni determinato apparire. L'essere era appunto visto come lo stesso apparire, come il darsi stesso dei vari enti, delle determinazioni, delle opere – del pensiero e dell'azione umane. Non vi era alcun al di là cui tendere – cui dover giungere. Da raggiungere era tuttavia l'opera, nella misura in cui questa *deve essere* condotta all'esistenza – tradotta dall'idealità al realtà, dall'essere potenziale all'essere attuale. Valori raggiungibili, dunque, cioè realizzabili, eppur tuttavia inesauribili. In che senso essi sono “inesauribili”? Nel senso che nessuna opera determinata, per quanto adeguata, per quanto essa valga, può colmare l'essere, esaurire la sua indeterminatezza e dunque rispondere definitivamente al dovere di presentificare l'essere, di darvi forma, di tradurlo nel valore. Pertanto, «la Divina Commedia realizza senza esaurirla la poetabilità dell'essere».⁵⁶³

Il tema della “inesauribilità dell'essere”, il quale è strettamente collegato all'idea che è nell'opera che l'uomo si rapporta con l'essere, poteva essere da un lato affrontato su un piano empirico, ovvero rilevando semplicemente che anche dopo la *Divina commedia* l'uomo ha continuato a poetare; così come, dopo la *Magna Charta* o la Rivoluzione d'Ottobre, egli non ha smesso di lottare politicamente per conquistare nuova e più ampia libertà; e lo stesso dicasi per la filosofia e la scienza, la tecnica o l'azione morale: non vi è mai stata una singola opera capace di porre fine alla storia – di esaurire l'attività categoriale. Dall'altro, De Martino avanzava un argomento logico, il quale, tuttavia, non era del tutto fondato, giacché appunto poggiava sull'assunto che *l'essere* coincidesse con il *dover-essere*: sicché egli osservava che,

⁵⁶³ Ivi, p. 18.

se un determinato valore potesse esaurire l'essere, cioè se potesse saziare il dovere dell'essere e dunque placare l'attività valorizzante, non vi sarebbe nemmeno più essere, semplicemente in quanto questo essere *non dovrebbe* più essere. Queste le sue parole: «Nel trascendimento si realizza l'opera che vale, ma il dover essere dell'essere rende inesauribile la valorizzazione, in quanto l'essere che ha realizzato interamente il dover essere scompare come essere, proprio perché non “deve” più essere trascendendo».⁵⁶⁴ L'argomentazione appare piuttosto sofisticata. Meglio, molto meglio, rilevare che il pensiero pensa sempre qualcosa di attuale, cioè qualcosa di nuovo, che differisce, per quanto il grado possa essere minimo, rispetto al già pensato; e così non si dà mai un'azione identica alla precedente, per quanto vi sia volontà di iterarla, appunto perché ogni pensiero e ogni azione ricapitola tutto il suo passato ed ha sempre un diverso futuro innanzi, ché il futuro, ovvero l'intenzionalità, i progetti, cambiano attimo dopo attimo, in quanto sono in relazione col momento presente, cioè con la novità in atto. Sicché la *Divina Commedia*, per quanto sia un'eccelsa espressione della poetabilità dell'essere, non può esaurire l'essere. *Non potendo* esaurire la poetabilità dell'essere, l'uomo *deve* sempre poetare. Si badi, tuttavia: l'impossibilità di esaurire l'essere in una determinata opera non comporta la svalutazione dell'opera – se è vero che l'opera non può racchiudere in sé, contenere e fermare la totalità dell'essere, ciò non vuol dire che essa sia inadeguata. L'opera – l'opera che vale – è sempre adeguata, ché l'essere è “opera”, e solo nell'opera l'essere si dà: «In nessun valore, a motivo del dover essere che impone l'oltre di esso, è lecito chiudersi per sempre, nella pretesa di aver realizzato l'essere ed esaurito il dovere dell'essere. Ma in quel “chiudersi” l'essere tuttavia si manifesta».⁵⁶⁵ L'essere dunque è immanente alla storia, coincide con le opere, con i valori, con i mondi culturali – in questi, nella forma finita e chiusa, si realizza, «si manifesta», e mai si esaurisce; e così il suo respiro, il suo passare dal *dover essere* all'*essere* è segnato dal ritmo inesausto delle forme dell'arte, della filosofia, dell'utile, della morale: «Realizzabilità e inesauribilità dell'essere nelle forme categoriali. L'essere non si esaurisce in nessun valore categoriale, ma passa dall'uno all'altro».⁵⁶⁶

Come già si era visto nel *Mondo magico*, ove l'indagine storiografica aveva mostrato che la vita dello Spirito non si limita alle quattro categorie crociane; così qui il dover-essere non si precisa soltanto nella valorizzazione dell'essere secondo opere belle, vere, utili, buone – il dovere dell'essere è anche, o meglio, essenzialmente un *doverci-essere*, cioè dovere di

⁵⁶⁴ Ivi, p. 19.

⁵⁶⁵ Ivi, p. 12.

⁵⁶⁶ Ivi, p. 10.

esserci come presenza, esserci nel mondo. E così, accanto al rischio del fallimento dell'opera, dell'opera brutta, falsa, dannosa, malvagia,⁵⁶⁷ si approfondiva quello che nel *Mondo magico* fu presentato come il “rischio della presenza” – il rischio radicale che riguarda non già solo le singole valorizzazioni, bensì la stessa possibilità di operare quelle valorizzazioni. Della crisi dell'*ethos*, quale motivo della crisi della presenza e della civiltà, tuttavia, si dirà nell'ultimo capitolo. Per ora si guardi il rapporto tra *dover-essere* e *doverci-essere*. Dunque, l'essere era posto come *essere* che *deve essere* nel valore. Questo valore era da intendersi come valore culturale: l'essere che si fa valore è appunto l'essere colto nel suo distaccarsi dalla natura, ovvero dalla vitalità, per diventare essere che vale, cioè opera. La storia dell'essere in quanto processo valorizzante, dispiegamento della potenza categoriale, coincideva così con la storia umana, ovvero con la realizzazione dell'umano. In tal senso, l'uomo era da intendersi quale «apertura verso l'opera che vale»,⁵⁶⁸ ovvero quale “operatore” di questo trascendimento, del dover-essere, e dunque dell'essere stesso: «Se l'essere è dover essere», scriveva De Martino, «esso non può non essere quel doverci essere cui sono chiamate le singole esistenze storiche, e che costituisce le esistenze come tali, facendole emergere dalla vita e costituendole sempre di nuovo nel loro esserci».⁵⁶⁹ E inoltre aggiungeva: «La persona è il centro operativo, il cui *ethos* sta nel realizzare valori distinti»;⁵⁷⁰ in modo che «l'essere si articola in individui finiti, emergenti come esistenze storiche per entro il doverci essere del trascendimento valorizzante».⁵⁷¹ L'*essere* come *dover-essere*, dunque, ovvero come *ethos* del trascendimento – *ethos* che si precisa ulteriormente nel *doverci-essere-nel-mondo*:

Che il *Dasein* sia *in-der-Welt-sein* è il tema fondamentale dell'esistenzialismo heideggeriano. Ma l'*esserci* come *esser-nel-mondo* rimanda alla vera condizione trascendentale del doverci essere. In tanto è pensabile la presenza, in quanto si dispiega l'energia presentificante, l'emergere valorizzante della immediatezza della vita: il che significa che proprio questa energia, questo «oltre» costituisce la vera condizione trascendentale dell'esistenza. La mondanità dell'esserci rinvia al doverci essere nella mondanità, al doverci essere secondo un progetto comunitario dell'essere, secondo modi distinti di progettazione e di intersoggettività. L'uomo è sempre dentro l'esigenza del trascendere, e nei modi distinti di questo trascendere, e solo per entro l'oltrepassare valorizzante l'esistenza umana si costituisce e si trova come presenza al mondo, esperisce situazioni e compiti, fonda l'ordine culturale, ne partecipa e lo modifica. All'uomo non è dato mai trascendere questa stessa energia del trascendimento, che opera in lui ne sia o non ne sia cosciente, la riconosca come tale oppure no.

⁵⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 12.

⁵⁶⁸ *Ivi*, p. 13.

⁵⁶⁹ *Ivi*, p. 18.

⁵⁷⁰ *Ibidem*.

⁵⁷¹ *Ivi*, p. 169.

E poco oltre aggiungeva:

Questa non trascendibile energia del trascendimento valorizzante intersoggettivo è, per eccellenza, trascendentale, cioè condizione ultima e inderivabile della pensabilità e dell'operabilità dell'esistere: in quanto chiama sempre di nuovo ad andar oltre la immediatezza del vivere, non è *élan vital*, ma *ethos* tanto poco riducibile al dato biologico che il condizionamento biologico si fa percepibile dentro, non fuori e prima, il suo dispiegarsi; d'altra parte non si esaurisce affatto nei *mores* storico-culturali, nei costumi, nelle singole «moralì», in questa o quella etica, ma *mores*, costumi, singole moralì, singole etiche procedono dal modo e dai limiti dentro i quali l'*ethos* si fa consapevole di sé e si esercita nelle moralì storiche. Linguaggio, vita politica, vita morale, arte e scienza, filosofia, simbolismo mitico-rituale della vita religiosa, procedono da questo *ethos*.⁵⁷²

Il *Dasein*, l'Esserci, non è semplicemente un *in-der-Welt-sein*, bensì è un *in-der-Welt-sein-sollen*, un dover-essere-nel-mondo, cioè un doverci-essere – un *Dasein-sollen*. L'uomo, infatti, non è gettato nel mondo (Heidegger parla di *Geworfenheit*, gettatezza) – ed anzi, esso «non deve essere gettato»,⁵⁷³ bensì *deve* sempre progettarsi, progettare il proprio esserci. Prima ancora di potersi fare anonimo nel mondo, prima di poter essere «presso il mondo» nei modi dello «smarrimento nella pubblicità del Si (*Man*)», prima ancora, cioè, di poter essere «deietto nel mondo» nella forma della «immedesimazione dell'essere-assieme dominato dalla chiacchiera, dalla curiosità e dall'equivoco»,⁵⁷⁴ l'uomo, l'esserci si deve progettare nella propria presenza, cioè deve fare in modo di mantenersi fedele a questa, contro il rischio di perderla. L'esserci è un doverci essere nel mondo, è presenza che sempre deve imporsi nel mondo, sebbene possa pure non accorgersi di questo sforzo ad esserci (ed è il caso dell'uomo “borghese”), quando appunto si perde nella chiacchiera, nella curiosità, nell'equivoco. Sicché la presenza è sempre impegnata (che ne sia consapevole o meno) nella lotta per l'esserci; ove questa lotta, che può essere più o meno aspra, risponde a un *Dasein-sollen* – a un dovere che non è soltanto *suo* (il *suo* personale e “privato” dovere), ché esso è un dovere universale, che impegna e anima ogni uomo, ogni epoca, ogni civiltà.

L'*ethos*, questo dover-essere che, nell'articolarsi in individui finiti, nei singoli uomini, si precisa come doverci-essere, è il principio trascendentale che traduce la vita nel valore – *élan moral* creatore di storia e cultura. La risposta a questo dovere è l'opera che vale – opera che è appunto manifestazione dell'essere. Ebbene, per “opera” qui non si intende *stricto sensu* una “opera d'arte”. L'opera che vale è creazione categoriale – e dunque, opera d'arte, certo,

⁵⁷² E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 382, pp. 670-671.

⁵⁷³ E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 7.

⁵⁷⁴ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., § 38, p. 221.

ma anche opera filosofica, e altresì opera pratica, ovvero economica, politica, scientifica, morale. Ogni mondo culturale è espressione di questa trama di valorizzazioni nella quale la presenza propriamente *ci è*. Così la presenza e il mondo vengono a costituirsi per entro il dover-esserci in quanto «presentificante e presentificato» – ove il secondo non può essere senza il primo e il primo non può essere senza il secondo. Se il dovere dell'esserci consiste nell'edificazione del mondo, cioè nel fare «buone opere», opere che valgono; questo dovere è tale nella misura in cui l'esserci si garantisce nel proprio essere solo e finché è trattenuto in un mondo. In questo “trattenersi”, ovvero in forza di questo prestare “fedeltà” a una tradizione, egli trova il solido terreno per ogni ulteriore iniziativa, ovvero per ogni «andare oltre» ciò che è – insomma, per poter esistere. L'esistenza infatti è tale in questo doppio movimento, tra stare ed uscire, che fa mostra del doppio carattere del dover-essere – ovvero fa mostra del mondo reale *che è* perché così deve essere e del mondo ideale *che non è* e che deve (ancora) essere. Ebbene, la determinatezza dell'uno (il mondo *che è* perché così e non diversamente deve essere) e l'indeterminatezza del secondo (il mondo *che non è* ma che deve essere) sono parimenti espressioni dell'*ethos* – per cui, né il primo, a motivo della sua determinatezza, della sua finitezza e chiusura, né il secondo, a motivo della sua indeterminatezza, perdono di doverosità, cioè di valore. L'uno è infatti valore attuato, presente e insieme passato; l'altro è valore da attuare, presente e insieme futuro. Questo valore, ci preme di nuovo sottolinearlo, pur nella determinatezza di ciò che è (insomma, la tradizione), e nell'indeterminatezza di ciò che ancora non è (l'idealità, cioè l'oggetto dell'iniziativa), coincide con la determinazione, ovvero con quest'opera determinata (con quest'opera reale edificata e con quest'opera ideale da edificare). L'opera, cioè quel determinato ente che è l'opera, e dunque *ogni* ente (giacché qualunque ente è tale *solo e per ed entro* un mondo culturale – un mondo che non è mai dato, ma che è edificato, che è fatto dall'uomo, e dunque che è opera dell'uomo); l'opera, si diceva, testimonia la *non indifferenza* dell'esserci per il regno delle cose, per il cosiddetto “piano ontico”. L'opera è valore perché è *questa* determinazione che salva dall'indeterminato – è l'ente che si impone in luogo del niente. Che vi sia qualcosa anziché il nulla non è indifferente per l'uomo. La cosa, l'opera, è valore appunto perché segna la differenza tra l'esserci e il non esserci. Ma l'opera segna anche la differenza tra essere e nulla, qualora si consideri l'essere non in quanto ciò che si ritrae dietro o sotto la cosa (un essere che *non è* un ente, ovvero che è ni-ente, cioè il nulla da cui emerge l'ente⁵⁷⁵), bensì come ciò che *può essere* e dunque che

⁵⁷⁵ Questa differenza tra l'ente e il “non” dell'ente, è per Heidegger la differenza ontologica, ovvero

deve essere in quanto “opera” – l’opera poetica o filosofica, quella utile o morale. La considerazione demartiniana dell’*opera che vale* poneva, accanto alla fondamentale questione della “differenza ontologica”, la questione della – se così si può dire – “differenza ontica”.⁵⁷⁶ Ebbene, contro il rischio nichilista di una “indifferenza ontica”, ovvero di una indifferenza per l’accadere dell’ente, De Martino ribadiva la non-indifferenza dell’essere e dell’esserci rispetto al mondano. Infatti, «l’esserci è sempre in un “far differenza” che fa essere l’esserci»;⁵⁷⁷ e che fa altresì essere l’essere. Così, pur riconosciuta la differenza ontologica che vi è tra essere ed ente, quest’ultimo non doveva essere lasciato cadere entro una dimensione di insignificanza o irrilevanza, pure nella forma di una fede di tipo fatalistico (la saggezza popolare in tal senso motteggia: “accada quel che accada!”), ma doveva essere al centro di una decisione *per la* presentificazione dell’essere, in direzione della sua mondanità. Se la heideggeriana apertura alla verità, al suo disvelamento, si precisa nel «lasciar-essere l’ente»;⁵⁷⁸ in un riconoscimento coinvolgente e contemplativo di quanto si “svela” che si risolve però in una “non curanza” per la *praxis* e dunque per l’agire tecnico e scientifico⁵⁷⁹ e altresì politico ed etico;⁵⁸⁰ De Martino, aderendo alla posizione di Croce, il quale pure con un certo anticipo scorse nelle parole di Heidegger le inevitabili conseguenze etico-politiche di un simile pensare antistorico;⁵⁸¹ De Martino considerava l’operare tecnico-scientifico, così come l’atto politico ed economico e l’agire etico, nella loro piena positività – e dunque non già come un fare che vela l’essere, che incurantemente lo oblia, bensì come un “fare” che lo manifesta nella sua praticabilità. La “differenza ontica”, che, per così dire, si precisa nella non-indifferenza degli enti, nel loro non essere indifferenti per l’essere e l’esserci, è segno del valore della mondanità. Ebbene, questa

differenza tra ente ed essere: «il niente è il “non” dell’ente, quindi l’essere esperito a partire dall’ente. La differenza ontologica è il “non” tra ente ed essere» (M. HEIDEGGER, *Dell’essenza del fondamento* [1929], in ID., *Segnavia*, cit., p. 79).

⁵⁷⁶ Certo, a quanto ci è dato di sapere, De Martino non ha mai compiuto le riflessioni che ora si stanno compiendo, così come non parlò mai di “differenza ontica”, termine che in questa sede è stato coniato per indicare l’ambito relativo al valore e alla doverosità dell’opera, sia essa teoretica che pratica. E tuttavia la sua riflessione conduce a un possibile utilizzo di tale termine, almeno nella misura in cui si riuscirà a giustificarlo; così come il discorso che sta qui prendendo corpo nasce direttamente dal discorso demartiniano, come un suo prolungamento, e non già in contrasto con esso.

⁵⁷⁷ E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 100.

⁵⁷⁸ M. HEIDEGGER, *Essenza della verità* (1930), in ID., *Segnavia*, cit., p. 143.

⁵⁷⁹ Il «misurare» e il «calcolare», e così il «rivolgersi alla realtà praticabile», comportano per Heidegger un «velamento», ovvero un «oblio dell’essere» (cfr. *ivi*, pp. 149-151).

⁵⁸⁰ Nella *Lettera sull’«umanismo»*, affidando ai poeti e ai pensatori l’autentica cura dell’essere, nel senso che «i pensatori e i poeti sono custodi» della «casa dell’essere» (M. HEIDEGGER, *Lettera sull’«umanismo»* [1946], in ID., *Segnavia*, cit., p. 267), Heidegger svaluta il ruolo *pratico* del politico e dell’uomo etico. Secondo il tedesco, infatti, occorre «pensare con attenzione la dimensione della verità dell’essere», ma «solo per la dignità dell’essere e a beneficio dell’esser-ci che l’uomo sopporta e-sistendo, e non a causa dell’uomo affinché con la sua attività si affermino la civiltà e la cultura» (*ivi*, p. 282).

⁵⁸¹ Cfr. B. CROCE, *Conversazioni Critiche*, Serie V, cit., pp. 362 e sgg.

non-indifferenza mette a capo una struttura gerarchica di valori che costituiscono il mondo stesso, quale mondo culturale:

Il dover-esserci-nel-mondo, cioè il trascendimento per entro il quale presentificante e presentificato si vengono costituendo, è sempre un dover esserci, è sempre un doverci essere *hic et nunc*, secondo particolari fedeltà e particolari iniziative. E d'altra parte questo doverci essere è sempre secondo una relazione gerarchica di valorizzazioni particolari in cui si articola il mondo culturale nel suo complesso, onde di volta in volta «una» valorizzazione si estolle a compito egemonico, e le altre operano per così dire in sordina, talora ridotte alla relativa oscurità delle consuetudini, delle abitudini e degli automatismi tecnici: ma tutte, in questa varia energia di presentificazione, formano il dinamico vivente della presenza in atto.

La presentificazione mondanizzante è dunque storicamente relazionale, culturalmente gerarchizzata: il doverci essere nel mondo è un ordine di «mondi», cioè di valorizzazioni mondane, che si ricapitola di continuo nell'unità dinamica del mondo culturale storicamente determinato, e che partecipa all'orizzonte ideale del doverci essere in un mondo umano.⁵⁸²

La “differenza ontica” mostra gli enti come enti che valgono, in quanto culturalmente fondati, e in tal senso mostra gli enti come non-indifferenti non solo rispetto al loro essere o non-essere (non è indifferente che un ente sia o non sia), ma anche rispetto agli uni con gli altri (gli enti non sono tra loro indifferenti, ovvero non hanno pari valore). In questo senso i valori, sia sul piano comunitario che sul piano individuale,⁵⁸³ rispondono a una gerarchia che segna la loro differenza, il loro “fare la differenza” – una gerarchia che, come vedremo nell'ultimo capitolo, sussiste anche tra i diversi mondi culturali (il nostro e i mondi non occidentali) e che individua nell'Occidente la cultura egemonica. Questa gerarchia, inoltre, riflette quello che è l'interesse dominante di un'epoca, ovvero i problemi mondani e fondamentali che ogni epoca e ogni civiltà tentano di risolvere, mettendo sullo sfondo i quelli che sono i problemi già risolti, o meglio, tradizionalmente risolti e dunque quotidianamente (non problematicamente, «in sordina») risolvendosi. Una gerarchia di valori che pone, all'interno di un mondo culturale, un insieme di mondi in rapporti tra loro (ad esempio, il mondo cristiano, il mondo scientifico, il mondo liberale, il mondo del proletariato, ecc.), e che pone, a un livello più globale, un rapporto tra diversi mondi culturali, un rapporto tra culture.

Il doverci-essere, quale “*ethos* della non-indifferenza”, realizza così diversi ambiti della valorizzazione, ovvero del trascendimento della vita nel valore, del dare forma all'essere, secondo i modi del pensiero e dell'azione. Pertanto, l'*ethos* del trascendimento non è una

⁵⁸² E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 7.

⁵⁸³ «Vi è una gerarchizzazione culturale dei mondi e una gerarchizzazione biografica secondo attitudini personali e momenti dell'esistenza» (*ibidem*).

“etica” o una “morale” particolari, bensì è principio da cui ogni etica, ogni morale, ogni costume, procedono; così come da esso procedono tutti i valori categoriali. E nemmeno è una forma etica che sovrintende al solo agire morale, giacché l’*ethos* fonda ogni «opera buona», ogni buon operare – sia esso morale, artistico, filosofico, pratico.⁵⁸⁴ A questo proposito, come si è visto nella precedente citazione, «linguaggio, vita politica, vita morale, arte e scienza, filosofia, simbolismo mitico-rituale della vita religiosa, procedono da questo *ethos*». Nel contrastare la cosiddetta “pigrizia dello Spirito”, cioè la negazione del dover-essere, lo scacco del trascendimento, l’*ethos* trascendentale del trascendimento è fondatore di mondi culturali – dell’ambito stesso del *poterci essere* in forza del *doverci essere*. Un principio trascendentale in quanto condiziona ogni trascendimento, ovvero in quanto condizione di ogni “fare storia”. Volendo riprendere e modificare all’uopo il concetto kantiano di “Io penso”, l’*ethos* si poneva qui come una sorta di “Io trascendo”, ove era tenuta ferma, contro la visione panlogistica del reale (si pensi, ad esempio, all’Io trascendentale di Gentile quale atto puro del pensare, che pure Croce fermamente criticava), la distinzione, cui l’*ethos* faceva qui capo, di pensiero e azione, di *theoria* e *praxis*. Molti, in tal senso, i riferimenti al pensiero come *un* modo di dispiegarsi dell’*ethos*, del suo doveroso procedere: «Il principio non è il pensiero ma l’*ethos* trascendentale del trascendimento valorizzante, onde l’*esistere* si costituisce in e per questo trascendere le “situazioni della vita” facendosi margine con la presentificazione che le valorizza e “situandole” nell’orizzonte di questo margine. Il pensiero, se con esso si intende la ragione, è uno dei valori ideali in cui l’*ethos* del trascendimento si dispiega, progredendo nella ideale consapevolezza di sé e del suo “doversi” muovere valorizzante».⁵⁸⁵

⁵⁸⁴ «Con ciò si dà all’eticità il suo più profondo significato che non consiste in un singolo momento della vita spirituale produttore di “opere buone”, ma nel mantenersi fedele alla coerenza del valore prescelto, onde l’eticità del poeta è nella bella poesia, quella dello scienziato nell’esperienza ben condotta, o nei validi strumenti materiali e mentali che appresta per controllare la natura, quella del politico nella buona politica e quella del legislatore nelle leggi giuste» (ivi, p. 40). Si ricorda, ancora una volta, che l’idea di una forma etica che è da considerarsi «non più come una distinta forma del circolo spirituale, ma come la potenza suprema che promuove e regola la stessa distinzione del vario operare umano» (E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 17), era stata presentata da Croce in *L’attività morale* (cfr. B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., pp. 50-53), ove il filosofo napoletano affermava che «le opere buone, in concreto, non possono essere se non opere di bellezza, di verità, di utilità», e che «la moralità stessa, per attuarsi praticamente, si fa passione e volontà e utilità, e pensa col filosofo, e plasma con l’artista, e lavora con l’agricoltore e con l’operaio, e genera figli ed esercita politica e guerra, e adopera il braccio e la spada», in quanto «la moralità è nient’altro che la lotta contro il male», ove «il male è la continua insidia all’unità alla vita», mentre «il bene è il continuo ristabilimento e assicuramento dell’unità, e perciò della libertà»; al modo che «per tal via è dato intendere come l’attività morale per un verso non fa alcuna opera particolare, per un altro verso le faccia essa tutte, e regga e corregga l’opera dell’artista e del filosofo non meno che quella dell’agricoltore, dell’industriale, del padre di famiglia, del politico, del soldato, rispettandole nella loro autonomia e di tutte convalidando l’autonomia col mantenere ciascuna nei suoi confini».

⁵⁸⁵ E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 28.

I riferimenti al rapporto pensiero/*ethos*, che vale la pena richiamare, ché precisano i distinti modi attraverso i quali l'essere (la storia) si dispiega, sono tuttavia questi due:

L'identità di pensiero ed essere è impossibile, e va sostituita con quella di pensiero e dover essere. Mentre la prima identità arresta il pensare e annienta l'essere, la seconda garantisce la inesauribilità dei valori nelle opere storiche e dell'essere nella valorizzazione: garantisce cioè la storia. Il dover essere come valore fondamentale della valorizzazione non è come il *logos* divoratore della storia.⁵⁸⁶

È l'*ethos* del trascendimento che come non consente l'identità di pensiero ed essere, di razionale e reale, impedisce l'identità di pensiero e azione. Proprio perché l'essere è dover essere e il dover essere doverci essere per il valore la comprensione del passato ha un limite, segnata dalla responsabilità del presente, dal dover decidere la storia, dal conoscere per trasformare, dal trasformare che sempre di nuovo chiede lume al conoscere.⁵⁸⁷

Nel redigere questi due brani, De Martino aveva presente il saggio *Esistenzialismo e storicismo* di Paci, il quale, a sua volta, svolgeva la propria riflessione intorno alla distinzione crociana di pensiero e azione e altresì alla teoria, anch'essa sviluppata da Croce, relativa alla coscienza storiografica.⁵⁸⁸ Il primo brano è fortemente influenzato dalla prosa di Paci. Il punto evidente è quello dell'impossibilità di risolvere la realtà nel pensiero, cioè di giungere a una conoscenza ferma, completa dell'esistente, di ciò che è, dell'essere, appunto, onde per cui, data la finitezza dell'uomo e la sua costituitiva imperfezione, e tuttavia presente in lui un ineliminabile anelito di infinito e di perfezione, il suo essere – l'essere dell'uomo – si precisa non già nella conoscenza del reale, o meglio, nella coscienza assoluta e perfetta del reale, come è pretesa della ragione (ma occorrerebbe fare qui chiarezza su ciò che si intende per ragione e dunque per conoscenza assoluta e perfetta), bensì nella edificazione del reale secondo quell'ideale di perfezione e di infinitezza – edificazione della realtà che coincide con la storia stessa. Vi è un luogo presente ne *Il nulla e il problema dell'uomo* (citato negli *Scritti filosofici*) che è un compendio di questa posizione: «Che cos'è l'uomo?», chiede Paci, «È l'essere che va al di là, *l'essere che si trascende*, l'essere che non conosce Dio ma costruisce Dio nei secoli e sente la costruzione di quest'immensa cattedrale come compito della sua vita, come scopo finale della natura, della storia, dell'universo».⁵⁸⁹ Un passo, questo, che non

⁵⁸⁶ Ivi, p. 45.

⁵⁸⁷ Ivi, p. 39.

⁵⁸⁸ Cfr. E. PACI, *Esistenzialismo e storicismo*, cit., pp. 183-192 e 210-224.

⁵⁸⁹ E. PACI, *Il nulla e il problema dell'uomo*, cit., p. 59. E si aggiunga: «Che cosa è ciò che è umano? La filosofia di Kant rappresenta la risposta più chiara e più alta che l'umanità ha saputo dare a questa domanda, rappresenta cioè l'esame più completo che l'umanità deve porre a se stessa, l'indicazione del suo fine e del suo destino. Qual è questo fine? Non è quello di conoscere l'essere perfetto e assoluto ma di vivere in modo da fare,

poteva non conquistare l'interesse di De Martino, aderente com'era alla idea che costui aveva dell'*ethos* del trascendimento. E tuttavia il primo dei due brani citati poco sopra appare problematico: cosa significa che il pensiero coincide non già con l'essere, ma con il dover essere? Se infatti il pensiero è sempre "pensiero di ciò che è", come è possibile che esso non sia "pensiero dell'essere"? Insomma, la filosofia di Croce aveva mostrato che l'azione, per essere tale, non può che innestarsi in quell'essere, in quella necessità, che il pensiero appunto fa mostra in quanto conoscenza – un "che è" affermato dal giudizio che è successivamente oltrepassato dalla volontà, la quale vuole appunto ciò che "non è" (ma sempre vuole a partire dall'essere, da "ciò che è"⁵⁹⁰). Ebbene, e qui non possiamo far altro che riferirci alla posizione demartiniana, tralasciando quella di Paci; appare evidente, come già visto sopra a proposito del duplice carattere del dover-essere, che De Martino voleva appunto ribadire il carattere etico proprio non solo del fare, ma anche del pensare; per cui nel pensare l'essere, il pensiero pensa l'essere che necessariamente deve essere – l'essere *che è così* perché così e non diversamente *deve essere*.⁵⁹¹ Si aggiunga inoltre che se l'essere fosse un essere immobile e compiuto, e non già essere che diviene perché sempre deve essere, cioè unità dialettica di essere e non-essere, di reale e ideale; e che se il pensiero coincidesse con questo concluso essere, il pensiero non potrebbe svolgersi e si arresterebbe, concludendosi con esso; ovvero, si rilevi che se l'essere non si precisasse quale dover essere, non si avrebbe storia, divenire, e dunque nemmeno pensiero, giacché il pensiero è appunto *pensare*, cioè pensiero in atto – pensiero pensante che coincide col divenire della realtà pensata.⁵⁹² In questo senso, il pensiero

da costruire, con la nostra azione, un essere che sia il più possibile perfetto e assoluto. Può darsi che noi non ci riusciamo: ma questo e non altro è il compito dell'umanità. L'essere assoluto non si conosce, si fa» (ivi, p. 58).

⁵⁹⁰ «La volizione non è il mondo circostante, che lo Spirito percepisce: è un'iniziativa, un fatto nuovo; ma questo fatto ha le radici nel mondo circostante, questa iniziativa è iridata dei colori delle cose che l'uomo ha percepito come Spirito teoretico prima di operare come Spirito pratico» (B. CROCE, *Filosofia della pratica*, cit., p. 45).

⁵⁹¹ In modo analogo, secondo Gentile il dover-essere è la sola necessità dello Spirito, e in tal senso egli scrisse che «la natura è, ma non deve essere, non è necessario che sia; laddove lo Spirito non è se non in quanto deve essere» (ivi, p. 91); al modo che «intendere la necessità di ciò che dev'essere, ossia di ciò che ha valore, è intendere questo essere del pensiero» (G. GENTILE, *Sistemi di logica come teoria del conoscere*, cit., vol. I, p. 92).

⁵⁹² A proposito dell'impossibile identità di un essere immobile e il pensiero, Gentile, senza per questo considerare l'uomo quale essere imperfetto e il pensiero quale facoltà limitata che poco o nulla conosce della realtà, sostenne che in Parmenide «essere» e «pensiero» non solo non coincidono, come invece affermò l'Eleate (cfr. PARMENIDE, B 3 DK e B 8 DK, v. 38), ma si annullano a vicenda, in quanto «l'essere per essere realizzato come veramente immutabile, deve: 1. non essere pensato (o non esser pensato come pensabile); 2. non essere propriamente (pensato come) immutabile. Infatti il pensiero turberebbe e annullerebbe l'immobilità dell'immutabile; mentre, prescindendo dal pensiero, l'immutabile non è più tale; perché non mutare è essere identico; e identità importa $A=A$, ossia una riflessione su se stesso, che è propria soltanto del pensiero» (G. GENTILE, *Sistemi di logica come teoria del conoscere*, cit., vol. I, p. 155). A questo si aggiunga che per Gentile «il pensiero, in quanto atto di pensiero, è [...] non essendo, e non è essendo. Unità di essere e non-essere che

non può che coincidere col pensiero che pensa una realtà che diviene, che si fa – e dunque è pensiero che pensa il farsi dell'essere: l'essere *che è* perché così deve essere. Pensiero che è poi superato, cioè dialetticamente negato, dall'azione, dalla volontà che vuole l'ideale, cioè l'essere *che non è* e che deve ancora essere (l'essere progettato, astratto, il quale, è non già un essere pensato, ma voluto; ma è appunto questa volontà che modifica l'essere che il pensiero, di volta in volta, pensa in modo nuovo e differente⁵⁹³).

Decisamente demartiniano è invece il secondo brano – sebbene il rifiuto dell'identità tra reale e razionale crea qui qualche problema. (Cosa comporta, infatti, questo rifiuto? Forse che il reale è punto irrazionale? O forse che il solo pensiero non esaurisce il reale, in quanto anche la volontà concorre alla sua costituzione? Ma se così è, perché rifiutargli la “razionalità”?). E tuttavia, tralasciando questa *impasse* esistenzialista, veniva a presentarsi la circolarità crociana tra pensiero e azione, nella loro distinzione, retta qui da una dover-essere che condiziona la “temporalità dell'esserci” – e dunque la memoria, il ritenersi dell'esserci nel passato, in forza della responsabilità presente, cioè dell'interesse attuale, il quale è un tendere verso il futuro: un dover decidere (un decidere bene, qui ed ora, per il meglio) da cui l'essere stesso dipende. Ma tale decisione non è cieca e guarda con gli occhi della conoscenza: la volontà che è rivolta verso l'avvenire, verso ciò che ancora *non è*, che *deve essere*, sempre guarda attraverso l'iride che ha impressa sulla propria superficie l'essere *che è*, l'essere che così si manifesta, secondo una mai conclusa circolarità di pensiero e azione. Sicché, per riprendere l'immagine suggerita da Paci, l'uomo non conosce Dio: e tuttavia conosce Dio nella misura in cui edifica la sua cattedrale; e così edifica la sua cattedrale nella misura in cui lo conosce. L'uomo non agisce senza vedere (sebbene il *risultato* dell'azione del singolo non può essere *previsto*, ché l'*esito* desiderato non coincide mai con l'*accadimento* del tutto⁵⁹⁴), e d'altra parte egli non guarda il mondo senza desiderare “altro”. Fuor di metafora, l'uomo conosce la realtà *facendola*, ma può farla in quanto la *conosce*. E l'uomo fa la realtà e la conosce perché *deve*: dovendola fare per poterci essere, la deve altresì conoscere; dovendola conoscere per poterci essere, la deve fare.

s'intende quando si pensa il *divenire*, onde si nega l'immediatezza dell'essere, mantenendo bensì l'essere, ma come identico al suo opposto» (ivi, p. 104).

⁵⁹³ Di questo oggetto che ancora “non è”, Croce avrebbe detto che si tratta di un “oggetto del volere” e non già del pensiero, il quale è appunto pensiero concreto di ciò che è. Infatti, «quel ch'è noto esiste, e dell'esistente non si può volere l'esistenza: il passato non è materia di volizione. La volontà è volontà dell'incognito; vale a dire è sé medesima, la quale, in quanto vuole, non si conosce, e si conosce solamente quando ha effettuato il volere» (B. CROCE, *Filosofia della pratica*, cit., p. 51). Gentile, invece, individuò l'essere del pensiero (e dunque del conoscere) proprio in questa «unità di realtà e idea» (G. GENTILE, *Sistemi di logica come teoria del conoscere*, cit., vol. I, p. 97), cioè «unità di essere e non essere» (ivi, p. 104).

⁵⁹⁴ Cfr. B. CROCE, *Filosofia della pratica*, cit., p. 68.

L'*ethos* trascendentale è un principio condizionante e regolativo di ogni possibile esperire esistenziale dei valori. Ma non essendo un principio «logico», ma «etico», la possibilità che postula *deve* necessariamente tradursi in atto, almeno nella misura e fin quando quest'*ethos* vince la pigrizia dell'annientamento.⁵⁹⁵

L'*ethos* trascendentale del trascendimento non è dunque un principio logico (non è, per esempio, un principio simile al pensiero come atto puro di Gentile); bensì è un principio etico che condiziona ogni valore categoriale, ogni momento della vita dello Spirito, compreso l'atto del pensare. In quanto principio etico, esso è sempre proiettato in avanti, verso ciò che deve essere – l'interesse del presente, così come la tensione della conoscenza per ciò che è stato e che è, viene a piegarsi verso il possibile e il doveroso.⁵⁹⁶ Si presenta qui, tra le pieghe delle letture di Paci e Heidegger, un motivo che fu originariamente elaborato da Kierkegaard, il quale, ne *La malattia per la morte*, meditando sul problema del peccato, rilevò che il principio condizionante dell'esistenza non è il pensiero, bensì la volontà – per cui non basta sapere qual è il bene, bisogna anche volerlo. In questo senso, l'essere dell'uomo, che per Kierkegaard è processo e divenire, cioè un *farsi*, non coincide col pensiero, ma con il volere; ovvero con il *credere*,⁵⁹⁷ nella misura in cui, l'uomo, nel costituirsi come questo essere, come questo Sé, presta o non presta *fedeltà* al bene, al suo dover-essere – essere che è un *compito*, non un *dato*. Così la possibilità, questa idealità che *non è* e che *deve essere*, deve tradursi in atto, in modo che tale progetto, l'oggetto dell'intenzione, sia tradotto nella realtà, nell'essere attuale. Per De Martino pensiero e volontà erano dunque momenti spirituali condizionati dall'*ethos* – momenti che, retti da questo dovere-essere, realizzano precipui valori: valori di intuizione, di comprensione e di azione. Un *ethos* che spezza la pigrizia dell'essere – pigrizia che è tendere all'eterno ritorno, e dunque natura – laddove l'essere così risvegliato si comprende come dover-essere, e dunque come cultura.

Il dover-essere esige una *fedeltà* – ché l'essere non è dato, esso non è *sic et simpliciter*, bensì deve essere. Pertanto, proprio per l'identità dell'essere come dover essere, esprimendo l'*ethos* un dover essere fedeli allo svolgersi dell'essere, al suo farsi, che è sempre un farsi

⁵⁹⁵ E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 27.

⁵⁹⁶ Già Heidegger rilevò che «la temporalità originaria e autentica si temporalizza a partire dall'avvenire autentico in modo tale che esso, stato come ad-veniente, prima di tutto suscita il presente. *Il fenomeno primario della temporalità originaria e autentica è l'avvenire*» (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., § 65, p. 395).

⁵⁹⁷ «Il segreto di tutta la più recente filosofia», scrisse Kierkegaard in polemica con l'idealismo, «è: *cogito ergo sum*, pensare è essere; (cristianamente invece si deve dire: ti sarà fatto come tu credi, oppure, come tu credi così sei, credere è essere)» (S. KIERKEGAARD, *La malattia per la morte*, cit., p. 94). Per un'analisi di questo tema ci si permette di rinviare a S.F. BERARDINI, *La malattia per la morte di Kierkegaard. Introduzione e commento*, Aracne Editrice, Roma 2010, pp. 97-103.

culturale, onde per cui l'essere è storia, nelle pieghe dell'essere veniva così a insinuarsi il non-essere, in quanto essere ideale, cioè voluto, e in particolare il rischio del non-essere, quale invece possibilità del *tradimento* dell'essere. «Il rischio del nulla è qualche cosa», annotava De Martino, «il dover essere dell'essere postula infatti che questo dovere possa essere tradito (altrimenti non riterrebbe alcuna dignità di dovere), e che sugli individui come sui gruppi sociali o sulle epoche o sulle civiltà incombe senza posa la tentazione di non esserci per il valore, e quindi di esserci per il nulla, cioè di non esserci più».⁵⁹⁸ Il nulla entra nell'essere come tentazione di non esserci, come un non-voler-esserci nel valore – ove questo non-voler-esserci si configura sia in quanto abbandono, debolezza nel decidere, pigrizia etica; sia quale tentazione di morte e caos, quale abdicante desiderio di rivolta e di nulla (non già espresso da una “pulsione” autonoma subcosciente; giacché esso, come avremo modo di esplicitare poco più avanti, è il rovescio dell'*ethos*, il suo venire meno, cioè è un'«abdicazione della persona come centro di decisione e di scelta secondo valori»⁵⁹⁹). E tuttavia, introdotto il non-essere nell'essere, non per questo il non-essere assumeva una consistenza ontologica. Il non-essere infatti era da intendersi sempre come segno negativo di una positività, fosse questa una negatività categoriale (ovvero il brutto, il falso, il dannoso, il malvagio), fosse essa il rischio quale segno negativo di quel principio precategoryale⁶⁰⁰ che è l'*ethos* trascendentale del trascendimento. Ora, nel considerare la teoria psicoanalitica di Massimo Fagioli, nella sua *Introduzione* a una raccolta di alcuni scritti demartiniani, Roberto Altamura indica, nella mancata individuazione di una pulsione umana di morte, di una tensione verso il non-essere, ovvero di una «reazione di annullamento, di negazione dello stato attuale, dell'essere»,⁶⁰¹ che

⁵⁹⁸ E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 170. «L'*ethos* trascendentale del trascendimento della vita nel valore fonda non solo l'essere ma, al tempo stesso, il nulla: il quale è qualche cosa, il dover essere dell'essere può essere tradito (solo così ha dignità etica il dovere) e anzi si deve sempre di nuovo far valere di contro alla tentazione di non essere per il valore, ma per il nulla» (ivi, p. 171).

⁵⁹⁹ E. DE MARTINO, *Furore in Svezia*, in *Furore Simbolo Valore*, cit., p. 169. In questo luogo De Martino riprende proprio il concetto freudiano di “istinto di morte”, considerandolo come appunto si è rilevato: come una caduta dell'*ethos*, e non come un'autonoma forza antagonistica dell'*ethos*.

⁶⁰⁰ “Forza precategoryale” nel senso che l'*ethos* si pone alla radice di ogni valorizzazione categoriale, cioè di ogni trascendimento nel valore (E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 167). Infatti, altrove De Martino parla dell'*ethos* come «categoria fondatrice del categorizzare» (E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 396, p. 681) e dunque non come una “non-categoria” che precede le categorie, ma come categoria che tutte le categorie muove (come per Croce, e di questo si è più volte detto, la “morale” è la forma che tutte le forme muove, in quanto tutte le forme creano “opere buone”). Gennaro Sasso, invece, forse non cogliendo questa esplicitazione e facendo riferimento alla sola definizione di forza “precategoryale”, si chiede se «questa forza non sia, in quanto originaria, essa stessa una potenza categoriale» (G. SASSO, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, cit., p. 336, nota 5).

⁶⁰¹ M. FAGIOLI, *Istinto di morte e conoscenza* (1972), Nuove Edizioni Romane, Roma 1978, p. 90.

viene affermata qui come «necessaria» e «fondamentale»;⁶⁰² Altamura, si diceva, indica in questa “mancanza” un limite della ricerca demartiniana. Ci sia concessa una riflessione in merito a quanto affermato in questo luogo. Ebbene, per prima cosa occorre segnalare un fraintendimento, ove si fa coincidere l’*ethos* del trascendimento con la vitalità umana.⁶⁰³ Il fraintendimento nasce quando, nel rilevare che «la vitalità umana è la presenza» (di questo si è visto ampiamente nel capitolo precedente), anziché vedere nell’*ethos* del trascendimento il principio, l’*élan moral* che, nel trascendere la vitalità biologica, fonda la presenza (appunto: la vitalità umana che è sempre e solo vitalità trascesa, superata cioè nel valore) si interpreta l’*ethos* come vitalità. Per dare valore alle proprie affermazioni, Altamura riporta una citazione nella quale mancano alcune parti (tagliate) e in cui invece compaiono altre parti (aggiunte) non presenti nell’originale, preceduta da una personale considerazione: «La presenza, come umana presenza»,⁶⁰⁴ scrive Altamura, «coincide con la “vitalità umana”. L’“*ethos* del trascendimento della vita nel valore” (nella valorizzazione intersoggettiva), principio antropologico fondamentale, è anch’esso concetto coincidente con quello di un “valore precategoriale”»... (e qui comincia la citazione demartiniana)

«[...] consistente nella “vitalità umana”⁶⁰⁵ [...] nel senso della *vita colta nell’atto di aprirsi ai valori categoriali*, cioè alle forme di coerenza [...] come *doveroso andar oltre secondo valori categoriali* [...] valore dei valori, la condizione del loro dispiegarsi: un andare oltre primordiale che non potrà mai essere oltrepassato, perché ogni oltrepassare secondo valori categoriali si compie in esso e per esso. L’*ethos* del trascendimento può tuttavia passare fondando il rischio estremo di tutti i valori che risultano in tal modo colpiti alla radice: è questo il chiudersi del ventaglio della vita culturale, il non poterci essere in nessun mondo culturale possibile. Può passare in se stesso, *dando luogo ai modi di esistenza psicopatologici*».⁶⁰⁶

Il fraintendimento (per cui si afferma che l’*ethos* del trascendimento, in quanto valore precategoriale, consiste nella vitalità umana) appare subito evidente. E non solo sulla scorta di quanto sinora affermato circa la “natura” dell’*ethos* del trascendimento e della vitalità (umana e non), ma anche semplicemente andando a leggere il brano originale senza i tagli sopra riportati. Ecco il brano in oggetto (per l’economia del discorso è sufficiente riportare solo le prime righe):

⁶⁰² R. ALTAMURA, *Introduzione. La difficile coerenza*, in E. DE MARTINO, *Scritti minori su religione, marxismo e psicanalisi*, cit., p. 31.

⁶⁰³ Il settimo paragrafo dell’*Introduzione* è intitolato: *La vitalità umana come ethos del trascendimento* (ivi, p. 29).

⁶⁰⁴ Occorre far notare che per De Martino la presenza, a differenza della vitalità, è sempre e solo umana?

⁶⁰⁵ Di questa affermazione non si trova traccia nel brano citato (si segnala che Altamura rinvia alla pagina 669, relativamente alla citazione qui riportata, quando invece il passo si trova alla pagina 675).

⁶⁰⁶ Ivi, p. 29.

L'*ethos* del trascendimento è valore precategoriale e non già nel senso della pura e semplice vita, ma nel senso della vita colta nell'atto di aprirsi ai valori categoriali, cioè alle forme di coerenza culturale. Questo *ethos* del trascendimento, questo doveroso andar oltre secondo valori categoriali, è il valore dei valori, la condizione del loro dispiegarsi: un andare oltre primordiale che non potrà mai essere oltrepassato, perché ogni oltrepassare secondo valori categoriali si compie in esso e per esso.⁶⁰⁷

Dove sta l'errore? L'errore sta quando si riduce l'*ethos* a un momento della vita che si fa presente a se stessa in forza proprio di questo *ethos*. Ora, l'*ethos* del trascendimento non è un «valore precategoriale» consistente nella «vitalità umana»; e nemmeno, così De Martino precisa nel testo, è «pura e semplice vita». L'*ethos* è un «valore precategoriale» inteso come principio che *opera* alla radice del trascendimento categoriale (dell'andare oltre nelle forme artistica, filosofica, economica, morale), che pro-muove ogni trascendimento e che, tra l'altro, traduce la vitalità biologica in vitalità umana, in vitalità educata – vitalità che, incapace di creare opere, è messa *in opera* dalle categorie spirituali. È in questo senso che esso va inteso come «vita colta nell'atto di aprirsi ai valori categoriali, cioè alle forme di coerenza culturale», ove l'*ethos* è proprio il “motivo” di quell'atto. Voler far coincidere l'*ethos* con la vitalità umana non è diverso dal voler far coincidere l'*ethos* con, ad esempio, il solo pensiero, oppure con la sola *praxis* – ma è un errore ancor più grave nella misura in cui dovrebbe essere chiaro che la vitalità umana è il prodotto della valorizzazione categoriale e insieme materia della presentificazione. Lo stesso dicasi della presenza, la quale è sì vitalità trascesa, ma non è solo questo; così come essa non è solo o pensiero o azione: la presenza è «centro di energia sintetica»⁶⁰⁸ che non si riduce alla sola vitalità o a una particolare forma spirituale, ma che, appunto, queste unifica e dirige nella loro essere distinte – e le unifica e le dirige perché è retta e diretta dall'*ethos* del trascendimento, del quale la presenza è un «centro operativo»,⁶⁰⁹ un centro di individuazione. D'altronde è l'*ethos* che fonda l'esserci, la presenza e dunque la vitalità umana e non il contrario.⁶¹⁰ In qualche modo, si può dire che la vitalità umana è un risultato che deve essere sempre attuale – un risultato rispetto al quale la presenza si coglie come oggetto e soggetto e al quale la presenza non può ridursi, sebbene pure in esso si individua, come si individua nell'opera che ha creato – un risultato che è promosso dall'*ethos*, il quale, in questo risultato vi rientra, ma non vi si arresta (ché non coincide con questo, è

⁶⁰⁷ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 388, p. 675.

⁶⁰⁸ Ivi, br. 362, p. 654.

⁶⁰⁹ E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 18.

⁶¹⁰ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 390, p. 676.

distinto da questo, come pure è distinto dalla presenza, pur essendo *ethos* della presenza,⁶¹¹ e pur essendo la presenza *ethos*). Dopo questo fraintendimento,⁶¹² nel considerare il rischio (che è relativo al dover-essere) quale non-essere, Altamura constata che in De Martino tale «non-essere» non ha «la stessa dignità ontologica di quel “principio antropologico fondamentale” che è rappresentato dall’“*ethos* del trascendimento”»; ovvero constata che nella prospettiva demartiniana «non esiste una “dimensione annullante” che si contrapponga alla “vitalità umana” se non come “incompiutezza” di “qualche potenza nella sua ideale purezza”; o come “conflitto dialettico” fra valori distinti, sì, ma sempre radicati nell’unicità del principio della presenza come loro unica scaturigine».⁶¹³ E proprio nel rilevare ciò, ovvero nel considerare la non-individuazione di un principio ontologico negativo contrapposto all’*ethos* che abbia la stessa «dignità ontologica» dell’*ethos* e che operi contro l’*ethos*, quale, appunto, principio distruttivo, nullificante, mortificante; Altamura lamenta un «mancato approdo alla scoperta».⁶¹⁴ In tal senso, egli afferma che «per mancanza di intuizione e di scoperta» non è stata contrapposta alla vitalità umana (fatta coincidere qui per errore con la presenza-*ethos*) «una uguale e contraria» dimensione (in questo caso, appunto nel riprendere Fagioli, una «dimensione di annientamento»)⁶¹⁵.

A questo punto occorre rilevare che nella non-tematizzazione di una simile teoria non c’è «mancanza di intuizione o di scoperta», bensì la semplice applicazione della logica che, nel bene e nel male, l’idealismo (criticato da Altamura⁶¹⁶) ha posto come punto di forza del proprio pensiero. Tale logica, che era la stessa che gli impediva di accogliere la proposta di

⁶¹¹ «In tanto è pensabile la presenza, in quanto si dispiega l’energia presentificante, l’emergere valorizzante della immediatezza della vita: il che significa che proprio questa energia, questo “oltre” costituisce la vera condizione trascendentale dell’esistenza. [...] Solo per entro l’oltrepassare valorizzante l’esistenza umana si costituisce e si trova come presenza al mondo» (ivi, br. 382, p. 670).

⁶¹² Altamura nella pagina seguente ribadisce (mutando il “fraintendere” con un “chiarire”): «chiarito sufficientemente il significato e la portata del termine “presenza” ed “*ethos* del trascendimento” come “vitalità umana”» (R. ALTAMURA, *Introduzione. La difficile coerenza*, cit., p. 30).

⁶¹³ *Ibidem*. Il riferimento alla «potenza nella sua ideale purezza» (ma non alla «incompiutezza» di questa potenza, che non è già incompiuta, bensì distinta da altre potenze operative) si trova in E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 388, p. 675.

⁶¹⁴ Altamura segnala a tal fine un lavoro di Luigi Antonello Armando, nel quale si dice che a De Martino era sfuggita «quella dimensione dell’istinto di morte che la presenza deve attraversare per acquisire significato» (L.A. ARMANDO, *Storia della psicoanalisi in Italia dal 1971 al 1988*, Nuove Edizioni Romane, Roma 1989, p. 40).

⁶¹⁵ R. ALTAMURA, *Introduzione. La difficile coerenza*, cit., p. 31.

⁶¹⁶ Il rifiuto di un «non essere» che abbia la stessa dignità ontologica dell’*ethos* è per Altamura «effetto [...] di qualche residuo debito contratto a suo tempo da De Martino nei confronti dell’idealismo che traspare anche nell’uso dei termini impiegati (“polemica dei distinti”, “vitalità cruda e verde”)) (*ibidem*) – come se si trattasse poi di «qualche residuo debito» e non già dell’ambito stesso nel quale De Martino si muoveva, pur compreso il tentativo di apportare all’idealismo, o meglio, allo storicismo crociano, importanti modifiche e di innestarvi problemi nuovi e temi (derivanti *in primis* dall’esistenzialismo) spesso eterogenei.

Paci di tenere separata l'esistenza dallo Spirito e l'idea marxiana della materia come principio precategoriale, e che pertanto lo induceva ad affermare la vitalità come un positivo (giacché essa non è un "nulla"), che tuttavia *nell'uomo* è abbassato a materia trascesa;⁶¹⁷ tale logica impediva a De Martino di tenere ferma l'immagine di due principi originari in lotta tra loro, e dunque di teorizzare la contrapposizione di un principio negativo separato e contrapposto a un principio positivo, e in questo caso contrapposto a quel principio che egli chiamava *ethos* del trascendimento (cioè l'essere come dover-essere) – il quale è appunto il principio stesso che pone il negativo, la materia, in quanto vitalità trascesa.⁶¹⁸ E quello che De Martino proprio non poteva fare in forza di questa logica (e tale impossibilità, si ripete, non è un limite né un demerito) era di pensare a una vitalità appunto antagonista dell'*ethos*, ovvero capace di essere desta innanzi ad esso e di lottare contro di esso. La vitalità è pigrizia, è fiacchezza, è desiderio di ripetizione, è incapacità di lottare, laddove l'*ethos* è forza e principio polemico, volontà di oltrepassare, di spezzare la ripetizione, di sottomettere la vitalità – laddove questa non è un principio opposto all'*ethos*, bensì il segno negativo di questo, la materia che l'*ethos* sempre distanzia ed esclude da quel mondo culturale che è lo spazio dell'inclusione dei valori.⁶¹⁹ Che

⁶¹⁷ Il «vitale biologico» (ovvero «la "natura", gli istinti, l'inconscio o come altro si voglia definire») è sì percepito come «nulla», come il «non essere della presenza», e tuttavia «è sempre un positivo» (E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 366, p. 657).

⁶¹⁸ Con ciò non si vuole affermare che il pensiero demartiniano sia immune da aporie o dalla tentazione del dualismo, al contrario: le cadute in esso sono state qui registrate più di una volta. E tuttavia, in De Martino è presente una certa resistenza al dualismo, che si rileva in continue prese di posizione e di insistenti precisazioni, laddove questo faceva la sua comparsa (si pensi ai numerosi luoghi in cui egli si trova a dover negare l'esistenza di una "natura in sé" ogni qual volta sorprende se stesso nell'atto di porre una separazione tra *ethos* e natura, ovvero quando si trova a ribadire che «il principio non è né la "materia" né lo "Spirito", poiché l'uno e l'altro si costituiscono dentro la tensione del trascendimento» [ivi, br. 396, p. 681], cioè in forza dell'*ethos* distinguente).

⁶¹⁹ Sulla dialettica incluso/escluso vi sono delle interessanti pagine a firma di Federico Leoni, il quale interpreta la "natura" in senso demartiniano come «l'escluso [...] incluso nell'incluso» (F. LEONI, *Senso e crisi. Fenomenologia della cultura e psicopatologia fenomenologica in Ernesto de Martino e Bruno Callieri*, in B. BALDACCONI/P. DI LUCCHIO [a cura di], *Dell'apocalisse. Antropologia e psicopatologia in Ernesto de Martino*, Guida, Napoli 2005, p. 151) cioè come «l'escluso del significato» (ivi, p. 150) e dunque come l'escluso a partire da un mondo dei significati – ciò che un mondo culturale esclude da sé e che conserva in sé come "escluso", il quale, appunto, è "escluso incluso nell'incluso". In questo senso per De Martino non può esistere un "mondo delirante", ché «il mondo delirante ha proprio il carattere di non essere un mondo» (E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 83, p. 172); come pure ha ben messo a fuoco M. MALDONATO, *Delle cose che non hanno volto*, in B. BALDACCONI/P. DI LUCCHIO (a cura di), *Dell'apocalisse. Antropologia e psicopatologia in Ernesto de Martino*, cit., pp. 96-97. Quest'ultimo saggio, interessante quando analizza i temi a carattere "psicopatologico" presenti nel saggio *La fine del mondo*, ha però il difetto di presentare alcuni giudizi, nel "campo" della filosofia, che non possono essere accolti. Questi giudizi sono evidentemente da imputare alla superficiale conoscenza dell'orizzonte filosofico nel quale De Martino si muoveva; per cui l'autore giunge a dire che «l'onnipotenza salvifica assegnata alla storia da de Martino – che si esercita non solo nell'indagine del passato in tutte le sue forme (anche le più remote), ma anche nella pianificazione del futuro (senza vedere in questo il presupposto dell'immane allucinazione ideologica del Novecento) – rischia di trasformare questa filosofia in un movimento ostile alla vita, alla capacità di provare felicità e di dimenticare»; oppure ad alludere a «*sorti magnifiche e progressive* dello storicismo» (ivi, p. 106); per non parlare di un diverso giudizio che, così pare, è espresso perché è ignorata la fondamentale differenza che passa tra i termini "trascendente" e "trascendentale", e che così

cosa sarebbe infatti quel polo negativo, qualora lo si pensasse come principio ontologico, se non un *altro* positivo? Che cos'è quel non-essere («il non essere come annientamento») cui si vorrebbe attribuire dignità ontologica pari a quella dell'essere se non un essere a sua volta? E se un essere è, perché così lo si pone, è un essere astratto, appunto perché invece di essere tenuto dentro l'essere, lo si vuole tenere separato e altro dall'essere; e dunque, se un essere è, altro non è che un momento dell'essere – in questo caso, il momento negativo. Così, in modo analogo, da un punto di vista psicologico, non esiste da una parte la “sanità” e dall'altra la “malattia”, giacché in concreto l'esser-sano è il «farsi sano oltre il rischio dell'ammalarsi»,⁶²⁰ ove sanità e malattia si mostrano non come astratti “stati”, esistenti in sé, ma come momenti del processo che ordisce la persona, la presenza – e dunque come il miglior farsi o il peggior farsi (il dis-farsi) della presenza. Pertanto, egli aveva sì individuato il non-essere, ma lo aveva individuato in quanto caduta, fallimento, ripiegamento dell'*ethos*, quale segno negativo di una potenza positiva (così come l'errore è negazione della verità, il brutto lo è del bello e il dannoso lo è dell'utile) – che è poi il segno negativo della stessa realtà, la quale in concreto è una e una soltanto, sebbene in se stessa conservi il molteplice.

Quando si parla dei «valori dell'esistenza» si usa una espressione che può dar luogo ad un grave equivoco, quasi come se da una parte vi fosse l'esistenza, considerabile per sé, e poi vi fossero dall'altra i suoi valori, quali la partecipazione ad una determinata vita economico-sociale, gli ideali politici, giuridici e morali, la poesia e la scienza, la complessiva visione della vita e del mondo. In realtà la esistenza umana sta appunto nel movimento verso valori intersoggettivi e comunicabili: si esiste, si vince il rischio di non emergere come presenza, per questo sempre rinnovandosi aprirsi verso la valorizzazione, per questo mai intermesso trascendere la situazione nel valore comunicante: aprirsi e trascendere che è volontà di esistenza e di storia, energia di scelta culturalmente condizionata, e quindi «valore dei valori» in quanto *ethos* primordiale che condizione e sostiene l'esercizio di tutti gli altri, combattendo contro quel rischio radicale del negativo che il non poterci essere in nessun mondo intersoggettivo possibile (come ha luogo per esempio nel *Weltuntergangserlebnis*). Linguaggio, comunicazione intersoggettiva, esprimibilità e pubblicizzazione del privato, continua ascoltazione e interiorizzazione del pubblico, scelta valorizzante che sempre oltrepassa le situazioni: tutto ciò non si aggiunge alla presenza, ma la fonda e la mantiene e la svolge, costituendo la sua stessa «norma» che la rende «normale». Quando, come nell'angoscia esistenziale, la parola vien meno, la comunicazione è impossibile, il privato si fa ineffabile, il rapporto col mondo storico è insidiato alla radice, il decidere secondo valori intersoggettivi è investito in una sorta di mortale stanchezza, allora si esperisce la perdita della “norma” della presenza, il mutar di segno della presentificazione, e si perde quindi proprio la presenza: si vive l'orrore del nulla, dove però il nulla ha il senso fondamentale

sentenza: «L'unica critica verso l'umanesimo marxiano che appare nei suoi appunti è l'assenza di un qualsiasi riferimento a quell'*ethos del trascendimento* che l'autore considera un insostituibile principio trascendentale. Singolare contraddizione quella di un integralismo umanistico che pretende, in quanto religione secolarizzata, di costituirsi come un principio trascendentale!» (ivi, p. 111). Sullo storicismo e sulla concezione della storia in De Martino si è abbondantemente visto, per cui non serve commentare i due passi ad essi riferiti. Circa la questione della critica demartiniana al marxismo (che secondo Maldonato sarebbe debole!) si vedrà nel prossimo capitolo.

⁶²⁰ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 13, p. 18.

dell'eticamente negativo per eccellenza, cioè il senso del vissuto recedere e annientarsi dell'*ethos* primordiale della presentificazione e del trascendimento.⁶²¹

Come intendeva, De Martino, il non-essere, il negativo? Si è visto che egli intendeva innanzitutto l'essere come "dover-essere". Ora si dirà, proprio sulla scorta di quanto affermato poco sopra a proposito del non-essere che, se posto come principio autonomo, non è altro che un essere che si tiene astrattamente separato dall'essere; si dirà che anche questo dover-essere alla fine è solo un *altro* essere – un essere che, se lo si tiene separato, è parimenti astratto, irreali. E tuttavia, occorre rilevare che per De Martino il dover-essere non è un *altro* essere posto fuori dall'essere, bensì è l'essere stesso – è l'essere colto nel suo svolgersi, in quanto sintesi attuale di essere e non-essere, di realtà e idealità. Il motivo di questa identificazione, che appunto dice che l'essere è dover-essere, è possibile individuarlo, come già si è visto,

⁶²¹ Ivi, br. 380, pp. 667-668. Sulle notazioni avanzate da Altamura si è detto. Ma ci sia concessa una digressione su Fagioli, al quale Altamura si richiama, e al saggio *Istinto di morte e conoscenza* (cui si rinvia per poter comprendere quanto segue). La critica che qui si potrebbe avanzare è questa: posto che lo strappo che avviene col passaggio dallo stato intrauterino alla nascita che è segnato dalla irruzione violenta e dolorosa, nel campo percettivo, della luce e dunque della visione, comporta un istinto di morte che consiste in «una reazione di annullamento, di negazione dello stato attuale, dell'essere, tendente a far sparire l'*hic et nunc* dell'essere attuale» (M. FAGIOLI, *Istinto di morte e conoscenza* cit., p. 90), e che si precisa ulteriormente nella pulsione di fare ritorno allo stato intrauterino, e dunque come fantasia di sparizione e desiderio che la luce e le cose (le cose "visibili" che "appaiono" alla nascita) non siano (cfr. ivi, p. 60); si potrebbe osservare (*contra* Fagioli) che questa situazione negativa sorge dal positivo desiderio di ristabilire il bene, cioè l'ordine, in seguito a una *krisis* (già Platone paragonava la *krisis* alla "vista" che per la prima volta e dolorosamente "vede" [cfr. PLATONE, *Repubblica*, VII, 514c-d]) e dunque a un trauma, a un cambiamento improvviso che, per così dire, distrugge l'ordine, il bene che ora, dopo questo strappo, è sentito come perduto. Il desiderio positivo di ordine interviene appunto a ristabilire il nuovo bene, ordinando il nuovo, operando anche negazioni, esclusioni, ma pur sempre affermando quanto, intimamente, con noi è concorde. La visione viene insomma addomesticata, il negativo è separato dal positivo e il positivo viene tenuto come caro, come bene, messo in solidale unità con le "vecchie" percezioni che potremmo dire "buone", in quanto già rese domestiche, testimoni cioè di un "essere a casa" (le percezioni intrauterine, quali il gusto, il tatto, l'olfatto, che pure Fagioli riconosce presenti [cfr. M. FAGIOLI, *Istinto di morte e conoscenza* cit., p. 58, nota 12], percezioni positive che precedono la *krisis*, cioè l'irruzione del negativo che, proprio perché irrompente in un positivo, è oggetto di una elaborazione, di una ri-sistemazione, di un nuovo equilibrio). E dunque cosa sarebbe l'istinto di morte? Cosa sarebbe questa pulsione di annullamento, questa fantasia di sparizione e di tornare al vecchio stato? Essa (e qui confermiamo il distacco da Fagioli e dalla sua teoria) è nostalgia di un antico bene e insieme arresa di fronte al compito di conquistare il nuovo bene. Entro questo movimento positivo, che va dal "vecchio bene" al "bene nuovo", l'istinto di morte non è un secondo principio, bensì è il rovescio negativo di questo unico principio che è principio di vita, volontà di esserci, desiderio di bene e ordine, cioè è resa, ovvero fallimento, abbandono di sé innanzi all'asprezza del compito (perché il compito è aspro, e segnare la positività del compito non significa dire che il compito è ovvio o naturale). Il cosiddetto "istinto di morte", allora, sarà pure «la tendenza a tornare al buio, al non vedere, al non sapere» (ivi, p. 64), ma solo in quanto è un abdicare alla positiva volontà di portarsi alla luce, di vedere e di sapere – così come la stanchezza e il desiderio di riposo che possono cogliere l'escursionista che affronta un sentiero di montagna, non rivelano una antagonistica "pulsione di immobilità", bensì risultano dal venir meno della forza di camminare e della volontà di raggiungere la meta (per cui questo progetto perde valore). In tal senso, De Martino, rilevando, a guisa di esempio, che ogni scalatore, nell'atto di ascendere una parete, pone sempre sotto di sé un abisso, e che ogni meta custodisce un'insidia, che è appunto l'angosciante possibilità del suo fallimento; De Martino, si diceva, raccomandava di non scambiare «la stanchezza che fa precipitare con il feticcio della stanchezza» (E. DE MARTINO, *Storia e metastoria*, cit., p. 100).

nella mancata risoluzione dell'essere nel pensiero. L'essere non è *solo* pensiero: l'essere è unità dialettica di pensiero e azione.⁶²² Si tenti ora una riflessione svincolata dalle riflessioni demartiniane (in tal senso, assenti, o meglio, non organicamente sviluppate) sulle implicazioni di questa unità e dunque sul motivo dell'identità di essere e dover-essere e sulla questione problematica del nulla, del non-essere. Dunque, l'essere non si risolve nel pensiero, si è detto, ma il pensiero è uno dei modi categoriali attraverso cui l'essere si svolge e si precisa, in particolare, nel valore della consapevolezza ideale di sé.⁶²³ L'essere, in tal senso, è anche volontà, azione – e tanto pensa il reale, ciò *che è* e che così *deve essere*, tanto agisce per l'ideale, per ciò *che non è* ma *deve essere*. E si può dire, giunti a questo punto, che l'uomo si costituisce come l'organo conoscitivo e volitivo dell'essere. Infatti è attraverso l'uomo, è nell'essere uomo, che l'essere si conosce e si vuole. L'essere insomma non solo pensa se stesso, e pensa se stesso pensando *in quanto* uomo; ma altresì vuole, decide, sceglie e agisce *tramite* l'uomo. Ma oltre che a pensare e ad agire umanamente, l'essere pure si “emoziona”. Ora, è bene ricordare che De Martino, come si è già ampiamente visto, aveva abbassato la vitalità umana, e dunque le passioni, a materia che è sempre trascesa secondo forme culturali. La volizione, la decisione umana ha nella vitalità la sua materia. Ebbene, l'essere, nell'emozionarsi umanamente, si emoziona sempre in un modo peculiare. La passione umana assume infatti un significato culturale – passioni che rivelano un modo di trovarsi non già naturale, bensì culturalmente condizionato (la fame, la gioia, la paura umane esprimono sempre un rapporto culturale con ciò che sfama, con ciò che rende felici o timorosi, cioè con un valore culturale col quale le passioni sono in relazione). In tal senso, le passioni rivelano anche la non-indifferenza, l'interesse del pensare e del volere, cioè dell'esser-ci, e dunque del dover pensare, del dover volere e agire, del doverci essere (infatti, se l'uomo fosse puro pensiero disinteressato, cioè disincarnato, privo di passioni, nemmeno penserebbe, perché sarebbe privo di interesse a pensare, e pure sarebbe impossibile l'azione). Ebbene, tra le diverse passioni “culturalmente condizionate” vi è l'angoscia – quella tonalità emotiva (che Heidegger definì “originaria” e “fondamentale”⁶²⁴) che rivela all'uomo il rischio della negazione, il rischio del non-essere, del *no* che può essere in luogo del *sì*. Come il pensiero e l'azione dell'uomo sono modi di pensare e di volere dell'essere, così l'angoscia, in quanto

⁶²² «L'azione nega il pensiero, e il pensiero nega l'azione; onde l'uno non è senza l'altra né l'altra senza l'uno; e la loro dualità non è dualismo, ma dialettica; la vera unità non è immobilità ma attività, non puro essere ma divenire» (B. CROCE, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 403).

⁶²³ Cfr. E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 28.

⁶²⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., § 40, pp. 231-239.

angoscia dell'uomo, cioè dell'esserci, è l'angoscia dell'essere. Se l'essere coincidesse con il solo pensiero non si angoscerebbe – esso si angoscia perché non solo pensa, ma perché pure vuole, perché decide di sé, e dunque perché l'oggetto del suo interesse può essere negato. Che cosa vuole e cosa decide? Vuole valore e decide il valore: vuole opere belle e vere, utili e buone, e le decide (e infine le attua). E in massimo grado vuole esserci e decide di esserci. E questo oggetto della volontà diventa, entro l'angoscia, cioè per entro la rivelazione della possibilità del non-essere, del non-esserci, del volere e dell'interesse disatteso; entro l'angoscia, questo oggetto della volontà diventa un dovere. L'essere in tal senso è dover-essere, doverci-essere. Se l'essere si risolvesse nel solo pensiero non potrebbe angosciarsi. Esso si angoscia, e l'angoscia dell'uomo è l'angoscia dell'essere, perché l'essere è altresì volontà. L'angoscia qui rivela, in forza dell'interesse dell'essere ad essere, la possibilità che l'oggetto del suo volere, cioè l'essere che deve essere, non sia. In tal senso, De Martino, nel leggere il saggio *Esistenzialismo e storicismo* di Paci, scriveva:

Il problema del Sofista: «Che cosa è il non essere?». Si pone oggi nella forma: «Dove nasce il non essere dell'essere?». E la risposta è: «Il non essere nasce necessariamente dalla risoluzione dell'essere nel dover essere, del dover essere nel doverci essere, del doverci essere nel trascendimento della vita nei valori, e della permanente possibilità che venga meno questo “dovere”, condizione e ideale regolativo dell'esistere concretamente valorizzante. Per *questo* venir meno di *questo* primordiale dovere di esistere nel valore e per il valore, si rende possibile il non essere, sia nella modalità del negativo di ciascuna valorizzazione sia in quella del nulla di tutte le valorizzazioni possibili». ⁶²⁵

Il non essere nasce «dalla risoluzione dell'essere nel dover essere», ove il dover essere è espressione di un doverci essere – ché è nell'esserci e per l'esserci che l'essere si determina, si cerca, si pensa, si vuole. Tale cercarsi, pensarsi, volersi si precisa in un doverci essere nel valore che può sempre venir meno; ché sempre possibile è il naufragio del pensiero nell'opera brutta o nell'errore, e il fallimento dell'azione nell'opera dannosa o malvagia. In questo caso il non essere si mostra appunto come il «negativo di ciascuna valorizzazione». E tuttavia, è anche possibile, ed è l'angoscia a rivelarlo, il crollo dell'esserci; ovvero si paventa il rischio di non esserci più. Questa possibilità, tale rischio è appunto il «nulla di tutte le valorizzazioni possibili». Il nulla è dunque un nulla *relativo*, non già un nulla *assoluto*: esso è un non-essere che è tale in *relazione* all'essere. In tal senso, il non-essere veniva non solo compreso come il possibile fallimento della *traduzione* dell'ideale (che *non è ma deve essere*) nella realtà (ove il

⁶²⁵ E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., pp. 27-28 (cfr. anche E. PACI, *Esistenzialismo e storicismo*, cit., pp. 35 e sgg., ove viene presa in considerazione la teoria crociana dei distinti in relazione al non-essere).

fallimento è segnato dal darsi dell'opera brutta, falsa, dannosa, malvagia; e in misura ben più grave e radicale dalla crisi dell'esserci); ove tale fallimento segna la caduta dell'ideale, cioè il confermarsi dell'ideale nel suo non-essere (per cui l'ideale, che *non è*, è come amputato del suo dover-essere, sino ad annullarsi eticamente come ciò che *non può essere*). Il non-essere, si diceva, non veniva a precisarsi soltanto come fallimento, bensì anche come differenza e distinzione – quella differenza e quella distinzione che consentono appunto il trascendimento della vita nel valore secondo il ritmo delle categorie (per cui un valore categoriale, ad esempio l'arte, *non è l'utile*). A tal proposito, nel porre la domanda: «Qual è l'origine della dialettica?» De Martino lasciava alla carta dei suoi appunti alcune brevi riflessioni sul non-essere:

Il non essere può essere il non essere di qualche potenza nella sua ideale purezza, la confusione di due o più potenze operative. Il non essere è un momento polemico della dialettica culturale.

Il non essere della presenza, cioè il crollo della possibilità di andare oltre il vitale biologico dischiudendosi alla distinzione dell'utile, del morale, dell'arte e del logos è anch'esso un non essere relativo, non assoluto: è tanto poco il nulla che esso è il vitale biologico, in se stesso indiscriminato e indistinto, la «vitalità cruda e verde», senza educazione ulteriore, la «natura» gli istinti l'inconscio o come altro si voglia dire, ma sempre un positivo. Se come nulla è sperimentato, se anzi esso appare come il nulla per eccellenza, se lo spasimo dell'angoscia ce lo denuncia come il rischio estremo, ciò accade sempre perché qui la polemica culturale di radicalizza su posizioni estreme, in quanto entra in crisi la possibilità stessa di una vita culturale qualsiasi. Se il nulla di una singola forma culturale è un'altra forma culturale che si confonde con essa, l'annientarsi della presenza è la perdita della cultura, e il risommergersi nella natura nel completo naufragio dell'umano. O anche: il non esserci più in una storia umana, è la follia.⁶²⁶

E infine, poco oltre:

L'essere. C'è sempre qualche cosa. Il non essere in senso assoluto non c'è. Ma se ci fosse solo l'essere non mai l'azione potrebbe attraversarlo a farlo divenire: l'unica azione possibile sarebbe la non ripetizione dello stesso, cioè, appunto, la non azione. Il meccanico. Il non essere nasce solo dalla polemica dei distinti, dall'urto dei valori: è la distinzione che fa non essere l'essere, nel senso relativo e polemico che si è detto. La radice però della distinzione è la presenza.⁶²⁷

Il non-essere si dice in molti modi, dunque. Esso è da intendersi come differenza; per cui l'essere di ogni distinto, di ogni forma (arte, logica, utile, etica) si afferma nella negazione delle altre (l'arte *non è* la filosofia, l'utile, la morale, e così via). Ma il non-essere risulta anche come fallimento della valorizzazione, ovvero come “prodotto” della confusione tra le

⁶²⁶ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 366, p. 657.

⁶²⁷ Ivi, br. 369, p. 658.

distinte potenze operative; per cui, ad esempio, il falso è tale quando nell'indagine filosofica, nel momento del giudizio, si intrude un interesse che è utilitario (si consideri la propaganda politica in luogo di un giudizio storico) oppure estetico (quando si scambia la filosofia con la poesia). Inoltre, il non-essere è anche il fallimento del trascendimento nel modo radicale del crollo della presenza, cioè del recedere dall'umano e del consegnarsi a quell'assoluto "altro" che è la natura (che, in relazione all'*essere umano*, è il non-essere per eccellenza). È in questo senso che il nulla viene "esperito" – nel timore e nel rimorso per il fallimento e nell'angoscia per la possibilità di non-esserci. Ed è in questo senso che il non-essere che, a rigor di logica, non è e non può essere, non è altro che «follia». Follia, infatti, è l'evocazione e la permanenza nel nulla – nulla che s'impone nella misura in cui non si riesce ad oltrepassare il rischio, quando ci si arresta innanzi al fallimento che rimorde e che angoscia e non si riesce ad andare oltre; per cui, invece di sopprimere il negativo, di convertirlo in valore, si diventa vittima di esso e ci si sopprime in esso. Il nulla è dunque tale in relazione al valore – all'essere in quanto dover-essere. Esso è infatti il non-essere che genera valore (cioè che induce l'essere ad essere perché deve essere e non deve non essere) ed è il non-essere che, nel fallire la traduzione del dover-essere nell'essere, annuncia la perdita del valore, cioè afferma il non-essere dell'idealità nel modo del non-poter-essere. In questo senso, la radice della distinzione, di questo operare per l'essere e per il dover-essere, e dunque la radice del non-essere è la presenza. La presenza è questo concreto pensare l'essere e operare per l'essere, ed è tensione verso il dover-essere e l'adoperarsi contro la possibilità del non-essere. Così De Martino parlava di non-essere:⁶²⁸ nei termini di una negatività che doveva essere superata e che era il motivo di ogni superamento etico, laddove il fallimento di questo "andare oltre", insomma, del trascendere, si precisava appunto nella follia – nell'impossibile (in senso logico) e nella non possibile (in senso morale) affermazione del negativo.

⁶²⁸ Gennaro Sasso ha mosso una decisa e profonda critica ai brani di De Martino qui presi in analisi e alla sua pretesa di "dire il non-essere" senza affrontare le aporie che questo "dire" comporta (cfr. G. SASSO, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, cit., pp. 366 e sgg.). Accanto alla critica di Sasso (che rinvia a una posizione teoretica originale che non può essere qui oggetto di una degna analisi) si crede possa essere utile chiarificare nuovamente il senso dell'utilizzo delle parole "nulla" e "non essere" all'interno del discorso demartiniano (lo si ripete, De Martino considerava quel "nulla" che è la vitalità come un positivo, dicendo che è così poco un nulla che è appunto vitalità). Il non-essere è un essere-che-non-deve-essere, insomma: non è il *nihil absolutum*, ma è disvalore, fallimento etico e tradimento dell'essere che suscitano un senso di "peccato". E se è vero, ad esempio, che «il disordine è disordine e non è niente» (ivi, p. 370); vero è pure che il disordine (questo non-niente) si mostra tale (dis-ordine) in quanto negazione di quell'ordine che non vogliamo sia sostituito da alcun altro ordine (appunto, perché la sua sostituzione non ci è indifferente), ché ogni ordine differente da quello desiderato appare con forza quale negazione di tale ordine, quale suo non-essere – ed è dunque in questo senso che il disordine (come tutto ciò che nega questo particolare ordine) è qui indicato come "nulla" (quasi volessimo rimarcare non già l'essere del disordine, di un "ordine" diverso, ossia "altro", ma il non-essere di ciò che deve essere).

3. *Il confronto con la fenomenologia*

Prima di chiudere il presente capitolo e di passare all'analisi della componente marxiana nella riflessione demartiniana, occorrerà prendere in considerazione alcuni aspetti provenienti dalla fenomenologia, e in particolare da Edmund Husserl, e che contribuirono alla definizione di questo principio trascendentale: l'*ethos* del trascendimento. Bisogna subito dire che il piano di studio della filosofia husserliana redatto dallo studioso napoletano è piuttosto dettagliato e vasto;⁶²⁹ sebbene poi, in sede di note e appunti, risulta prevalere lo studio della *Crisi delle scienze europee* e di alcuni saggi di Paci dedicati all'argomento, dall'*Omaggio a Husserl* a *Tempo e verità*. Ma non si indugi ulteriormente e si vada ad approfondire la questione – sebbene il discorso che seguirà, rispetto alla mole di pagine che hanno dato corpo a questo capitolo, sarà piuttosto breve.

Uno dei punti più meditati da De Martino durante la lettura della *Krisis* fu quello (centrale, di quest'opera) relativo al problema dell'alienazione dell'uomo coincidente con l'obliante distacco dall'originario "mondo della vita" (*Lebenswelt*) operato dalla prassi che, per lo più, apprende il mondo in quanto "cosa", e in particolare da quella «prassi teoretica»⁶³⁰ che è la scienza naturalistica, la quale, riducendo la realtà a un insieme di fermi oggetti, di semplici presenze, hanno da tempo ridotto fermo oggetto, a semplice presenza anche l'uomo. In questo senso, per Husserl, «le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto».⁶³¹ L'uomo alienato da se stesso, dunque, e dall'altro, che finisce col pensarlo e ad interagire con lui secondo modalità tali da reificarlo, e in tal guisa a disporlo secondo una inumana dialettica d'uso e abuso, come anche il marxismo, percorrendo altre vie, giunse a denunciare. Come sottolinea Paci, è la prassi naturalista a "velare" l'essere, il quale, nell'apparire nei modi del dato naturale, in questa forma ovvia, si presenta «secondo un *essere che non è, che è altro dall'essere*»; per cui «l'essere ci appare, proprio nel suo apparire, nascosto, falsificato: qui l'apparire è un non essere». Da qui il compito precipuo della fenomenologia, che si precisa nel «trasformare l'apparire falso in apparire vero, cioè in fenomeno *evidente* nel quale è *presente* la cosa stessa, l'essere stesso e *non un essere che è altro dall'apparire*. L'essere

⁶²⁹ E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., pp. 113-114.

⁶³⁰ Ivi, § 28, p. 140.

⁶³¹ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1954), tr. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961, § 2, p. 35.

medesimo, l'essere stesso, è perciò direttamente intuito: *non è dedotto*, non consegue a un discorso categoriale in quanto è, caso mai, il fondamento del discorso perciò è precategoriale o ante predicativo». ⁶³² L'essere, dunque, precede le categorie e ogni predicato – onde per cui la fenomenologia si dirige verso la sua diretta intuizione, cioè nel cogliere le cose stesse, per cogliere appunto l'apparire vero dell'essere e non già la sua falsificazione, la sua rigida oggettivazione secondo gli schematismi naturalistici, il suo non essere. Del giudizio di De Martino sulla possibilità di compiere una risalita all'essere precategoriale si dirà tra poco. Si tenti, ora, di scindere il problema in quattro temi particolari, in modo da rimanere sul solco dell'interesse demartiniano: il mondo dell'ovvio; la risalita all'essere precategoriale; l'essere umano come “essere teleologico”; il senso della “crisi”.

De Martino leggeva nel programma fenomenologico (il programma di «giungere alle cose stesse» e di oltrepassare così il modo il mistificante “apparire” degli enti sotto il segno dell'ovvietà della prassi naturalistica); leggeva in ciò il mancato riconoscimento di quell'*ethos* trascendentale del trascendimento che, al contrario, promuove l'azione della forma economica e che dunque pone l'ovvietà del mondo, e così l'anonimato della abitudine, in quanto valore – come opera culturale. Sono il risultato di una lunga e difficile azione umana e umanizzante, un'azione tesa verso l'umano, quelli che De Martino chiama “appaesamento” del mondo e “domesticazione” del corpo – laddove l'ovvietà è appunto un risultato, un risultato economico che, dal punto di vista spirituale, non ha minor valore delle opere di poesia, di scienza, di morale, di filosofica che su quella si innestano. La costituzione di uno sfondo di enti, per così dire, non-problematici consente così il rivolgersi verso nuovi problemi, che via via, sempre di nuovo, destano l'interesse umano. L'esempio che forse meglio pone luce su questo punto è quello già considerato che riguarda il “camminare”, che qui si riprende dagli *Scritti filosofici*, anziché dalla *Fine del mondo*. ⁶³³

Nel semplice camminare il corpo umano non è dato, ma messo in causa e ripreso continuamente e totalmente ai fini di quella utilizzazione particolare che è lo spostarsi sul suolo *lasciando libere* le braccia e le mani per altre valorizzazioni utilizzatrici. Ora questo particolarissimo mettere in causa e riprendersi, impegnarsi e lasciarsi disponibile, che si realizza con la stazione eretta nel camminare costituisce un trascendimento del corpo: quando si cammina si evoca una tecnica e la si riadatta alla circostanza. Il fatto che il camminare per lo più viene eseguito «senza pensarci», con la mente rivolta ad altro, etc., non significa che noi non andiamo via via presentificando la nostra deambulazione, ma soltanto che il doverci essere in essa è diventato per noi un dovere così elementare, un trascendimento del corpo così agevole, una emergenza

⁶³² E. PACI, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl* (1961), Bompiani, Milano 1990, p. 5.

⁶³³ Cfr. E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 328, p. 617.

così inaugurale, da rendere possibile, mentre pur ci siamo nella deambulazione, di esserci per altri trascendimenti e per altre emergenze, sia per quanto concerne l'utilizzabile, sia al di là di questo dominio della valorizzazione (p. es. mentre camminiamo seguiamo il filo di un fantasma poetico o di un pensiero). Camminare è un'opera secondo valore, un'opera che – al pari di qualsiasi operare per il valore – ci libera dalla datità del corpo mettendola in causa e riprendendola, e ci fa emergere in virtù di questa ripresa. Ma analizziamo meglio l'orizzonte della utilizzazione del corpo in quanto dover camminare nella stazione eretta. Tale orizzonte include, nella modalità di una "abilità" così ovvia da non richiedere la concentrazione dell'attenzione cosciente, una complessa storia personale e umana (lo sforzo di noi infanti quando imparammo a camminare e la lenta conquista della stazione eretta degli ominidi). In questo senso noi non camminiamo mai «soli», ma con tutta la storia personale e umana di quella particolare tecnica del corpo che è il saper camminare; camminando noi siamo accompagnati e sorretti da questa storia, e dagli sforzi, dalle ricerche, dalle invenzioni e dagli apprendimenti che essa comporta. Certamente l'uomo adulto non ha nessun bisogno, per camminare, di imparare questa storia partitamente: cammina e basta. Ma in una guisa implicita, appena incoata, compendiata all'estremo e risolta in abilità operativa «ovvia», questa storia è pur sempre *ripresa* ogni volta che l'uomo cammina, ché se davvero l'avesse totalmente dimenticata non potrebbe neanche camminare, avrebbe semplicemente disimparato questa tecnica. Questo «non sapere distesamente», questo «relativo» dimenticare, questo agevole dispiegarsi dell'abilità deambulatoria in una «relativa» inconsapevolezza («relativa» cioè ad altre presentificazioni valorizzanti che richiedono in modo eminente il nostro impegno e che restano disponibili) fa parte integrante di quella sempre rinnovata liberazione dalla datità che costituisce l'emergenza dell'esserci, il continuo rinnovarsi del suo margine di disponibilità per il valore.⁶³⁴

Insomma, così come il "camminare", anche il disporre delle cose, che vuole la certezza della loro semplice esistenza, la sicurezza della presa e utilizzazione, è un patrimonio che si è consolidato a fatica. L'ovvietà dell'ente è una conquista e ha una sua storia; e il non dover ripercorrere ogni volta questa storia, il poter disporre di quella ovvietà in modo immediato, sono appunto un valore e la *conditio sine qua non* per ulteriori valorizzazioni. E in tal senso, secondo De Martino, «il naturalismo, dominato dalla utilizzazione, è un valore in cui opera la dialettica di "messa in causa" e di "ripresa" nei limiti della valorizzazione».⁶³⁵ E così, come l'ovvio, anche il "felice oblio" di ciò che si è già fatto è un valore. Il "dimenticare relativo", il potersi distrarre dal "fatto", infatti, consente nuove liberazioni: il farsi diventa un fatto, e dal fatto sorge l'occasione per un diverso fare – sorge la libertà del fare (giacché il fatto non deve essere rifatto). L'aver edificato una casa, ed esempio, implica sì che l'atto dell'edificare quella casa sia assente, ovvero implica che sia assente un rapporto concreto con l'essere di quella casa, il quale si mostra nella misura in cui essa è compresa in un fare, cioè nella misura in cui attualmente la si edifica; e tuttavia, l'aver edificato quella casa consente un nuovo fare, una nuova attualità, un rapporto differente e non meno concreto con l'essere: consente l'abitare –

⁶³⁴ E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., pp. 127-128.

⁶³⁵ *Ivi*, p. 130.

un fare al di sopra del fatto. Nella mia casa *posso* dialogare con i miei ospiti, *posso* riflettere e scrivere di filosofia, *posso* comporre una poesia o aiutare un amico, *posso* cucinare – e questo “potere” mi è dato perché non debbo sempre e di nuovo occuparmi della casa, nella quale ora trovo riparo e sicurezza, e non già un problema. Il fatto libera per un nuovo fare, dunque. Ma non solo: il fatto, essendo obliato relativamente e quindi non essendo mai del tutto rimosso, può essere di nuovo ripreso e riconvertito in un fare – un fare che non deve essere rifatto *ex novo*. In tal senso, «dimenticare la storia, disindividuarla, è un valore quanto lo è ricordarla, rifarla presente. Solo nell’economica dell’oblio del farsi nel fatto è possibile disfare la concrezione di questo e quel fatto e presentificarlo».⁶³⁶ Il fatto viene così presentificato dal fare che lo riprende e lo re-immette nella attualità. Questo è il suo valore, dunque: l’essere ovvio (cioè il non richiamare a sé l’attenzione in quanto problema) e l’essere relativamente obliato (un oblio che è *relativo*, giacché è tale in *relazione* con quelle valorizzazioni che qui ed ora debbono essere e richiedono attenzione, e dunque un oblio che non annulla ciò che è obliato, sebbene questo, rispetto a quelle valorizzazioni, pur permanendo, ma su un piano, per così dire, subalterno, è come se venisse annullato).

Le cose ovvie, le azioni cadute in oblio non sono dunque cose o azioni svalutate – e pure trattengono nella loro ovvietà e nel loro essere dimenticate un significato, un motivo culturale. Pertanto, non poteva di certo De Martino essere d’accordo con Paci quando costui affermava che le cose e le azioni, nell’essere chiuse entro le abitudini e i pregiudizi, nel loro essere ovvie e dunque occultate dal velo della datità, «sono senza senso, senza ragione»;⁶³⁷ onde per cui la fenomenologia mira a strappare le cose dall’oblio, dall’insensatezza del loro mero sussistere, dall’ovvietà tramite l’*epoché*. La dialettica di oblio/ricordo, di fatto/fare, di ovvietà/problema, infatti, si dispiega solo entro una valorizzazione culturale che rende ragione di ogni suo momento. Si *dimentica* qualcosa per poterne *ricordare* un’altra; si *fa* nella misura in cui si è *fatto*; si risolvono determinati *problemi* solo appoggiandosi su determinate *ovvietà*. Così, quella dialettica mostra l’economicità, l’utilità dell’oblio, del già fatto, dell’ovvio. Vi è pertanto una «economicità del “perdersi” nel mondo come condizione per esserci» – sicché occorrerebbe epochizzare «l’opinione corrente di tradizione platonico-cristiana, che il perdersi nel mondo sia, *sic et simpliciter*, negatività».⁶³⁸ Al contrario, il perdersi nella ovvietà, o il restringere il mondo entro una determinata «tesi», e così l’obliare felicemente sono una vera e

⁶³⁶ Ivi, p. 136.

⁶³⁷ E. PACI, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, cit., p. 65.

⁶³⁸ E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 137.

propria abilità che risponde al dovere di esserci. Ci si perde nell'ovvio e si oblia per poterci essere in un mondo. Ci si perde e si oblia per liberarsi in vista di ulteriori pensieri e azioni – per un sempre nuovo fare la storia.

Ma la «tesi» del mondo, la sua fattualità stereotipa, il suo dimenticato essere come datità, non è rintracciabile per entro l'intenzionalità economica? Non vi è una intenzionalità anche nel «dover» dimenticare, nell'affidarsi a, per rendere possibile l'individuato ricordare e presentificare? Ed il perdersi, nei limiti della valorizzazione economica, non è una abilità? Felice e positiva saggezza fu quella per cui gli uomini impararono a dimenticare, serbando tuttavia il dimenticato nei comportamenti abituali, nelle abilità tanto agevoli da poter essere lasciate cadere dalla coscienza attuale, nell'affidarsi crepuscolare all'anonimia del si-fa-così e del si-è-sempre-fatto-così. Felice e positiva saggezza questo molteplice cadere e disindividuarsi del farsi nei fatti e delle attività estremamente remote nelle resistenze e nelle datità più o meno operabili all'occorrenza. Chi potrà contestare il valore di questo oblio liberatore di memorie e percezioni?⁶³⁹

Husserl, di certo, non predicava l'insensatezza dell'ovvietà anonima delle cose, il loro non aver una ragione; e riconosceva altresì che l'ovvietà è un prodotto spirituale, conseguente un processo – sicché interrogare l'ovvietà del mondo pure coincide con la comprensione che tale mondo è sempre e solo spirituale, e non già semplicemente dato.⁶⁴⁰ Così era Husserl a rafforzare in De Martino l'immagine (già presentata da Croce) di un mondo sì obliato, eppure sempre pronto a riaffiorare, giacché l'oblio non è da intendersi come oblio nullificante, bensì custodente.⁶⁴¹ Tuttavia, l'idea che l'interrogazione, ovvero l'*epoché*, potesse portare alle cose stesse, cioè all'essere vero, oltre l'apparire di ciò che è ovvio e dunque non-vero; questa idea era respinta dall'etnologo napoletano. Non vi era modo di portarsi «al di sopra del mondo»,⁶⁴² per costui; così come non vi erano cose vere dietro le cose apparenti – giacché le cose sono il loro apparire entro il mondo stesso (il quale è l'unità sintetica di questo apparire), e dunque cose e mondo sono anche il loro apparire ovvio, nella misura in cui cose e mondo appaiono nel segno dell'ovvietà. Così, quando Paci osservava che «il mondano deve essere “sospeso”; non deve avere il nostro “sì”, il nostro assenso; deve essere posto tra parentesi, deve essere negato»;⁶⁴³ quando leggeva queste parole, De Martino affermava da un lato che il mondano non deve essere negato, in quanto esso è valore, e che sarebbe un atteggiamento antistorico

⁶³⁹ Ivi, pp. 137-138.

⁶⁴⁰ Cfr. E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., § 29, pp. 141-143.

⁶⁴¹ Cfr. Ivi, § 40, pp. 176-178.

⁶⁴² Ivi, § 41, p. 180.

⁶⁴³ E. PACI, *Husserl sempre di nuovo*, in ID. (a cura di), *Omaggio a Husserl*, Il Saggiatore, Milano 1960, p. 11.

procedere in tal senso; e dall'altro rilevava l'impossibilità di giungere, per mezzo dell'*epoché*, alla *Lebenswelt*. O meglio, egli rilevava che attraverso l'*epoché* era possibile non già giungere al mondo della vita, alla vita precategoriale, bensì individuare l'*ethos* del trascendimento e sorprenderlo nell'atto di trascendere la vita: «Io non potrò mai [...] immergermi nella vita», scrisse De Martino, e tuttavia è possibile «con l'*epoché* mettere fra parentesi tutte le singole valorizzazioni del mondo per attingere quel supremo valore del valorizzare che è l'*ethos* trascendentale del trascendimento della vita secondo distinte valorizzazioni, e per sorprendere in tal modo queste valorizzazioni nel momento del loro sempre rinnovato generarsi dal doverci essere nel mondo»; e dunque, in tal senso, «non posso immergermi nella vita perché solo valorizzandola emergo da essa, e non si dà nessuna valorizzazione che mi inabissi nel circuito vitale (anzi io devo sempre emergere, e il non emergere più equivale all'annientamento, alla morte, o alla follia)». ⁶⁴⁴ Ogni opera culturale, di pensiero o di azione, è un'opera che segna un trascendimento – un'opera che posiziona l'uomo al di sopra della vita, che lo fa emergere da essa. Pertanto non vi è atto valorizzante che possa immergere l'uomo nel vitale, o meglio, che possa porlo “prima” dei valori, o della produzione categoriale – porlo in una vita che non sia nello stesso tempo una vita “formata” secondo l'impronta del bello, del vero, dell'utile e del bene. Ad essere precategoriale non è la vita, bensì l'*ethos*, nella misura in cui si intende questa forza trascendentale come l'energia etica che tutte le categorie muove e induce al coraggio, alla creazione di sempre nuove forme e di civiltà. ⁶⁴⁵ Ad essere precategoriale è l'*ethos* per cui l'essere si precisa sempre come *dover-essere*, ovvero come *doverci-essere*, giacché, infatti, ovunque l'uomo posa il proprio sguardo e poggia la propria mano trova sì l'essere, ma l'essere secondo valore, e non già l'essere “senza forma”, ovvero trova il valore dell'essere, che secondo valore sempre *deve essere* – e dunque trova se stesso nel valore, in quanto esserci che *deve esserci* e che solo può esserci nel valore: «L'esserci nel mondo come *doverci essere*, il *Dasein* come *Dasein-sollen* è il valore precategoriale per eccellenza: valore perché già si innalza sulla mera vita, che nella sua impossibile astrattezza, è per l'uomo nulla; precategoriale nel senso che tutti i valori categoriali sono per questo Regno

⁶⁴⁴ E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 151.

⁶⁴⁵ In una nota precedente (la numero 600), si è già rilevato che il termine “precategoriale” sta a indicare non già una forza non-categoriale. In tal senso, De Martino definì l'*ethos* trascendentale del trascendimento come una «categoria fondatrice del categorizzare» (E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 396, p. 681), e dunque come la categoria che promuove la categorizzazione, che sempre dà forza a una nuova inaugurazione della vita spirituale, al circolo delle forme (come già per Croce la forma morale era forma che muoveva tutte le forme, inducendo alla creazione di “opere buone”). In questo senso, dunque, essa è precategoriale: in quanto precede, promuovendo, ogni valore di bellezza, di verità, di utilità, di bontà.

delle Madri sempre in gestazione». ⁶⁴⁶ Giungere al “mondo della vita” sarebbe come giungere alla vitalità, alla materia vitale, là ove questa, invece, può essere sorpresa solo nel suo essere trascesa entro una qualche coerenza, innanzitutto la coerenza economica, e dunque formata in una coerenza estetica, logica, morale. (E questo dovrebbe anche chiudere il discorso circa il problema del cosiddetto “inizio” della storia, discorso che sinora ci ha impegnati per diverse pagine, se un ulteriore elemento non giungesse e ci costringerebbe, nel prossimo capitolo, a riprendere il problema. Si diceva, tale rilievo chiuderebbe il problema dell’“inizio”, in quanto è impossibile giungere “prima” di quell’inizio, ove quel prima è proprio un “nulla”, è niente, mentre l’inizio, se si intende per inizio il distacco valorizzante promosso dall’*ethos*, dovrebbe a questo punto essere inteso come sempre attuale e sempre presente, ovunque si decida di guardare, e dunque guardando ad ogni punto della storia).

Nell’affermare da un lato l’impossibilità di spingersi oltre l’*ethos* del trascendimento, e dunque nel riconoscere l’intrascendibilità di questo principio trascendentale che pone l’essere come *dover-essere* e l’esserci come *doverci-essere*, ⁶⁴⁷ De Martino giungeva dall’altro lato ad assentire con Husserl e Paci, laddove questi delineavano l’essere e l’essere dell’uomo come *Teleologischensein* – come essere in tensione verso un *telos*. Nel paragrafo conclusivo della *Krisis* si legge, a tal proposito, che «l’essere-uomo implica un essere-teleologico e un dover-essere, e che questa teleologia domina ogni azione e ogni progetto egologico». Ora, secondo Husserl, il *telos* dell’Occidente è la ragione, la quale «sta a indicare proprio ciò cui l’uomo, in quanto uomo, tende nel suo intimo», e che la ragione può giungere a comprendersi come *telos* attraverso «un’auto-comprensione nella forma della filosofia», ⁶⁴⁸ e che anzi, la ragione deve auto-comprendersi per non spezzare quella tensione e per non smarrirsi nella “crisi”. Ebbene, in modo analogo, sin dal *Mondo magico*, De Martino aveva indicato nella ragione il “destino” e il “fine” dell’Occidente, cioè il motivo stesso dello svolgersi della sua storia, e altresì vedeva nella filosofia la forma per la quale l’*ethos* diviene auto-consapevole. E tuttavia, nel porre una distinzione tra sé e il filosofo tedesco, De Martino rilevava che ovunque il *Sein-*

⁶⁴⁶ Ivi, p. 167. In modo analogo, «il mondo potrà esser sorpreso come mondo dell’arte, o della vita morale, o della scienza, e non mai a partire dal “mondo della vita”, ma sempre dall’*ethos* valorizzante che trascende la vita senza mai metterci in contatto diretto né con un puro *ethos* in sé esaurito né con una vita immediata ed ingenua “prima” di qualsiasi categoria» (ivi, p. 124-125).

⁶⁴⁷ Nel considerare due luoghi della letteratura di Paci (cfr. E. PACI, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, cit., p. 74; E. PACI, *Dall’esistenzialismo al relazionismo*, Casa Editrice G. D’Anna, Messina-Firenze 1957, p. 365), ove si afferma che «l’essere non è il fondamento del mondo se non in quanto è la forma verso la quale il processo si trascende», De Martino commenta nel seguente modo: «Ciò significa che l’essere si risolve nel dover essere; il dover essere nel doverci-essere-nel-mondo, e il doverci essere nel mondo nel doverci essere valorizzante il mondo secondo distinte forme di valorizzazione» (E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 133).

⁶⁴⁸ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., § 73, p. 290.

sollen opera, anche laddove non si è giunti a una matura consapevolezza filosofica di questo *telos* – ché il motivo dello smarrimento nella “crisi” non dipende da questa relativa oscurità, da questa *impasse* della ragione.

Quando Husserl dice che il *Menschensein* è *Teleologischesein* dice proprio questo: che vi è un *Sein-Sollen* trascendentale alla radice delle distinzioni valorizzanti, del dover essere per questa o quella valorizzazione particolare: un dover essere come unico e fondamentale assoluto umano, sempre impegnato ad essere e a vincere la stanchezza, l’inabissarsi nel nulla, e che non coincide con la consapevolezza che ne ha la fenomenologia, nel senso che può operare anche senza questa consapevolezza (in tutte le civiltà, in tutti gli uomini) e può non operare anche quando la consapevolezza si limita alla oratoria proclamazione del *Sein-Sollen*. La intenzionalità fungente è in ogni caso decisiva, si esprima o meno in modo chiaro in una presa di coscienza di se stessa.⁶⁴⁹

Ebbene, il modo di comprendere la “crisi” dell’Occidente, veniva proprio a precisarsi nel modo di considerare questo *Teleologischesein*, ovvero, in termini demartiniani, l’*ethos* del trascendimento – l’essere in quanto dover-essere. Se nella prospettiva fenomenologica la “crisi” coincideva con la perdita della direttrice teleologica, dello *Streben* filosofico; e dunque se la «crisi delle scienze» era da intendersi non come una «crisi metodologica e meramente conoscitiva», bensì come la «crisi dell’esistenza stessa dell’Europa e dell’umanità»⁶⁵⁰ (crisi che consegue al dominio della tecnica e al naturalizzarsi della visione del mondo); per De Martino la crisi era “crisi dell’*ethos*” – crisi i cui segni si individuano nella assolutizzazione della valorizzazione secondo l’utilizzabilità, cioè nella dittatura dell’utile sulle altre forme: l’arte, la logica, la morale. Dittatura della sfera dell’utile: non già della tecnica o della scienza, le quali sono valorizzazioni dell’utile. Pertanto, la tecnica e il naturalismo, in quanto “valori”, non sono il “sentiero della notte” che, una volta imboccato, allontana l’uomo dall’essere sino a farlo perdere secondo modalità più o meno drammatiche, più o meno definitive. La crisi, al contrario, emerge quando l’*ethos* del trascendimento, invece di trascendere la vita, cioè di oltrepassarla secondo determinate valorizzazioni, assolutizza una valorizzazione e in questa indugia, onde per cui la vita ristagna entro questa valorizzazione, in quanto, appunto, l’*ethos* si è come arrestato (sebbene questo “arresto” debba essere qui inteso non già come un arresto *tout court*, bensì come un tenue procedere, un infiacchirsi dell’*ethos*, un volersi arrestare).

La espressione: «La tecnica pretende di assolutizzarsi» significa in realtà: «L’*ethos* del trascendimento non oltrepassa la tecnica in altri valori, e quindi non oltrepassa più la stessa vita nella utilizzazione». Infatti la feticizzazione di una valorizzazione particolare, il suo darsi come

⁶⁴⁹ E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 133.

⁶⁵⁰ E. PACI, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, cit., p. 24

valore assoluto, la perde come valorizzazione nel suo complesso: più esattamente quella feticizzazione è segno di una caduta dell'*ethos* del trascendimento.⁶⁵¹

Non sono il naturalismo o la tecnica a provocare la crisi, sebbene la crisi dell'Occidente oggi appaia precisarsi nel tecnicismo e nello scientismo, e dunque sebbene oggi si veda nella tecnica e nella scienza la causa che impedisce un autentico rapporto con l'essere e nega il senso stesso dell'esserci nel mondo; ma è la crisi dell'*ethos* che, di volta in volta, determina una assolutizzazione indiscriminata, cioè «la feticizzazione di una valorizzazione particolare». In questo senso, secondo De Martino erano vari e differenti i modi della naturalizzazione del mondo, non già imputabili al naturalismo o alla tecnica, bensì a una «caduta dell'*ethos*» che comporta un irrigidimento nella utilizzazione, una calcificazione dei valori categoriali (siano essi l'arte, la logica, la morale o, come è il caso del nostro presente, dell'utile) secondo una determinata valorizzazione (un irrigidimento e una calcificazione, ossia una naturalizzazione, che appunto è il «segno di una caduta dell'*ethos*», e non già la “causa” di tale caduta). In questo senso De Martino teneva a precisare (lo si è già visto poco sopra) che «il naturalismo, dominato dalla utilizzazione, è un valore in cui opera la dialettica di “messa in causa” e di “ripresa” nei limiti della utilizzazione»; e che «la “completa naturalizzazione del mondo” è invece da valutarsi nel quadro di una caduta dell'*ethos* trascendentale del trascendimento, per cui entrano in crisi tutte le valorizzazioni, compresa la sfera dell'utilizzabile».⁶⁵² La tecnica e il naturalismo, in quanto modi in cui si precisa la valorizzazione operata dalla sfera dell'utile e dell'economico, non diventano, pertanto, “assoluti” secondo necessità; essi non conducono *eo ipso* a una naturalizzazione del reale, a un regno del “dato” ove il loro dominio è incontrastato e onnipervasivo. Al contrario, la tecnica e il naturalismo si assolutizzano quando l'*ethos* entra in crisi e non sa andare oltre l'utilizzazione, ovvero quando, in questo caso particolare, non va oltre una disposizione tecnico-scientifica del reale. Ma la dittatura della tecnica, si è detto, è solo un segno (uno dei segni) della caduta dell'*ethos*:

L'atteggiamento fenomenologico deve impedire la naturalizzazione della coscienza, dice Paci-Husserl [...]: «Ora il caso più tipico di tale naturalizzazione si presenta nella scienza e nella tecnica». Si potrebbe osservare che anche l'estetismo, il politicismo, il panlogismo, il moralismo sono esempi di naturalizzazioni. In generale la naturalizzazione ha luogo quando si estende oltre i suoi limiti di impiego il valore della utilizzazione come progetto comunitario di un mondo utilizzabile (quando p. es. il progetto comunitario comporta la utilizzazione meramente strumentale di un gruppo umano da parte di un altro; quando la utilizzazione soffoca

⁶⁵¹ E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 131.

⁶⁵² Ivi, p. 130.

le altre valorizzazioni, e invece di andare oltre l'utilizzabile si subordinano all'utilizzazione (queste altre valorizzazioni). Ma vi è un più profondo rischio, ed è quello che nasce non già dalla assolutizzazione del valore inaugurale dell'utile, ma dall'inaridirsi della stessa radice della valorizzazione.⁶⁵³

In un diverso brano si precisa ulteriormente:

Occorre distinguere la assolutizzazione della valorizzazione secondo utilizzabilità (assolutizzazione che è responsabile di tutti i «dogmatismi»: il tecnicismo, l'estetismo, il moralismo, lo scientismo, etc.) dal crollo dell'*ethos* che promuove tutte le valorizzazioni e quindi anche la valorizzazione inaugurale dell'utilizzabile.⁶⁵⁴

L'utile non solo è causa dell'errore, nella misura in cui si intrude nella sfera teoretica e si sostituisce al logo (di questo si è visto nel precedente capitolo dedicato alla vitalità); ma è altresì causa del dogmatismo, della assolutizzazione di una qualche valorizzazione che, invece di essere lasciata, per così dire, al suo destino, al suo apparire e al far passare oltre, ferma tale valorizzazione, almeno, nella misura in cui l'*ethos* cede e non riesce a “passare oltre”, quasi abdicasse, non avendo forza di vincere innanzi a quella resistenza, lasciando così campo a una “dittatura dell'utile”. Questa dittatura, questo venir meno dell'*ethos*, si precisa, in tal senso, nel tecnicismo, nel moralismo, nell'estetismo e nel logicismo. Interessando i distinti valori categoriali (ovvero l'utile, la morale, l'arte, la logica), le diverse forme di assolutizzazione si pongono così come la parte contraddittoria (nella pretesa di sostituirsi alla totalità), in forza di una usurpazione dell'utile, segno questo della crisi dell'*ethos* che all'utile si arresta – una contraddizione che è alienazione, nella misura in cui si definisce l'alienazione come «il non essere ciò che si deve essere», ovvero uno smarrirsi entro un valore, una determinata opera, ché non si ha la forza (etica) di portarsi al di là di questa, verso un nuovo valore, una nuova opera. Questa contraddizione, tale dittatura dell'utile, che pure si precisa in una alienazione circoscritta, particolare, rinvia, con l'acuirsi della crisi, alla alienazione radicale dell'*ethos* che non solo fallisce il trascendimento, che non solo registra una caduta, una particolare caduta, ma che apre alla possibilità dello stesso crollo dell'*ethos* – il crollo di un mondo culturale.

In generale l'alienazione è il non essere ciò che si deve essere: come tale è il risultato della caduta dell'*ethos* del trascendimento, possibilità che l'*ethos* per il fatto di essere tale, porta sempre con sé. Così, p. es. ogni tentativo di assolutizzare e feticizzare una forma di valorizzazione, ogni pretesa di non «andare oltre» una certa propria opera «secondo valore» generano alienazione (il tecnicismo, l'economicismo, l'estetismo, il politicismo, lo scientismo,

⁶⁵³ Ivi, p. 132.

⁶⁵⁴ Ivi, p. 143.

il panlogismo sono in questo senso alienanti, imprigionanti, variamente asservitivi). Ma vi è un'alienazione ancora più radicale, che non concerne il tentativo più o meno contraddittorio di assolutizzare una valorizzazione particolare, ma l'abdicare della valorizzazione su tutto il fronte del valorizzabile, e quindi anche rispetto a quella valorizzazione inaugurale che è il progetto comunitario dell'utilizzabile: è qui che l'alienazione prende il senso della follia, per quanto nella misura in cui la prima forma di alienazione è perseguita con ostinazione, la seconda, di tanto più grave, finisce alla lunga con l'annunziarsi e con l'esplosione (il tecnicismo e il politicismo possono condurre alla guerra nucleare che è già in sé follia).⁶⁵⁵

Lungi dal voler insistere sul tema della crisi – tema che sarà invece centrale nell'ultimo capitolo – si consideri brevemente il punto relativo alla alienazione. Ora, si dice, l'alienazione è un modo di essere non conforme al dover essere – in questo caso, se l'essere è dover-essere, l'alienazione è resistenza al dover-essere, cioè all'essere per la valorizzazione. L'alienazione è chiusura all'oltre: non solo alla totalità presente, che è qui ed ora, ma in particolare all'oltre che deve venire. Chiudersi nell'estetismo, oppure chiudersi nel moralismo, così come nello scientismo o nel logicismo; significa chiudersi alla vita che sempre e secondo varie forme deve essere trascesa, deve essere valorizzata. Questa chiusura, è scritto, può avvenire anche nel mitologismo. La caduta dell'*ethos* è segnata da una dittatura dell'utile, in quanto l'utile è il momento inaugurale che apre e ricapitola ogni volta la vita dello Spirito e la spirale delle valorizzazioni. Ebbene, tale dittatura rende un particolare valore categoriale chiuso in se stesso, chiudendo altresì la vita, secondo modalità più o meno costrittive, in tale categoria. Ciò che avviene è singolare: infatti, chiusa come è in questo ristretto ambito, non potendo andare oltre e investirsi di nuovo valore, la vita si arresta, o meglio, frena il proprio incedere, rallenta, rischiando pure l'immobilità. Così, ad esempio, se la chiusura avviene nella forma dell'arte, la vita s'imprigiona nell'estetismo; e ciò non vuol dire che la vita si chiude nella ricerca del bello, così come il politicismo non coincide con una retta amministrazione della *res publica*. In qualche modo (tuttavia qui si possono solo fare congetture, in quanto De Martino a tal proposito non ha sviluppato alcun ragionamento), come l'utile può generare l'errore intrudendosi nella forma logica, oppure il brutto, quando si intrude in quella dell'arte, ovvero il male, se indebitamente si sostituisce alla morale; così esso, quando una forma perde il suo autentico *telos*, sostituisce questo, in seno a quella, con una disposizione, per così dire, autistica, piegata su di sé e dunque senza prospettiva – il che vuol dire: senza valore. La dittatura dell'utile (che, ricordiamolo, è causata dalla crisi dell'*ethos*, cioè da una incapacità di portarsi oltre la situazione), comporta così lo svuotamento di una particolare valorizzazione, e

⁶⁵⁵ Ivi, pp. 149-150. Sul rapporto assolutizzazione/crisi cfr. anche E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 345, pp. 638-639; mentre sul tecnicismo cfr. ivi, br. 349, p. 643.

converte questo “corpo” vuoto in una gabbia – ove il sostitutivo contenuto di questo “vuoto” è appunto l’affermazione di ciò che è stato, che ha avuto valore, e che tuttavia nel presente non lo conserva (in questo senso si dice vuoto: non ha più concretezza, è perduta la sua attualità, e a riempire tale assenza vi è solo una volontà che vuole il passato, la ripetizione dell’identico). Questa affermazione dogmatica risponde alla volontà di tener fermo “il valore di ciò che è stato”, che non si ha più slancio per ciò che sarà e che deve essere – tuttavia, ciò che si tiene fermo non è già quel valore, dato che nella misura in cui è “valore” sta fermo da solo, bensì è tenuto fermo soltanto “ciò che è stato”, e che ora è un mero nome, un segno che rimanda solo a se stesso. In qualche modo, quella alienazione è un insistere entro un modello che, divenuto referente di se stesso, è affermato non perché risponde al dover-essere, bensì perché si vuole, si ritiene possa riproporre efficacemente il “così è stato” – si ritiene possa valere per sempre. La “dittatura dell’utile”, insomma, privando della prospettiva futura, ribadisce quella che, agli occhi del presente, così rivolti al passato, a ciò che ha saputo rispondere a determinate istanze, appare come un’utilità immediata, che tuttavia non risponde alle istanze attuali. Rompendo l’armonia dei distinti, essa smarrisce così la propria “utilità” e si converte in una “dittatura dannosa”. Pertanto, questa corrompe ogni azione morale, ogni intuizione estetica, la prassi politica e scientifica, il ragionamento, giacché ciò a cui fa appello non è il sorgivo interesse che chiama dal futuro, ma un passato “così è stato” – un “così è stato” che si impone come un egemonico “così deve sempre essere” che è «alienante, imprigionante, variamente assertivo». L’alienazione, dunque, è questo: «non essere ciò che si deve essere». Essa è una mancata risposta al dover-essere – chiusura in luogo dell’andare oltre. E tuttavia, nel prossimo capitolo, si vedrà che l’alienazione, o almeno, quella particolare forma di alienazione cui ha fatto riferimento la critica marxiana alla religione, può anche essere positiva, nella misura in cui la chiusura che essa attua, questo “sottrarsi alla storia”, rappresenta, per una data civiltà e un dato momento storico, il solo modo in cui è possibile esserci nella storia.

Problemi e confronti col marxismo

Quelle esposte nel capitolo precedente erano le riflessioni compiute da De Martino intorno a una forza etica trascendentale – a una volontà di storia, cultura e libertà. Riflessioni sull'*ethos* che per lo più si orientavano entro un piano “ontologico”, nel tentativo di tematizzare l'*essere* come un *dover-essere*. E tuttavia, accanto a questo piano se ne accostava un altro, e cioè il piano “politico”. Se il primo vedeva il contributo filosofico di diversi filosofi, da Abbagnano a Husserl, da Paci ad Heidegger, accanto alla concezione crociana della realtà come storia e della storia come storia della libertà, il secondo si chiamava all’impegno deciso nella sfera della *praxis*, e accoglieva, anche nella forma di una inevitabile critica del pensiero di Croce, le istanze del marxismo e, in particolare, i risultati della cosiddetta “scuola etnologica sovietica”, così come le riflessioni di Antonio Gramsci.⁶⁵⁶ Insomma, da un lato De Martino aveva colto la “struttura dell’essere” quale *dover-essere*, individuando nell'*ethos* del trascendimento quel principio trascendentale che è alla base di ogni attività valorizzante della vita; e dunque aveva mostrato la storia come storia di una volontà di liberazione promossa da tale *ethos*, mettendo in luce la mai esaurita spinta verso una sempre ulteriore “umanizzazione” del reale, che ha nell’opera la sua cifra, così pure il momento della *krisis* e dell’angoscia; mentre dall’altro egli comprese di dover delineare questo “andare oltre” non solo in termini teoretici e storiografici, ma anche in termini pratici e di lotta politica.⁶⁵⁷ A tal proposito, in un articolo apparso nel

⁶⁵⁶ Marcando l’importanza della “scuola sovietica”, Pietro Angelini ci avvisa che, per comprendere il “superamento” di Croce in seno alla riflessione demartiniana, spesso – e forse troppo – è stato chiamato in causa Gramsci (cfr. P. ANGELINI, *Ernesto De Martino*, cit. 66). Nonostante questo rilievo, che ben si comprende e si accetta, nelle pagine che verranno sarà centrale un confronto tra De Martino e il materialismo storico di Marx e di Gramsci, sia per ragioni di spazio, sia per rimanere fedeli all’indagine qui condotta, che, nei suoi intenti, dovrebbe muoversi entro un piano filosofico e dunque considerare, per quanto possibile, il pensiero di “filosofi” (e sia Marx che Gramsci lo sono in “alto grado”).

⁶⁵⁷ La vita politica di De Martino è stata quanto mai variegata, segno, questo, di una profonda volontà di azione. Da un primo periodo segnato dall’adesione al fascismo, De Martino passò alla lotta partigiana aderendo al Partito d’Azione, cui seguì il passaggio al movimento liberalsocialista e quindi a Partito Socialista, sino all’approdo al PCI (che si concluse con un distacco). Si sono già segnalate diverse opere che ricostruiscono questi periodi: dal libro di Giordana Charuty, ai saggi di Giuseppe Galasso e di Gennaro Sasso, sino a quello di Pietro Angelini. Per quanto riguarda gli anni ’50, e dunque la militanza comunista, segnalo anche i seguenti lavori: R.

1952, De Martino scriveva che «cercare il cibo non è in sé un fatto culturale, ma una espressione di vitalità che l'uomo condivide con le bestie. Ma cercare il cibo con la coscienza che tutti ne hanno il diritto, e che la solidarietà degli oppressi può instaurare un ordine sociale in cui, con la conquista della libertà del bisogno, anche tutte le altre libertà possono diventare reali, questo è già un fatto culturale importante, è già pensiero in movimento».⁶⁵⁸ L'*ethos* come spinta verso l'opera determinata secondo valore. Un'opera che, certo, può rientrare nel quadro artistico, o in quello filosofico, oppure economico e politico – ma anche e soprattutto, un'opera di comunione, che oltrepassa la mera individualità biologica, e che vede il proprio compimento, il suo darsi, non già solo nella ricerca e nella preparazione del cibo, o nella pietra scolpita, nella cattedrale da innalzare, ma anche nella “buona parola” che offre conforto e nella “stretta di mano”.⁶⁵⁹

1. *Il confronto con Gramsci*

Nel quadro di questo impegno etico-politico, pur sempre “invigilato” dal pensiero e dalla critica, decisiva fu la lettura della prima raccolta di scritti tratti dai “Quaderni del carcere” pubblicata nel 1948 col titolo *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, nonché delle *Osservazioni sul folklore*, apparse nel 1950 in *Letteratura e vita nazionale* (per cogliere l'importanza di questo “incontro” basterebbe leggere, accanto al noto scritto *Intorno a una storia popolare del mondo subalterno*,⁶⁶⁰ tutta una serie di articoli di orientamento politico che De Martino fece pubblicare in quegli anni e che presentavano una decisa ripresa dei temi gramsciani ed elogi per il “lavoro” svolto da Gramsci e purtroppo interrotto⁶⁶¹ – un lavoro che a pieno titolo può dirsi ripreso e sviluppato nella cosiddetta “trilogia meridionalistica”). Decisivo, si diceva, non già perché De Martino passò d'un solo balzo da una concezione

DI DONATO, *Un contributo su de Martino politico*, in ID. (a cura di), *Compagni e amici. Lettere di Ernesto De Martino a Pietro Secchia*, La Nuova Italia, Firenze 1993; e al più recente di V. SEVERINO, *Ernesto de Martino nel PCI degli anni Cinquanta tra religione e politica culturale*, “Studi Storici”, 2, 2003, pp. 527-553).

⁶⁵⁸ E. DE MARTINO, *Sonno, fame e morte sotto le stelle*, “Vie Nuove”, VII, 30, 1952, p. 12.

⁶⁵⁹ Cfr. E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 155, p. 279.

⁶⁶⁰ Si tratta di un lungo saggio apparso nel 1949 nella rivista “Società” (anno V, numero 3), ora compreso in C. PASQUINELLI, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., pp. 46-73 (questo libro raccoglie, a cura di Carla Pasquinelli, un cospicuo numero di articoli a firma di De Martino [in gran parte], nonché di Alicata, Anderlini, Catalano, Cirese, Giarrizzo, Fortini, Lanternari, Luporini e Petronio, che hanno animato il dibattito sull'antropologia e il folklore in Italia tra il '48 e il '55).

⁶⁶¹ Cfr. E. DE MARTINO, *Cultura e classe operaia* (1948), in ID., *Scritti minori su religione, marxismo e psicanalisi*, cit., p. 109.

spirituale o idealistica della realtà a una concezione materialistica, ed anzi, come vedremo, grande sforzo di De Martino fu quello di mettere in guardia molti dei suoi “compagni” da un certo «materialismo volgare» che sempre era in agguato;⁶⁶² bensì perché il valore culturale che era l’oggetto del *dover-essere* veniva a precisarsi in un senso che potremmo definire “umanista” o “ecumenico” (in senso laico). Insomma, non più i valori propri d’una definita e ristretta classe egemonica (quella borghese, della quale Croce si ergeva a sommo e venerato custode), ma valori che dovevano estendersi anche alle classi subalterne, per cingere infine tutta l’umanità. Valori, questi ultimi, che non dovevano comportare la cancellazione dei primi (attraverso un rifiuto antistoricista del passato, quale segno dolente di un mondo poggiate sullo sfruttamento del proletariato), o un rifiuto della cultura, ma che dovevano realizzarsi attraverso un allargamento culturale, un allargamento della “storia” al fine di includere in essa quelle genti che, per l’interesse di una parte, una parte ristretta e non del tutto, ne erano escluse. Il rispetto per il “vecchio mondo” richiedeva, in tal senso, un suo ampliamento, cioè l’inclusione del “rimosso”, consentendone, e anzi favorendone l’“irruzione”, al fine di dar vita a un “nuovo mondo”, a una superiore unità, e dunque a una maggiore libertà dell’umanità, in cui l’uomo poteva essere uomo per l’uomo, e non già lupo od oppressore. Insomma, l’idea era quella che l’*ethos* del trascendimento, innanzi alla sua crisi che aveva condotto al nichilismo, quale espressione della debolezza della classe borghese, chiedesse ora una *fine* e quindi lo schiudersi del nuovo. Il nichilismo come segno di pigrizia dell’*ethos*, cioè come il venir meno della forza che coadiuva il trascendimento della situazione, e dunque come un ripiegamento malinconico o depresso o voluttuoso, comunque malato, dell’uomo sul presente, sulla propria condizione, senza alcuna prospettiva; oppure con la sola prospettiva di evasione, di fuga da un simile mondo, secondo le varie forme di irrazionalismo che erano di moda a quell’epoca. A questo “abdicare la storia”, De Martino opponeva dunque una ripresa della storia. Tale ripresa aveva tuttavia bisogno di una dirompente forza sorgiva; e questa poteva giungere soltanto da quelle classi subalterne che ai margini della storia erano sinora vissute.

Ma si riprenda il discorso sull’interesse di De Martino per la scuola sovietica e Gramsci, e in particolare sul tema del “mondo popolare subalterno”.⁶⁶³ Nell’articolo del ’49, lo studioso

⁶⁶² G. CHARUTY, *Ernesto de Martino*, cit., p. 288. Numerosi gli scritti polemici di De Martino rivolti ai suoi “compagni”, spesso inerenti la materia del “religioso” (si vedano, a titolo di esempio, gli articoli: *Marxismo e religione*, oppure *Postille ad una polemica. L’ignoranza non si addice ai marxisti*, in E. DE MARTINO, *Scritti minori su religione, marxismo e psicanalisi*, cit., pp. 97-102 e 123-126).

⁶⁶³ Circa la vicinanza tra De Martino e Gramsci e alla declinazione demartiniana dei temi gramsciani circa il folklore e le classi subalterne si veda il sopra citato saggio di Pietro Angelini, nonché P. ANGELINI, *Gramsci*,

napoletano faceva notare che le scienze etnologiche e gli studi folklorici occidentali erano nati e si erano sviluppati per rispondere a un interesse borghese che non era affatto “umanista”. Non a caso, infatti, esse erano espressione di una cultura egemonica che, in forme più o meno celate, più o meno consapevoli, esprimeva la volontà di porre una separazione tra “popoli storici”, cioè capaci di cultura (*Kulturvölker*), e “popoli naturali” incapaci di storia e cultura (*Naturvölker*).⁶⁶⁴ Entro tale quadro, l’etnologia si poneva come scienza che ha per oggetto questi “altri”, queste “genti della natura” (che, si potrebbe aggiungere, erano tali, cioè “di natura”, proprio in seguito a un atto di separazione, di arbitraria esclusione – ché “natura” è proprio questo: ciò che è posto fuori, all’esterno, e dunque separato da una interiorità che si dice “spirituale”) – ovvero come una scienza che considera questo mondo subalterno come «un mondo di *cose* più che di *persone* , un mondo naturale che si confonde con la natura dominabile e sfruttabile (ovvero se ne distingue per caratteri non decisivi), in rapporto al fatto che tale mondo, per la società, forma un problema quasi esclusivamente (e in ogni caso fondamentalmente) per conquistatori, agenti commerciali e funzionari coloniali, per prefetti e per questori». ⁶⁶⁵ Ebbene, a differenza di una etnologia, per la quale «il problema dell’*ordine* serba un posto preminente», per la quale «le forme culturali di quel mondo si sono configurate essenzialmente come materiale da praticamente *ordinare* in una scienza naturale dell’*uomo* , come un complesso di problemi tecnici per filologi addestrati»,⁶⁶⁶ a differenza di questa “etnologia borghese”, la “scuola sovietica” (così come Gramsci) guardava all’Altro non in termini di separazione, oppure di subordinazione, ma in termini di relazione. Infatti, l’Altro era qui incontrato attraverso il riconoscimento della sua umanità, della sua capacità di fare storia e cultura; e pertanto, proprio in forza di questo riconoscimento, era *doveroso* includerlo entro una storia “comune”.

Qui i popoli cosiddetti «primitivi» appaiono all’orizzonte *storiografico* per entro il compito *storico* del loro riscatto, e l’ora della liberazione dalla servitù della condizione subalterna suona all’unisono con l’ora della comprensione storiografica del presente e del passato nazionale. Il compito teoretico della comprensione e quello pratico della trasformazione sono certamente *distinti*, ma non indipendenti e irrelativi: infatti la trasformazione reale pone il problema della

de Martino e la crisi della scienza del folklore, in G. BARATTA/A. CATONE (a cura di), *Antonio Gramsci e il “progresso intellettuale di massa”*, Edizioni Unicopoli, Milano 1995, pp. 53-78; e C. PASQUINELLI, *Gli intellettuali di fronte all’irrompere nella storia del mondo popolare subalterno*, in ID., *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., pp. 1-36. Si veda inoltre il saggio di S. CANNARSA, *Genesi del concetto di folklore progressivo. Ernesto De Martino e l’etnologia sovietica*, “La Ricerca Folklorica”, xxv, 1992, pp. 81-87.

⁶⁶⁴ Cfr. E. DE MARTINO, *Intorno a una storia popolare del mondo subalterno*, cit., p. 61. (Come si è visto precedentemente [parte I, capitolo I, nota 112], questo fu anche un motivo di accusa nei confronti di Croce).

⁶⁶⁵ Ivi, p. 48.

⁶⁶⁶ *Ibidem*.

conoscenza esatta della storia di ogni singola comunità, e d'altra parte tale conoscenza aiuta e intensifica la trasformazione. L'etnologia borghese non poteva scorgere il carattere *storico* e il significato *umano* delle forme culturali del mondo popolare subalterno proprio perché è carattere della società borghese tenere quel mondo in condizione subalterna: onde l'etnologia borghese ora si limitava alla raccolta, alla descrizione e all'ordinamento delle «curiosità» primitive, ora assi meno innocentemente, inquadrava il proprio lavoro filologico in una ideologia che porgeva aiuto all'amministrazione coloniale. Si camuffava per storia l'ordinamento spaziale, temporale e causale dei fatti etnologici – ovvero si respingeva anche questo surrogato della storia effettiva, e si volgeva la propria attenzione ai «modelli psichici», ai «complessi psicomentali» e simili. *L'etnologia sovietica scorge invece nel mondo popolare un mondo umano in movimento, al quale spetta il futuro.* Essa inquadra il proprio lavoro in una visione umanista nuova, in un universalismo conseguente: ma questo lo può fare perché ha alle sue spalle le giornate di Ottobre, che dettero inizio a tutta una serie di radicali mutamenti su un sesto della superficie terrestre.⁶⁶⁷

De Martino, in tal senso, registrava un movimento globale per cui il mondo subalterno (cui rientravano genericamente i popoli coloniali e post-coloniali, nonché le classi operaie e contadine dell'Occidente), cioè il mondo degli oppressi, stava ora lottando per entrare nella storia. La domanda, più volte espressa da critici e commentatori, sarebbe ora questa: che cosa si intende qui per “storia”? Cosa significa, essere “dentro” la storia, ovvero esserne “fuori” e dunque “entrare” in essa?⁶⁶⁸ Ebbene, da un lato la storia era ancora intesa in senso idealistico “come pensiero e come azione”, o meglio, come l'individuarsi dello Spirito in quel pensiero e in quell'azione che producono cultura ed edificano civiltà. La storia è “decisione”, là ove la mancata decisione (la cattiva decisione che rimorde), la rinuncia, la passività, è non-storia. E dunque, essere fuori dalla storia per De Martino significava “non deciderla”. In questo senso il mondo popolare subalterno era inteso come un mondo “fuori dalla storia” – esso era fuori da quella storia che un altro mondo aveva deciso e che generazioni di persone avevano subito quale scelta non loro, quale scelta non presa, ma patita. A tal proposito, nel commentare una bellissima pagina di *Cristo si è fermato a Eboli* di Carlo Levi, quella dedicata alla figura di un all'inquietante incontro notturno tra il “vecchio di Gaglianello” e il diavolo,⁶⁶⁹ nel considerare il dramma di questo becchino, che un tempo fu incantatore di lupi, De Martino scriveva:

⁶⁶⁷ Ivi, pp. 64-65.

⁶⁶⁸ Primo tra tutti, C. LUPORINI, *Intorno alla storia del «mondo popolare subalterno»*, in C. PASQUINELLI, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., p. 82 (l'articolo è stato pubblicato per la prima volta nel 1950 sul secondo numero, anno VI, della rivista “Società”). Ma cfr. anche P. ANGELINI, *Gramsci, de Martino e la crisi della scienza del folklore*, cit., p. 60.

⁶⁶⁹ «Una notte, non molto tempo prima, qualche mese o qualche anno, non potetti farglielo precisare poiché le misure del tempo erano, pel vecchio incantatore, indeterminate, egli tornava a Gaglianello, la frazione, e giunto su un poggio, che è di fronte alla chiesa, il Timbone della Madonna degli Angeli, aveva sentito in tutto il corpo una strana stanchezza, e aveva dovuto sedersi in terra, sul gradino di una cappelletta. Gli era stato poi impossibile alzarsi e proseguire: qualcuno lo impediva. La notte era nera, e il vecchio non poteva discernere nulla nel buio: ma dal burrone una voce bestiale lo chiamava per nome. Era un diavolo, installato là tra i morti,

Appunto questo dramma esistenziale della presenza che rischia di non esserci nel mondo, e che, per esserci in qualche modo, si riscatta mercé l'articolazione mitica del caos insorgente e la demiurgia dell'azione compensatrice e riparatrice, appunto questo dramma fu l'oggetto del mio *Mondo magico*: ma questo dramma mi si dichiarava con sempre maggiore evidenza come il dramma di esseri respinti dalla «storia», giacenti in una condizione di radicale alienazione,⁶⁷⁰ deietti in un mondo non «loro», e che ora per ora, giorno per giorno, e per lungo volger di anni, nella catena delle generazioni, avevano accumulato il dolore di questa deiezione. [...] Una volta – mi si consenta questo ricordo personale – mentre ero in visita ad Altamura come segretario della Federazione Socialista, nella piazza dove da secoli si consuma l'attesa dei contadini poveri, un «vecchio saggio» [...] mi prese furtivamente per mano, e mi portò nel segreto di un androne, come se dovesse comunicarmi qualche verità ineffabile. Qui, nel vasto androne oscuro del vecchio palazzo padronale, il vecchio cominciò a recitare una lunga filastrocca in cui riecheggiava la sofferenza secolare dei braccianti pugliesi, e l'amara saggezza cresciuta su questa sofferenza. Poi concluse con parole che dicevano pressappoco questo: «Vai avanti, tu che sai, tu che puoi, tu che vedrai; non ci abbandonare, tu che sai, tu che puoi, tu che vedrai». Ebbene: il *Mondo magico* (solo dopo mi si è chiarito) non fu che una contemplazione, sul piano mondiale, dell'oscura angoscia teogonica perennemente incombente nello sguardo dei contadini poveri di Puglia, una contemplazione che volle per quanto possibile essere *pura*, cioè universale e obiettiva, ma che proprio per questo risaldò in me l'impegno pratico di militante della classe operaia. Ebbi così coscienza che la mia fatica di studioso si inseriva nel vasto quadro di un movimento mondiale, ed era anch'essa un momento di una vicenda di liberazione che stringeva insieme, su tutta la superficie della terra, nella complicazione e nella varietà delle situazioni locali, uomini diversissimi: gli stakanovisti di quel sesto del mondo che è già socialista e i milioni di uomini che nei paesi coloniali e semicoloniali, e negli strati subalterni dei paesi egemonici, sono ancora legati a forme arretrate di esistenza materiale e vita culturale.⁶⁷¹

Tuttavia, e qui si registrava il primo passo demartiniano verso Gramsci, e dunque un passo distante da Croce, De Martino pensava a un “ingresso” nella storia del mondo popolare subalterno. Tale ingresso era sia doveroso che possibile. Egli, infatti, aveva incontrato questo mondo, si era immerso in esso, e aveva compreso il dramma delle sue genti – in ciò stava il dovere: non si poteva, senza peccare di disumanità, permettere che vi fossero ancora uomini aggiogati alla storia, ovvero che vi fossero uomini deietti e vinti. Occorreva immettere queste genti nella storia. E tuttavia per poterlo fare, tale ingresso doveva essere deciso non già da “altri”, da chi nella storia ci stava e nelle forme presenti l'aveva scelta, ovvero dai borghesi, bensì doveva essere deciso dallo stesso mondo subalterno, appunto perché essere nella storia

che gli vietava il passaggio. Il vecchio si fece il segno della croce, e il demonio cominciò a digrignare i denti e a urlare di spasimo. Nell'ombra il vecchio distinse per un momento una capra sulle rovine della chiesa saltare spaventosa, e scomparire. Il diavolo fuggì nel precipizio, ululando. – Uh! Uh! – gridava dileguandosi: e il vecchio si sentì a un tratto libero e riposato, e in pochi passi ritornò al paese» (C. LEVI, *Cristo si è fermato a Eboli*, Einaudi, Torino 1946, p. 68).

⁶⁷⁰ Tuttavia, come si vedrà più avanti, cioè nella parte di questo capitolo dedicata al tema “religione e marxismo”, il tardo De Martino farà coincidere l'alienazione radicale con la “perdita della presenza”, contro la quale si leva l'alienazione religiosa, che radicale non è, e che potrebbe essere definita come una “alienazione domestica” che si pone a protezione della presenza che rischia il totale estraniamento di sé.

⁶⁷¹ E. DE MARTINO, *Intorno a una storia popolare del mondo subalterno*, cit., pp. 72-73.

significa deciderla. Era questo atto possibile? Sì: in molte parti del mondo, egli registrava, si stava assistendo a una irruzione, voluta e cercata, dei cosiddetti “esclusi”. La rivoluzione di Ottobre, secondo la lettura demartiniana, era segno di questa decisione, di un moto liberatorio che aveva assunto dimensioni planetarie – sicché, con essa, in questa storia, lo Spirito aveva cominciato ad individuarsi non più nei ristretti interessi di una determinata classe egemonica, la classe borghese, e aveva cominciato a estendersi a una ben più ampia fetta di umanità. In questo senso il cosiddetto mondo subalterno cominciava a fare “irruzione” nella storia – nel senso che lo Spirito, agli occhi di De Martino e di molti in Italia che erano usciti dalla esperienza della Resistenza, stava cominciando a “soffiare” là ove prima “non soffiava”. De Martino, insomma, affermava che l’azione creatrice di storia *doveva* non essere più l’azione propria di una ristretta parte dell’umanità (che costringe la gran parte dell’umanità a una vita spiritualmente povera, obbligandola, per così dire, a una vita materiale o di “soddisfazione” meramente economica ed elementare⁶⁷²); e che lo Spirito *doveva* liberarsi e dunque allargarsi a tutta l’umanità, oltre quella singola parte (appunto attraverso la liberazione di quanti sono ancora aggiogati alla materia, al lavoro crudo e alla esclusione dalla vita spirituale).

A questo punto si potrebbe domandare: che cosa significa che lo Spirito *deve* liberarsi? E ancora, il “dovere” in questo caso denuncia una limitazione dello Spirito, o una sua attuale oppressione? E chi è il vero soggetto di questo dovere; chi, insomma, deve fare proprio questo compito? Tali domande si pongono, e non è insensato porle, anche e soprattutto in riferimento a un’affermazione piuttosto singolare di De Martino. Il quale, nel mettere in causa l’idea che “lo Spirito soffiasse dove vuole”, asserì che, in realtà, lo Spirito sino a quel momento aveva soffiato soltanto là ove aveva deciso una classe ben determinata: la borghesia.⁶⁷³ Ebbene, qui l’affermazione è singolare, perché l’argomento sembra muovere dalla constatazione che sia una classe, cioè un gruppo empirico finito, a decidere dove lo Spirito debba soffiare – e non, appunto, un principio trascendentale, cioè lo Spirito stesso, che, a rigor di logica, dovrebbe porsi al di sopra di ogni singolarità, di ogni soggetto empirico e finito. Il discorso, insomma, pareva spostarsi da un piano filosofico (ontologico) a un piano sociologico (ontico). Ora, De Martino era veramente deciso a mettere in causa la “volontà” dello Spirito, e dunque imputare l’accadimento storico a categorie empiriche? L’argomentazione, che alludeva altresì a una

⁶⁷² Cfr. E. DE MARTINO, *La civiltà dello Spirito* (1948), in ID., *Scritti minori su religione, marxismo e psicanalisi*, cit., pp. 115-117.

⁶⁷³ Cfr. E. DE MARTINO, *Il mito marxista* (1948), in ID., *Scritti minori su religione, marxismo e psicanalisi*, cit., p. 121. Inoltre cfr. ID., *Cultura e classe operaia*, cit., p. 104.

certa “debolezza” dello Spirito, cioè a una sua sottomissione alla “materia”, poggiava su questa osservazione: che esso, lo Spirito, non *potesse* soffiare presso chi, come i contadini, sono piegati sul lavoro, aggiogati come sono a una vita pressoché assorbita nella sfera economica – quasi che lo Spirito, presso queste genti, finisse per rimanervi piegato, non riuscendo così ad elevarsi. Da qui l’idea che, liberando dal giogo della materia le classi oppresse, anche lo Spirito ne risultasse liberato. E tuttavia, a chi si dovrebbe imputare la liberazione da una simile servitù, qualora accadesse, se non allo Spirito stesso, onde gli uomini agiscono in forza di esso e non già in sua vece? Ma a parte questo, si potrebbe osservare che la questione pare collegarsi al problema della prevalenza che si è affrontato nel capitolo secondo. E tuttavia, rispetto a quella posizione, che considera l’idea di uno Spirito che, in date epoche, registra una più o meno intensa attività categoriale *in relazione ai problemi storici che via via considera e risolve* (ed è appunto tale processo di considerazione e di risoluzione che costituisce la storia e dà forma a quelle epoche), qui lo Spirito, nella misura in cui si denuncia l’oppressione cui vessano le classi subalterne ad opera delle classi egemoniche e le si collega una conseguente oppressione dello Spirito; qui lo Spirito, si diceva, tende ad essere visto non tanto nell’atto di risolvere problemi, ma piuttosto come *sottomesso a determinati problemi* – quasi fosse aggiogato a una *necessità* esterna (la materia) e altresì signoreggiato da una classe empirica (la borghesia) che ha interesse a mantenere e rafforzare tale dominio. Così sembra. A meno che De Martino, così denunciando, non volesse far altro che “annunciare”, attraverso una immagine retorica – certamente *erronea* sul piano filosofico, e tuttavia *utile* su quello politico –, un imminente cambiamento, che si precisava proprio nell’allargamento della vita dello Spirito in forza della progressiva liberazione delle genti oppresse. Una liberazione che non era promossa da singoli individui o gruppi, ma che era mossa dallo Spirito stesso, movendosi in questi, cioè volendo in questi maggiore libertà, e dunque volendo una ulteriore vittoria sulla necessità, sulla materia, sulla passività. In tal caso, inquadrata come argomento pratico-politico, e dunque non logico, l’immagine di uno Spirito che sinora ha soffiato dove voleva la borghesia e che ora deve cominciare a soffiare secondo un ideale universale, s’accorderebbe appunto all’imporsi di un diverso movimento spirituale – ovvero sarebbe l’immagine voluta per figurare un accadere storico idealizzato che chiama più ampie schiere dell’umanità alla vita libera. Ma in questo caso, soggetto del volere, è sempre lo Spirito – che pure vuole attraverso i servi, e non solo attraverso i signori. E d’altronde, come non individuare nel servo che si ribella al signore e che spezza il rapporto servile con questi,

la presenza stessa dello Spirito che, lungi dall'essere condizionato o dal servo oppure dal signore, condiziona le configurazioni storiche e sociali in cui servo e signori trovano se stessi e riconoscono il proprio essere? Come non vedere nel signore che sottomette il servo; e quindi nel servo che, successivamente, si rivolta contro il signore; come non vedere in ciò la piena partecipazione dello Spirito che, in tale processo, in questa lotta, si dispiega come storia? E quindi, lo Spirito soffia dove vuole? Anziché rispondere a tale quesito, se ne potrebbe porre uno differente: perché le classi subalterne rimangono tali e non si liberano? Ebbene, se è vero che la storia si precisa nella continua risoluzione di problemi, allora forse la classe subalterna rimane tale non *perché* è naturalmente disposta a rimanere povera di Spirito, non *perché* in essa lo Spirito non soffia: essa rimane tale (subalterna) *perché* e *finché* non sente come “problema” la propria condizione di subalternità e non decide di porlo e di risolverlo (quando ciò accade, vi sono le rivoluzioni). E tuttavia, si potrebbe obiettare, questo problema non emerge perché la classe egemonica ha interesse a tenerlo celato. Bene. Ma allora la seguente domanda è inevitabile: come si spiega che l'interesse della borghesia (di lasciare cifrato quel problema) riesce – *finché* vi riesce – ad avere la meglio sull'interesse del mondo subalterno (di decifrare quel problema)? E come si spiega quel *finché*, tale *fine*?

Le domande poste sopra sottendono a una concezione della storia e dello Spirito che, anche sue nelle declinazioni crociane e marxiste, merita di essere presa in analisi.⁶⁷⁴ Dunque, per quanto riguarda Croce, potremmo affermare con una certa sicurezza che lo “Spirito soffia dove vuole”, tenendo ben presente che questo “volere”, se così si può dire, non coincide con la volontà dell'uomo, bensì con la realtà stessa – realtà, ovvero la storia, che fa mostra di sé nel cosiddetto “accadimento”. In una pagina della *Filosofia della pratica*, Croce affermò che se «l'azione è l'opera del singolo, l'accadimento è l'opera del Tutto», ovvero, secondo una espressione più «immaginosa», se «la volontà è dell'uomo, l'accadimento è di Dio».⁶⁷⁵ Si potrebbe dire che l'accadimento è affermazione della libertà del reale, della storia – del tutto al quale ogni singolo uomo contribuisce attraverso il suo libero volere. Certo, *contribuisce*, ma non orienta o condiziona in modo determinante, *ché*, per utilizzare di nuovo una metafora, se la volizione è una «proposta», l'accadimento, in quanto «insieme di tutte le volizioni, è la

⁶⁷⁴ Tenteremo dunque di gettare luce sul rapporto tra storia e accadimento e dunque sul rapporto tra libertà e necessità rispetto l'azione umana e le sue volizioni, sia facendo riferimento alla teoria crociana che alla prospettiva marxista. Per quanto riguarda la posizione demartiniana, si consideri questo luogo come preparatorio alla analisi che sarà compiuta nel prossimo capitolo, ove per l'appunto sarà tematizzato il rapporto tra l'*ethos* del trascendimento e la storia, e dunque il rapporto tra questo principio trascendentale e gli uomini considerati nella loro empirica singolarità.

⁶⁷⁵ B. CROCE, *Filosofia della pratica*, cit., p. 68.

risposta a tutte le proposte»,⁶⁷⁶ è il mostrarsi *hic et nunc* di ciò che è. Ebbene, questo “ciò che è” non è altro che «l’opera dello Spirito universale, del quale gl’individui sono manifestazioni e strumenti». ⁶⁷⁷ In questo senso, per il filosofo di Palazzo Filomarino “lo Spirito soffia dove vuole” e non già dove vogliono gli individui o i gruppi presi nella loro chiusa singolarità, cioè presi in quanto (astratta) parte che è estranea al tutto, al volere del tutto – ove l’accadimento, la realtà, è espressione di questo “volere” che è universale: volere che è razionale, e non già irrazionale, e dunque razionalità «che si attua negli individui e opera non sopra o fuori di loro, ma in loro». ⁶⁷⁸ E tuttavia, seppure si sviluppi nel segno della razionalità, non per questo la storia può essere predetta o prevista al modo in cui è possibile prevedere lo sviluppo di una successione aritmetica: ogni “qui ed ora” della storia è espressione di un nuovo volere e in tal senso questo muta al mutare di ogni situazione, il che vuol dire ogni momento. Insomma: non vi è margine, se non nell’errore, di individuare ciò che accadrà, ovvero i fini ultimi della storia, o i fini futuri, giacché ciò che solo è possibile è scorgere il fine attuale, quello presente, che si vorrebbe far accadere, e che, pertanto, è la richiesta individuale che si fa alla storia. A questo proposito, Croce scriveva:

A causa della continua mutevolezza del mezzo, ossia della situazione di fatto, è da abbandonare l’idea che si suole avere delle finalità, secondo la quale essa porrebbe il fine come qualcosa di fisso, come un disegno che si vada poi eseguendo. Nel che anche di recente si è fatta consistere la differenza tra la finalità dell’uomo e quella della natura; la quale ultima è sembrato che operi con un disegno che cangia, accomoda e rifà a ogni istante secondo le contingenze, in modo che il punto d’arrivo non è per lei predeterminato né predeterminabile. Ma il medesimo è da dire esattamente della volontà umana e della sua finalità. Anch’essa cangia a ogni attimo; come cangia a ogni attimo il movimento del nuotatore o dell’atleta, secondo il modo del mare o dell’atleta avversario e secondo la variante misura o qualità delle proprie forze nel corso del processo volitivo. L’uomo opera caso per caso e d’istante in istante, attuando la sua volontà di ogni istante e non già quel concetto astratto, che si dice disegno. ⁶⁷⁹

Per quanto concerne Gramsci, la questione è complessa. La sua concezione della storia conserva un carattere drammatico, o quanto meno tormentato. Come Croce (ed anzi, a suo giudizio più di Croce), egli concepì la storia in modo immanentista, senza ricorrere a figure teologiche o metafisiche. Essa era in tal senso da considerarsi un prodotto dell’uomo e solo dell’uomo, delle sue lotte e delle sue conquiste. Certo, qui la storia appariva come uno svolgimento per entro le contraddizioni, i conflitti di classe, che da ultimo *avrebbe dovuto*

⁶⁷⁶ *Ibidem.*

⁶⁷⁷ Ivi, p. 182.

⁶⁷⁸ *Ibidem.*

⁶⁷⁹ Ivi, pp. 50-51.

concludersi in una liberazione finale della classe subalterna – con l'avvento del “regno della libertà”. E tuttavia, a differenza di Marx, tale processo rimaneva sempre su un piano, per così dire, di incertezza, di precarietà – onde per cui questa tendenza poteva sempre essere spezzata o venir arrestata a causa della reazione delle classi egemoniche. In tal senso, il passaggio dal “regno della necessità” alla libertà era visto non in termini deterministici, o fatalistici, bensì in termini morali, come un *compito*. Il regno “ultimo”, pertanto, anziché rivestire un oggetto di indagine filosofica, non potendo infatti la filosofia descriverne la “forma”, essendo ogni filosofia, materialismo storico compreso, espressione delle contraddizioni; tale “regno”, dato il suo carattere “utopico”, assumeva un valore strettamente politico. A questo proposito, in relazione alla tendenza di un certo marxismo positivista ridotto a sociologia a voler «ricavare “sperimentalmente” le leggi di evoluzione della società umana in modo da “prevedere” l'avvenire con la stessa certezza con cui si prevede che da una ghianda si svilupperà una quercia»,⁶⁸⁰ Gramsci, pur rifiutando una simile lettura naturalistica della storia e mostrando altresì il carattere erroneo di questa concezione, osservava «come l'elemento deterministico, fatalistico, meccanicistico» fosse stato in un certo senso utile, in quanto «“aroma” ideologico immediato della filosofia della prassi», come «una forma di religione e di eccitante (ma al modo degli stupefacenti), resa necessaria e giustificata storicamente dal carattere “subalterno” di determinati strati sociali». ⁶⁸¹ Egli aveva cioè osservato che la concezione della storia quale realizzazione di un disegno necessario e prescritto, nel fare leva attraverso una immagine, per così dire, “religiosa”, aveva permesso alla filosofia della prassi, ovvero al marxismo, al materialismo storico, di far breccia nel mondo subalterno, nel sentimento del popolo. Ebbene, Gramsci vedeva nel fatalismo una concezione capace di dare forza all'azione innanzi all'asprezza della storia che deve essere fatta. Infatti, proprio là ove la determinazione degli uomini dovrebbe avere la meglio sulle difficoltà, l'idea di un determinismo storico si pone in luogo di quella, velando le insicurezze e il timore, quasi dicesse loro: “non temete, non sarete sconfitti, giacché è la storia a volere la vostra vittoria”. In tal senso, queste erano le parole di Gramsci:

Quando non si ha l'iniziativa nella lotta e la lotta stessa finisce quindi con l'identificarsi con una serie di sconfitte, il determinismo meccanico diventa una forza formidabile di resistenza morale, di coesione, di perseveranza paziente e ostinata. «Io sono sconfitto momentaneamente, ma la forza delle cose lavora per me a lungo andare, ecc.». La volontà reale si traveste in un atto di fede in una certa razionalità della storia, in una forma empirica primitiva di finalismo

⁶⁸⁰ A. GRAMSCI, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, cit., p. 125 (Q. XVIII).

⁶⁸¹ Ivi, p. 13 (Q. XVIII).

appassionato che appare come un sostituto della predestinazione, della provvidenza, ecc. delle religioni confessionali. Occorre insistere sul fatto che anche in tal caso esiste realmente una forte attività volitiva, un intervento diretto sulla «forza delle cose» ma appunto in una forma implicita, velata, che si vergogna di se stessa.⁶⁸²

E tuttavia, al di là di questa funzione “positiva”, la concezione determinista, secondo Gramsci, si poneva come una concezione “mascherata” dell’attività volitiva, ovvero come l’espressione di una volontà d’azione che, nascondendosi dietro spalle più forti, cioè dietro l’immagine del destino, «si vergogna di se stessa». (È interessante notare che De Martino riprenderà questa espressione, estendendola tuttavia anche a Gramsci e a Marx, quando afferma che il materialismo storico non è altro che un *ethos* «vergognoso di sé»⁶⁸³). Pertanto, questa concezione, a parere di Gramsci, doveva essere abbandonata, proprio in quanto segno di una “vergogna di sé” – perché non è altro che un «rivestimento da deboli di una volontà attiva e reale», una «filosofia ingenua della massa». Una concezione, inoltre, che avrebbe potuto anche essere motivo di attesa, di tentennamento, di differimento dell’azione, in quanto “fede” in un accadimento necessario che, alla fine dei conti, risulta essere indipendente dagli attori sociali.⁶⁸⁴ Il materialismo storico, invece, come si è già detto poco sopra, era per Gramsci la sola concezione del mondo capace di comprendere il senso dell’intero processo storico, e quindi di chiarificare la situazione presente in vista dell’azione futura. In questo senso esso si poneva come la più compiuta forma dello storicismo, appunto perché vedeva nella storia un prodotto interamente umano: un processo sottratto da ordinamenti teleologici e dalle figure metafisiche che li fondano. A tal proposito egli scriveva:

La filosofia della prassi deriva certamente dalla concezione immanentistica della realtà, ma da essa in quanto depurata da ogni aroma speculativo e ridotta a pura storia o storicità o a puro umanesimo. Se il concetto di struttura viene concepito «speculativamente», certo esso diventa un «dio ascoso»; ma appunto esso non deve essere concepito speculativamente, ma storicamente, come l’insieme dei rapporti sociali in cui gli uomini reali si muovono e operano, come un insieme di condizioni oggettive che possono e debbono essere studiate coi metodi della «filologia» e non della «speculazione». Come un «certo» che sarà anche «vero», ma che deve essere studiato prima di tutto nella sua «certezza» per essere studiato come «verità». Non solo la

⁶⁸² Ivi, pp. 13-14 (Q. XVIII).

⁶⁸³ Cfr. E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 382, p. 671.

⁶⁸⁴ A tal proposito, Antonio Labriola aveva osservato che «in tutto il socialismo contemporaneo c’è sempre latente un certo che di *neoutopismo*; come è il caso di coloro che, ripetendo di continuo il dogma della necessaria rivoluzione, questa poi confondono quasi con un certo diritto a uno stato migliore, e la futura società del collettivismo della produzione economica, con tutte le conseguenze tecniche e pedagogiche che dal collettivismo risulterebbero, dicono che *sarà così perché deve essere* – e quasi dimenticano, che cotesto futuro devono pur produrlo gli uomini stessi, e per la sollecitazione dello stato in cui sono, e per lo sviluppo delle attitudini loro» (A. LABRIOLA, *Discorrendo di socialismo e di filosofia* (1898), in ID., *Scritti filosofici e politici*, a cura di F. Sbarberi, Einaudi, Torino 1973, vol. II, pp. 777-778).

filosofia della prassi è connessa all'immanentismo, ma anche alla concezione soggettiva della realtà, in quanto appunto la capovolge, spiegandola come fatto storico, come «soggettività storica di un gruppo sociale», come fatto reale, che si presenta come fenomeno di «speculazione» filosofica ed è semplicemente un atto pratico, la forma di un contenuto concreto sociale e il modo di condurre l'insieme della società a foggarsi una unità morale. L'affermazione che si tratti di «apparenza», non ha nessun significato trascendente e metafisico, ma è la semplice affermazione della sua «storicità», del suo essere «morte-vita», del suo rendersi caduca perché una nuova coscienza sociale e morale si sta sviluppando, più comprensiva, superiore, che si pone come sola «vita», come sola «realtà» in confronto del passato morto e duro a morire nello stesso tempo. La filosofia della prassi è la concezione storicistica della realtà, che si è liberata da ogni residuo di trascendenza e di teologia anche nella loro ultima incarnazione speculativa; lo storicismo idealistico crociano rimane ancora nella fase teologico-speculativa.⁶⁸⁵

Il materialismo storico come concezione immanentistica della realtà – come concezione umanistica che considera la realtà solo in quanto storia e che non lascia spazi ad alcun «dio ascoso», dunque. Ma oltre a questo, i punti principali che ora occorre rilevare sono due. Il primo che la ogni filosofia va concepita storicamente, e dunque che ogni filosofia rappresenta un momento transitorio nella storia del pensiero che immancabilmente viene superato (così come sarà superato lo stesso materialismo storico). Il secondo punto, che si collega al primo, e ribadisce questo carattere dinamico della storia e del pensiero, è che «tutte le filosofie (i sistemi filosofici) finora esistite sono state la manifestazione delle intime contraddizioni da cui la società è stata lacerata».⁶⁸⁶ La filosofia della prassi, cioè il marxismo, il materialismo storico, rispetto a quei sistemi, è l'ultimo stadio. Ma se ognuna di quelle filosofie non è mai stata cosciente delle contraddizioni di cui erano la più alta manifestazione, se cioè «ogni sistema filosofico a sé preso non è stato l'espressione cosciente di queste contraddizioni, poiché tale espressione poteva essere data solo dall'insieme dei sistemi in lotta tra loro»; la filosofia della prassi si pone su un piano diverso. Essa infatti è figlia dell'hegelismo e il sistema elaborato da Hegel ha avuto questo di gradioso rispetto a ogni altro sistema di pensiero: in esso si trova per la prima volta «quella coscienza delle contraddizioni che prima risultava dall'insieme dei sistemi, dall'insieme dei filosofi, in polemica tra loro, in contraddizione tra loro». E tuttavia, secondo Gramsci, il materialismo storico si pone su un piano di maggiore consapevolezza – esso «è una riforma e uno sviluppo dello hegelismo, è una filosofia liberata (o che cerca di liberarsi) da ogni elemento ideologico unilaterale e fanatico, è la coscienza piena delle contraddizioni».⁶⁸⁷ In tal senso, il materialismo storico

⁶⁸⁵ A. GRAMSCI, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, cit., p. 191 (Q. III).

⁶⁸⁶ *Ivi*, p. 93 (Q. XVIII).

⁶⁸⁷ *Ibidem*.

rappresenta il punto più alto dello storicismo, della coscienza delle contraddizioni che la storia produce e che la storia chiama a risolvere. E come Hegel era stato ripreso e superato da Marx; così il pensiero di Croce, che per Gramsci rappresentava «il momento mondiale odierno della filosofia classica tedesca»,⁶⁸⁸ doveva essere anch'esso riformato da una filosofia, quella della prassi, capace di confrontarsi con esso, di coglierne gli aspetti vivi, e altresì di scontrarsi con esso, per seppellire quanto vi è di morto – e dunque quanto v'è di mortifero per l'uomo.

Secondo Gramsci, in Croce, nonostante gli sforzi di questi nel respingere ogni posizione metafisica e di affermare che la filosofia consiste solo nella «risoluzione dei problemi che la realtà nel suo svolgimento incessantemente presenta»,⁶⁸⁹ era ancora conservata una forma di «trascendenza, teologia, speculazione»,⁶⁹⁰ che era la causa del suo mancato accoglimento del marxismo e della sua feroce critica di questo. Inoltre, sempre per Gramsci, Croce, per quanto fosse un *leader* mondiale della cultura, muoveva la propria ricerca solo entro il cerchio degli interessi della classe borghese, imponendosi quale “pontefice” di una idea di liberalismo che non poteva in alcun modo “venire al popolo”; e pertanto questo gli impediva di essere un vero «elemento nazionale»:

La posizione di Croce è quella dell'uomo del Rinascimento verso la Riforma protestante con la differenza che il Croce rivive una posizione che storicamente si è dimostrata falsa e reazionaria e che egli stesso ha contribuito a dimostrare falsa e reazionaria. Che Erasmo potesse dire di Lutero: «dove appare Lutero, muore la cultura», si può capire. Che oggi il Croce riproduca la posizione di Erasmo non si capisce, poiché il Croce ha visto come dalla primitiva rozzezza intellettuale dell'uomo della Riforma è tuttavia scaturita la filosofia classica tedesca e il vasto movimento culturale da cui è nato il mondo moderno.

E poco oltre aggiungeva:

Più grave appunto gli si deve fare di non aver capito che appunto la filosofia della prassi, col suo vasto movimento di massa, ha rappresentato e rappresenta un processo storico simile alla Riforma, in contrasto col liberalismo, che riproduce un Rinascimento angustamente ristretto a pochi gruppi intellettuali.⁶⁹¹

L'accostamento tra Erasmo e Croce e tra la Riforma e il materialismo storico è piuttosto eloquente. Agli occhi di Gramsci, il filosofo di Palazzo Filomarino (e con lui la borghesia liberale) aveva solo interesse a conservare il vecchio mondo, indorandolo di qualità e cultura,

⁶⁸⁸ Ivi, p. 200 (Q. III).

⁶⁸⁹ Ivi, p. 229 (Q. III).

⁶⁹⁰ Ivi, p. 190 (Q. III).

⁶⁹¹ Ivi, pp. 224-225 (Q. III).

e dunque a calcificare lo *status quo* – ovvero aveva interesse che lo Spirito soffiasse verso la propria direzione. In tal senso, e non senza una ironia, Gramsci annotava: «*Primum vivere, deinde philosophari*. In realtà non è possibile staccare il vivere dal filosofare; tuttavia il proverbio ha un significato pratico: vivere significa occuparsi specialmente dell'attività pratica economica, filosofare occuparsi di attività intellettuali di *otium litteratum*. Tuttavia c'è chi “vive” solamente, chi è costretto a un lavoro servile estenuante, ecc., senza di cui alcuni non potrebbero avere la possibilità di essere esonerati dall'attività economica per filosofare. Sostenere la “qualità” contro la quantità significa proprio solo questo: mantenere intatte determinate condizioni di vita sociale in cui alcuni sono pura quantità, altri qualità. E come è piacevole ritenersi rappresentanti patentati della qualità, della bellezza, del pensiero, ecc. Non c'è bella signora del bel mondo che non creda di adempiere a tale funzione di conservare sulla terra la qualità e la bellezza!». ⁶⁹² Ora, diceva Gramsci, la filosofia della prassi, a differenza del liberalismo, «non è lo strumento di governo di classi subalterne; è l'espressione di queste classi subalterne, che vogliono educare se stesse all'arte di governo e che hanno interesse a conoscere tutte le verità, anche le sgradevoli e ad evitare gli inganni (possibili) della classe superiore e tanto più di se stesse». ⁶⁹³ Facendo proprie le istanze delle classi subalterne, cioè allargando la propria comprensione storica, il marxismo, lo si è già osservato, è la coscienza piena delle contraddizioni – coscienza nella quale il filosofo della prassi «non solo comprende le contraddizioni ma pone se stesso come elemento della contraddizione, eleva questo elemento a principio di conoscenza e quindi di azione». ⁶⁹⁴ A questo punto si inserisce una riflessione sul concetto di “utopia” che il tardo De Martino non mancherà di criticare. Si è detto, poco sopra, che per Gramsci il “regno della libertà” non giunge secondo un cammino meccanico. Il “regno” è semmai oggetto di un compito, è una tensione storica che è sempre a rischio e che può anche mutare in un arresto o addirittura spezzarsi. Ora, si è appena visto che il filosofo della prassi coglie se stesso come «elemento della contraddizione» e in forza di questa consapevolezza giudica e agisce – o meglio, *deve* giudicare e agire. Ciò che il suo pensiero rileva è la contraddizione, mentre l'obiettivo della sua azione è la rimozione della contraddizione. Questo movimento è retto da una *idea* – l'idea di un regno della libertà al quale si accederà quando le contraddizioni spariranno. Ma di questo “regno” nulla si può dire – si può dire che le contraddizioni spariranno, che sparirà anche la filosofia della prassi col

⁶⁹² Ivi, pp. 37-38 (Q. III).

⁶⁹³ Ivi, p. 237 (Q. III).

⁶⁹⁴ Ivi, p. 93 (Q. III).

sparire di quelle, ma nulla di più: «Attualmente il filosofo (della prassi) può solo fare questa affermazione generica e non andare più oltre: infatti egli non può evadere dall'attuale terreno delle contraddizioni, non può affermare, più che genericamente, un mondo senza contraddizioni, senza creare immediatamente una utopia». ⁶⁹⁵ Qual è il senso di questa utopia? Essa ha un valore pratico, cioè politico, di azione. ⁶⁹⁶ Se non si può fare oggetto di conoscenza il cosiddetto regno della libertà, è tuttavia doveroso adoperarsi per compiere il passaggio verso questo regno. Ed è il *compimento* di questo “passaggio” il *fine* del filosofo della prassi – il *movimento* verso il “regno”. Il passaggio alla libertà si pone così come un *dovere*, un *compito* che il materialismo storico indica – un fine, questo compimento, questo “farsi” del passaggio, che, a differenza del *regno*, non è separato dalla realtà, ma che invece vi è compreso, e che lega, dunque, nel suo essere un “tra”, ciò che *non è* con ciò che *è*; un fine, dunque, che è presente, esiste, e che può essere pensato e dunque che può essere oggetto di azione, come compito attuale e doveroso:

La base scientifica di una morale del materialismo storico è da cercare, mi pare, nell'affermazione che «la società non si pone compiti per la soluzione dei quali non esistano già le condizioni di risoluzione». Esistendo le condizioni «la soluzione dei compiti *diviene* “dovere”, la “volontà” *diviene* libera». La morale diventerebbe una ricerca delle condizioni necessarie per la libertà del volere in un certo senso, verso un certo fine e la dimostrazione che queste condizioni esistono. Si dovrebbe trattare anche non di una gerarchia dei fini, ma di una graduazione dei fini da raggiungere, dato che si vuole «moralizzare» non solo ogni individuo singolarmente preso, ma anche tutta una società di individui. ⁶⁹⁷

Ecco dunque il portato morale della filosofia della prassi. Essa ha in vista il passaggio verso il regno della libertà; ma ciò verso cui guarda, l'oggetto del suo giudizio che regola l'azione futura, sono le contraddizioni presenti, che debbono essere sciolte. E perché debbono essere sciolte? Perché vi sono le condizioni per farlo – condizioni e relativi compiti che è la stessa società, il mondo degli uomini, la storia intesa come opera umana, a creare e a porre. E tuttavia, se è vero che esistono le condizioni per la soluzione dei problemi, allora occorre rilevare che esistono anche le soluzioni stesse, sebbene in potenza. L'atto del viaggiare mette in rapporto colui che viaggia con la meta, con il motivo del viaggio – ché la meta, per essere

⁶⁹⁵ Ivi, p. 94 (Q. III).

⁶⁹⁶ Questo tema (la critica alle “previsioni” propria delle concezioni fatalistiche o meccaniche della storia e l'idea che il concetto di “utopia”, o pseudoconcetto, abbia una funzione pratica) lo si trova anche negli scritti giovanili di Gramsci: ad esempio ne “La Città futura” (la rivista pubblicata dalla Fondazione giovanile socialista piemontese uscita con un unico numero l'11 febbraio 1917) si legge che «il difetto organico delle utopie è tutto qui. Credere che la previsione possa essere previsione di fatti, mentre essa può solo esserlo di principi o di massime giuridiche» (A. GRAMSCI, *Scritti giovanili 1917-1918*, Einaudi, Torino 1972, p. 74).

⁶⁹⁷ A. GRAMSCI, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, cit., p. 98 (Q. VII).

raggiunta, deve essere presente, deve essere contenuta nella via, o meglio, in chi calca la via. In questo senso, il compito e le condizioni per la sua soluzione sono compresenti in chi se ne fa carico. Ma in che forma sono compresenti? Nella forma del dovere. Questa, dunque, è l'esperienza morale del materialismo storico – esperienza che è possibile solo se si rigetta una visione deterministica della storia. Se, come visto poco sopra, il determinismo è un «rivestimento da deboli di una volontà attiva e reale», l'assumere tale volontà in termini di dovere è espressione di forza morale – ed è in questa assunzione che la volontà *diventa* libera, o meglio, si *scopre* libera nel *farsi* libera attraverso un'azione doverosa, e supera la vergogna di sé che le impediva, dietro il suo mascheramento, di farsi cosciente di questa libertà-da-fare. Ma insieme alla concezione fatalistica, è rigettata anche una concezione volontaristica, per la quale i compiti e i problemi da risolvere risultano essere solo quelli che il soggetto empirico si pone sulla base di impulsi privati, ovvero di un interesse individuale e non già universale, cioè concretamente storico – là ove i compiti sono appunto posti dalla storia nel momento stesso in cui essa pone le correlate condizioni per la loro soluzione. In questo senso, il dover-essere «è la concretezza, anzi è la sola interpretazione realistica e storicistica della realtà, è sola storia in atto e filosofia in atto, sola politica»;⁶⁹⁸ appunto perché il dovere qui è un appello della storia. Ora, a questo punto potremmo anche chiederci, rovesciando la questione, se questa, la storia, in concreto non sia uno sviluppo necessario (indipendentemente dal fatto che l'uomo possa o meno prevederne le tappe e gli esiti); ovvero potremmo chiederci se tale svolgimento non sia altro che l'apparire, il manifestarsi nel tempo di un destino, di un percorso già tracciato *in illo tempore* che il soggetto empirico, lungi dal voler accettare una simile predestinazione, invece interpreta come il risultato della sua – come degli altri uomini – libertà. Insomma, potremmo chiedere se quel dovere di cui parla Gramsci, lungi dall'essere un dovere morale, non è altro che una necessità. In questo senso, la volontà vergognosa di sé sarebbe quella che, rifiutando la propria riduzione a epifenomeno della storia, a schiuma sulla superficie di un accadimento necessario, finge d'essere libera creatrice di storia, causa prima di ogni accadimento – sarebbe quella che, nel mascherare il destino della necessità, nel porre tra sé e questa il concetto di “dovere”, scambia l'ontologico *müssen* con un empirico *sollen* (una distinzione, questa, cara a De Martino). Potremmo chiederci questo, e magari valutare, di nuovo, la soluzione crociana che insiste sulla distinzione tra teoria e prassi, cioè sulla dialettica necessità/libertà, che pure è stata compresa entro la riflessione gramsciana; ma eviteremo di fare ciò e di indugiare oltre su

⁶⁹⁸ A. GRAMSCI, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Einaudi, Torino 1949, p. 39 (Q. XIII).

questo problema, per non provocare ulteriormente i limiti che disciplinano la presente analisi. Si ritorni, dunque, alla questione del “materialismo storico”, che forse una risposta al dubbio qui appena posto e subito scansato la potrebbe offrire – o quanto meno adombrare.

Agli occhi di Gramsci, il materialismo storico si presenta come il vertice del pensiero umanista, in quanto abbraccia tutto l’umano, in quanto espressione di un interesse che è *della e per la* intera umanità e non *di e per* una parte di essa – cioè per la propria parte, perché ritenuta la migliore. Ma come avviene, come deve compiersi questo processo di allargamento della coscienza? Cosa fare del vecchio mondo, nella misura in cui si comprende che occorre oltrepassarlo per accedere al nuovo? E ancora, come ci si deve porre nei confronti del passato, della tradizione? Nel rispondere a queste domande, tenendo in vista la posizione di Gramsci, toccheremo altresì un nodo presente nella riflessione demartiniana. Dunque, che cosa affermava il filosofo marxista? Ebbene, considerando la posizione di Croce, per il quale «il progresso, lo svolgimento storico, risulta dalla dialettica di conservazione e innovazione»,⁶⁹⁹ egli scriveva:

Se è vero che il progresso è dialettica di conservazione e innovazione e l’innovazione conserva il passato superandolo, è anche vero che il passato è cosa complessa, un complesso di vivo e di morto, in cui la scelta non può essere fatta arbitrariamente, a priori, da un individuo o da una corrente politica. Se la scelta è stata fatta in tal modo (sulla carta) non può trattarsi di storicismo ma di un atto di volontà arbitrario, del manifestarsi di una tendenza pratico-politica, unilaterale, che non può dare fondamento a una scienza, ma solo a una ideologia politica immediata. Ciò che del passato verrà conservato nel processo dialettico non può essere determinato a priori, ma risulterà dal processo stesso, avrà un carattere di necessità storica, e non di scelta arbitraria da parte dei così detti scienziati e filosofi. E intanto è da osservare che la forza innovatrice, in quanto essa stessa non è un fatto arbitrario, non può non essere già immanente nel passato, non può non essere in un certo senso essa stessa il passato, un elemento del passato, ciò che del passato è vivo e in sviluppo, è essa stessa conservazione-innovazione, contiene in sé l’intero passato, degno di svolgersi e perpetuarsi.⁷⁰⁰

Si ritorna alla opposizione tra fatalismo e volontarismo, già toccata in precedenza, e al suo superamento nello storicismo (e in qualche modo si torna anche al tema che poco sopra si voleva abbandonare). Non solo, infatti, ciò che “merita” di essere conservato viene conservato e si mostra nel processo, e non già per la volontà e l’arbitrio dei singoli, siano essere persone o gruppi; ma la forza innovatrice è immanente al passato, vive in esso, e dirige il passato appunto verso il futuro. La meta è contenuta nella via. Sicché, la storia non sarà una «storia a

⁶⁹⁹ A. GRAMSCI, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, cit., p. 219 (Q. III).

⁷⁰⁰ Ivi, p. 220 (Q. III).

disegno»⁷⁰¹ (non sarà cioè disegnata da una classe empirica), ma comunque ha un disegno che si preannuncia, indicando il proprio svolgimento, a chi sarà capace di leggerne i segni – segni che si colgono nel guardare la storia, i gruppi che la animano e che l’hanno trasformata, così come il mostrarsi di quelle contraddizioni di cui ogni gruppo è espressione: «Ogni gruppo sociale», scrive Gramsci, «ha una “tradizione”, un “passato” e pone questo come il solo e totale passato. Quel gruppo che comprendendo e giustificando tutti questi “passati”, saprà identificare la linea di sviluppo reale, perciò contraddittoria, ma nella contraddizione passibile di superamento, commetterà “meno errori”, identificherà più elementi “positivi” su cui far leva per creare nuova storia».⁷⁰² Pertanto, chi sarà capace di allargare il proprio sguardo, includendo nella propria riflessione storica anche quel mondo subalterno che per volontà di una parte egemonica è stato escluso da qualsiasi considerazione storica, sarà anche capace di cogliere quel futuro che deve venire, leggendo nelle attuali “condizioni” di questa venuta un obbligo morale, un compito, affinché la contraddizione presente sia superata. E dunque, il dovere di compiere l’allargamento della riflessione storica al mondo subalterno.

Alcuni importanti punti di contatto e di distacco tra Gramsci e De Martino emergono in due documenti demartiniani pubblicati postumi. Si tratta di un riferimento, apparentemente isolato rispetto ad altri scritti dedicati al marxismo, contenuto nella *Fine del mondo* e di una serie di appunti pubblicati nel 1992. Cominciamo da questi ultimi, le *Postille a Gramsci*.⁷⁰³ Nel marcare le proprie considerazioni a partire dalla lettura del *Materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, De Martino osservava quanto segue: 1) L’affermazione che “la realtà è Spirito, che lo Spirito è storia e che la storia è produzione di valori culturali” è *falsa* quando la società è strutturata in modo che la produzione di questi valori presupponga una divisione tra oppressori e oppressi, ove gli oppressi sono come tenuti legati, costretti, a una attività che si precisa nella sola produzione materiale e non già culturale (in un senso esteso) dell’esistenza; mentre è *vera* «quando, fondata una società in cui l’uomo sia uomo per l’uomo, tutti gli uomini partecipano *pleno jure*, all’unica storia umana».⁷⁰⁴ 2) La comparsa di una visione storicistica del reale implica la “morte di Dio”: se è vero che «Dio è un postulato

⁷⁰¹ Ivi, p. 221 (Q. III).

⁷⁰² Ivi, p. 222 (Q. III).

⁷⁰³ Le *Postille* unitamente a un altro scritto, *Gramsci e il folklore*, sono state pubblicate a cura di Stefania Cannarsa sulla rivista “La Ricerca Folklorica” (numero 25, aprile 1992, pp. 73-79), con il titolo: *Due inediti su Gramsci*.

⁷⁰⁴ E. DE MARTINO, *Postille a Gramsci*, cit., p. 73

della ragione pratica nell'epoca in cui la presenza non è ancora storicamente integrata»,⁷⁰⁵ la realizzazione di una società in cui l'uomo sia uomo per l'uomo implica anche lo scomparire (non violento, per opera di un particolare arbitrio o di una diversa volontà pratica o di dominio, ma storico, che non ne sussistono più le condizioni) del ricorso a Dio, della sua funzione. 3) Seguiva un richiamo a Croce e alla distinzione tra *theoria* e *praxis*: il materialismo storico non deve ridursi a mero pragmatismo, ma deve porre il momento teoretico quale giudizio storiografico, che nasce sì da un problema pratico, ma che consiste comunque nella chiarificazione del pensiero in vista dell'azione. A questo tre punti, De Martino aggiungeva che il materialismo storico è «un movimento di emancipazione» e, insieme, «una precettistica che capitalizza l'esperienza della classe operaia nel suo moto di emancipazione».⁷⁰⁶ Gli appunti passavano poi nel riconoscere in Marx e in Gramsci coloro che, per entro una società in cui la filosofia esplicita (quella affermata *in actu signato* e non *in actu exercito* dalla classe egemonica, ad esempio attraverso vuoti concetti di “libertà” e “umanità”) non è legata alla filosofia implicita che invece struttura realmente la stessa società (per cui la classe egemonica che si maschera dietro quella filosofia esplicita sussiste nello spregio e nella falsificazione di quei concetti attraverso lo sfruttamento e della divisione classista tra gli uomini); De Martino, si diceva, riconosceva in Marx e Gramsci coloro che «pongono l'accento sulla necessità di trasformare il mondo secondo “terrestrità assoluta”, cioè in termini di umanesimo integrale, e di far concretamente progredire la coscienza esplicita di questo umanesimo nel corso della sua realizzazione pratica»; e quindi proseguiva con questa interessante osservazione:

Nel “Mondo magico” io dicevo: “Fate progredire la filosofia dello Spirito mercé un allargamento della coscienza storiografica al mondo primitivo”. La glossa XI⁷⁰⁷ dice: “Fate progredire la tradizione della filosofia classica tedesca realizzando questa tradizione”. Oggi sarebbe da dire: “Fate progredire il materialismo storico mercé la critica della etnologia e del folklore e della storia delle religioni borghesi, e mercé la costruzione di una interpretazione storicistica dell'arcaico nell'atto stesso in cui si è impegnato a trasformare l'arcaico nel moderno, nel razionale, nel laico”.⁷⁰⁸

⁷⁰⁵ *Ibidem.*

⁷⁰⁶ *Ivi*, p. 74.

⁷⁰⁷ Qui De Martino si riferisce al punto XI delle *Tesi su Feuerbach*, in cui si afferma che «i filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo; si tratta di trasformarlo» (K. MARX, *Tesi su Feuerbach*, tr. it. di F. Codino, in K. MARX/F. ENGELS, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1972, vol. V, p. 5).

⁷⁰⁸ E. DE MARTINO, *Postille a Gramsci*, cit., p. 74.

Il punto concernente l'impegno e l'atto della trasformazione dell'arcaico «nel moderno, nel razionale, nel laico» è quanto mai importante, e infatti fa ritorno nelle rimanenti “postille” dedicate, questa volta, alla lettura delle *Osservazioni sul folklore*. Nello sviluppare alcune brevi riflessioni, De Martino riprese, “chiarificando e correggendo” il pensiero di Gramsci. Se è vero che il folklore non va visto come una collezione di curiosità pittoresche o romantiche, che presto tuttavia, come confessò Croce, portano a noia,⁷⁰⁹ ma va visto «come concezione del mondo e della vita implicita in grande misura di determinati strati (determinati nel tempo e nello spazio) della società, in contrapposizione (anch'essa per lo più implicita, meccanica, oggettiva) con le concezioni del mondo ufficiali (o in senso più largo, delle parti colte della società storicamente determinate), che si sono successe nello sviluppo storico»;⁷¹⁰ se è vero che va così inteso, affermava De Martino, occorre estendere la storia delle classi subalterne a tutte le nazioni della civiltà euro-americana, nonché alle civiltà coloniali e semi-coloniali. E tale storia, la storia del mondo popolare subalterno, va colta «nel momento in cui quel mondo si emancipa, in cui la storia civile di tutti gli uomini entra nella fase della sua unificazione».⁷¹¹ E quindi aggiungeva:

Conoscere significa conoscere storicamente. Conoscere storicamente è possibile solo sotto lo stimolo di un bisogno della vita pratica (etico, politico, economico, estetico, intellettuale), di un bisogno del fare, del creare nuova storia. Qual è il bisogno pratico che è nel fondo di ogni giudizio storico relativo al mondo arcaico, alle civiltà etnologiche o folkloristiche? È un bisogno etico-politico di partecipare all'emancipazione di quel mondo dalle condizioni arcaiche in cui versa. Per partecipare a questa emancipazione occorre rischiarare la sua storia, farlo rivivere nella coscienza culturale come mondo umano, umanamente significativo.

E infine concludeva affermando:

La storiografia nasce dall'impegno pratico di creare nuova storia più universalmente umana, e nasce come guida e rischiaramento del processo storico da promuovere. È il bisogno etico-politico di liberarci dall'arcaico che è in noi, dai limiti del nostro umanesimo.⁷¹²

Il mondo popolare subalterno va visto dunque come espressione di una volontà di storia, e pertanto come «mondo umano, umanamente significativo». In questo senso ci si rivolge all'arcaico nell'atto in cui si solleva dall'arcaico al moderno. Il mondo popolare subalterno, per De Martino, lungi dal presentare del mero materiale folkloristico (nel senso riduttivo del

⁷⁰⁹ Cfr. B. CROCE, *Conversazioni critiche*, Serie II, Laterza, Bari 1924, pp. 245-246.

⁷¹⁰ A. GRAMSCI, *Letteratura e vita nazionale*, Einaudi, Torino 1950, p. 215 (Q. XXVII).

⁷¹¹ E. DE MARTINO, *Postille a Gramsci*, cit., p. 74.

⁷¹² Ivi, p. 75.

termine), doveva essere individuato nel suo essenziale momento liberatorio – liberatorio secondo una duplice via: da una parte, infatti, è la classe subalterna che mostra un movimento di liberazione; dall'altra è lo storico che, cogliendo questo carattere, cogliendo cioè il carattere umano di tale processo, sentendosi coinvolto in questo processo proprio in quanto essere umano, nel riconoscersi nella umanità dell'altro e nella volontà di essere umani, può liberarsi anche esso dalla propria parte "arcaica". È questo il tema crociano della storia come "catarsi". Dunque una "liberazione dal primitivo" che interessa sia i popoli e le classi subalterne che vogliono far parte della storia; sia l'Occidente che, aprendosi a questa alterità, una alterità che non cade in un indifferente "altro", ma che si cela nella propria interiorità, nella propria storia, quale frutto dell'azione di una parte egemonica che, nel perseguire i propri interessi, ha prodotto una schiera di oppressi, sfruttati ed esclusi. Così l'Occidente, misurando tale alterità secondo un metro umano, può cogliere in tale processo di liberazione, nella liberazione del subalterno, un processo che lo riguarda e che, nel riguardarlo, lo libera a sua volta. Tale è il guadagno di quell'allargamento della coscienza storiografica che supera i limiti attuali del nostro umanesimo.

Nella *Fine del mondo*, il riferimento a Gramsci sarà isolato in una serie di trascrizioni da *Il materialismo storico*, seguiti da una riflessione di De Martino. Il motivo qui ripreso concerne il rapporto materia/lavoro, nonché il nesso realtà/storia, che Gramsci aveva in più luoghi sviluppato, osservando che non si dà alcuna materia che non sia compresa entro un atto di trasformazione umana ad opera del lavoro;⁷¹³ così come che la realtà può essere conosciuta solo in rapporto alla storia umana.⁷¹⁴ Ebbene, le conclusioni di De Martino erano queste:

È molto importante in Gramsci questa ripresa dei motivi del giovane Marx, sotto il triplice stimolo dell'imbarbarimento positivistico del marxismo (Engels), della sua mitologizzazione in quanto energia rivoluzionaria concretamente operante in un paese determinato, fra masse in movimento e in un ambiente culturale definito (Lenin, Stalin), e del rinnovato esorcismo idealistico che in Italia porta il nome di Croce. Gramsci inizia effettivamente l'ulteriore approfondimento e sviluppo del marxismo e la sua «attualità» è destinata a crescere sempre di più anche se per il momento la sua influenza nella cultura italiana (e ancor più in quella mondiale) è relativamente modesta o non quale meriterebbe di essere. Contro l'imbarbarimento positivistico del marxismo, Gramsci restituiva alla «materia» il suo significato storico di un risultato – in continuo divenire – della attività sensibile dell'uomo in società; onde questa attività, sempre di nuovo condizionata e modificata e sempre di nuovo condizionante e modificante, è per un verso «oggettivazione» come «percezione di oggetti» e per un altro verso «oggettivazione» come trasformazione di situazioni (ma l'attuale «percezione di oggetti» è sempre presa di possesso di precedenti storiche «trasformazioni», e l'attuale trasformazione è

⁷¹³ Cfr. A. GRAMSCI, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, cit., pp. 160-162 (Q. XVIII).

⁷¹⁴ Cfr. ivi, pp. 138-145 (QQ. VII-XVIII)

istituzione di nuove condizioni percettive e operative per il futuro⁷¹⁵), senza che mai sia possibile incontrare l'oggetto in sé, la natura in sé, ecc., o lo Spirito assoluto. Ma questa «prassi» storica resta in Gramsci senza principio trascendentale di intelligibilità, cioè senza ulteriore qualificazione della interna forza di organizzazione dialettica che distacca sempre di nuovo l'umano dal naturale, secondo una prassi che si inaugura con l'attività sensibile, con la produzione materiale della vita, ma che non soltanto non esaurisce mai tale attività (come si figura il mito di una natura interamente sottomessa dall'uomo) ma che non si esaurisce neanche come attività sensibile e produzione materiale della vita in quanto su tale attività valorizzatrice si innesta tutta una serie di valorizzazioni non riducibili al progetto comunitario dell'utilizzabile, e a loro volta reagenti variamente di su esso. La «prassi» di Gramsci (come del resto l'attività sensibile del giovane Marx) è un semplice presupposto (che è così perché è così), senza raggiungere il principio interno intellegibile del suo movimento dialettico oltre la natura nell'economico e «oltre» l'economico nelle altre valorizzazioni: questo principio che è l'*ethos* trascendentale del trascendimento della vita nelle attività intersoggettive (sociali) valorizzatrici, non trova posto in Gramsci (le ragioni storiche di ciò sono trasparenti: in Gramsci operano ancora, in modo immediato, come già nel giovane Marx, le ragioni polemiche contro lo «Spirito» idealistico, e queste ragioni mascherano a lui, come già a Marx, non già l'astrazione dello Spirito, ma la potenza che condiziona ogni astrazione e ogni ritorno al concreto, cioè appunto l'*ethos* del trascendimento). Questo mancato riconoscimento dell'*ethos* del trascendimento è responsabile in Gramsci di alcune ombre mitologizzanti che ancora gravano il suo marxismo riformato: quando Gramsci parla di un processo di unificazione del genere umano che mette capo alla «sparizione delle contraddizioni interne che dilanano la società», o di una «lotta per l'oggettività» come punto di arrivo raggiunto il quale si può riparlare di Spirito, rispunta il tema – di derivazione religiosa, teologica, idealistico-hegeliana – di un processo a termine, e della esauribilità storica della lotta per l'oggettività; che la «società borghese» racchiude delle contraddizioni, che queste contraddizioni si vengano maturando in condizioni per l'avvento della società socialista (e comunista) sopprimerà una volta per sempre «tutte» le possibili contraddizioni sociali, e che non se ne genereranno di nuove mai esperite nella storia umana, e che non si dovrà prendere coscienza di esser e lottare per la loro soppressione. Né d'altra parte ciò significa che, attraverso la pianificazione socialista del dominio tecnico della natura il distacco dell'umano dal naturale cesserà di essere un problema, e la natura sarà interamente «asservita» all'uomo e lo «Spirito» sarà liberato una volta per sempre (tutte le frasi che possono anche, nell'emozione dell'azione rivoluzionaria, ritenere un significato propulsivo, ma nelle quali in ultima istanza non si pensa affatto ciò che dicono, perché ciò che dicono è nulla, e si pensa in realtà soltanto qualcosa di molto storicamente determinato: si pensa cioè che le contraddizioni della società borghese «debbono» essere soppresse e che il contraddittorio deve essere spostato ad un livello più umano, cioè più omogeneo al reale sviluppo raggiunto dalla umanità).⁷¹⁶

Il brano, qui citato per intero, è lungo e merita diverse chiarificazioni. Dopo aver sottolineato i meriti e l'importanza di Gramsci, De Martino annota tutta una serie di limiti presenti nella riflessione gramsciana. Il primo dei quali è stata la mancata individuazione di un principio trascendentale capace di dare intelligibilità al processo valorizzante, cioè di

⁷¹⁵ Qui De Martino si riferisce alla crociana distinzione e alla circolarità delle sfere teoretica e pratica, quali momento della necessità e della libertà; per cui ogni trasformazione pratica del reale avviene a partire dal giudizio storico (rispetto ciò che attualmente è), ma, insieme, ogni trasformazione pratica del reale apporta al pensiero nuova materia per il suo giudizio (insomma, si agisce sempre a partire dal pensiero che è giudizio sul mondo, ma ogni azione, in quanto trasforma il mondo, è per il pensiero motivo di un rinnovato giudizio).

⁷¹⁶ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 242, pp. 439-441.

rendere effettivo e comprensibile il passaggio dalla natura alla cultura, e dunque l'azione trasformatrice del lavoro, nonché la stessa oggettività del mondo. Questa critica sarà rivolta anche a Marx, e pertanto vi ritorneremo in seguito, quando prenderemo in considerazione i frammenti dedicati al filosofo di Treviri e ai suoi continuatori. Andiamo invece a vedere il caso della lotta per l'oggettività del mondo, che, si capisce, è piuttosto importante. Nelle note dei *Quaderni* raggruppate sotto il titolo *La così detta «realtà del mondo esterno»*, Gramsci notava che «oggettivo significa sempre “umanamente oggettivo”, ciò che può corrispondere esattamente a “storicamente soggettivo”, cioè oggettivo significherebbe “universale soggettivo”. L'uomo conosce oggettivamente in quanto la conoscenza è reale per tutto il genere umano *storicamente* unificato in un sistema culturale unitario; ma questo processo di unificazione storica avviene con la sparizione delle contraddizioni interne che dilanano la società umana, contraddizioni che sono la condizione della formazione dei gruppi e della nascita delle ideologie non universali concrete ma rese caduche immediatamente dall'origine pratica della loro sostanza. C'è quindi una lotta per l'oggettività (per liberarsi delle ideologie parziali e fallaci) e questa lotta è la stessa lotta per l'unificazione culturale del genere umano. Ciò che gli idealisti chiamano Spirito non è un punto di partenza ma d'arrivo, l'insieme delle sovrastrutture in divenire verso l'unificazione concreta e non già un presupposto unitario».⁷¹⁷ Ora, l'oggettività di cui parla Gramsci non è l'oggettività quale è intesa dal “senso comune”, che poggia su un realismo ingenuo e che guarda all'oggettività del mondo secondo una forma, per così dire, “mitologica”, giacché tale oggettività dipende da qualcosa di esterno all'uomo (ad esempio Dio, che ha creato il mondo). L'oggettività di cui parla Gramsci è ben altro – è l'oggettività che si conquista nel passare attraverso la concezione soggettiva del mondo.⁷¹⁸ Che il mondo sia oggettivo non significa che il mondo è dato all'uomo come qualcosa di già fatto. Il mondo, infatti, è opera dell'uomo e in questo senso il mondo è soggettivo. E tuttavia non bisogna nemmeno fermarsi a una posizione solipsistica circa la soggettività del mondo, quale prodotto della singolarità, di un Io empirico che ne produce le forme e rispetto al quale il mondo dipende. No, l'oggettività è qui una “soggettività universale”, nel senso che essa risulta da un trama di relazioni, di formazioni culturali, e dunque intersoggettive, nel quale

⁷¹⁷ A. GRAMSCI, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, cit., p. 142 (Q. XVIII).

⁷¹⁸ «Il senso comune afferma l'oggettività del reale in quanto la realtà, il mondo, è stato creato da dio indipendentemente dall'uomo, prima dell'uomo; essa è pertanto espressione della concezione mitologica del mondo; d'altronde il senso comune cade negli errori più grossolani; in gran parte è ancora rimasto alla fase dell'astronomia tolemaica, non sa stabilire i nessi reali di causa ed effetto, ecc., cioè afferma “oggettiva” una certa “soggettività” anacronistica perché non sa neanche concepire che possa esistere una concezione soggettiva del mondo e cosa ciò voglia o possa significare» (ivi, p. 55 [Q. XVIII]).

ogni singolo si trova e dal quale ogni singolo dipende. Ma questo tipo di “concezione oggettiva” (non dunque la sua concezione ingenua), proprio perché è un risultato non immediato, è opera di una difficile conquista. Ebbene, secondo l’idealismo e lo storicismo crociano questa conquista è infine avvenuta (l’idealismo, prima, lo storicismo crociano, poi, asseriscono di essere una concezione “universale” del reale); ma a questo punto Gramsci nota quanto segue: che non solo la concezione soggettiva del singolo, dell’Io empirico, che non guarda all’intero, e dunque che si chiude nel suo *idios kosmos*, è una concezione fallace, contraddittoria; ma anche la concezione idealistica e quella di Croce, nel porsi quali ideologie di una determinata classe, di un gruppo empirico, per quanto egemonico, sono una concezione finita, di parte, e dunque false e contraddittorie, della realtà. Liberatasi dalla concezione oggettiva, ma ingenua, del reale quale prodotto di Dio, e dunque compreso che la realtà è prodotto dell’uomo e solo prodotto dell’uomo, l’umanità deve liberarsi della soggettività: quella solipsistica, certo, ma soprattutto quella propria di una particolare classe egemonica. L’oggettività, intesa come “soggettività universale”, in cui ogni uomo riconosce se stesso come attivo creatore di realtà, pur nei limiti della parte che non può alzarsi al di sopra del tutto, si conquista soltanto quando non vi sono più gruppi asserviti a una data soggettività, alla volontà di un altro gruppo, di una egemonia. Tale “oggettività conquistata” coincide così con la fine delle contraddizioni, cioè con la liberazione «dalle ideologie parziali e fallaci» – essa è l’espressione della «unificazione culturale del genere umano». Tale sarebbe lo Spirito che giunge alla fine, quale «punto di arrivo». E a questa posizione, non diversa da quelle di Hegel e Marx, come abbiamo già potuto notare, De Martino indirizzava la sua più ferma critica.

L’accusa rivolta a Gramsci era quella di rimanere entro un quadro teologico. Si è visto che Gramsci aveva ben cercato di tenersi fuori da una simile concezione del mondo, e anzi, al contrario, egli giudicava “metafisico, teologico e speculativo” lo storicismo di Croce, che agli occhi del filosofo sardo non era dissimile dall’idealismo hegeliano. E tuttavia, qui De Martino non aveva grosse difficoltà nel sottolineare l’aspetto millenaristico del marxismo e, dunque, dello stesso pensiero gramsciano. La causa del permanere in questo errore era semplice: data la mancata individuazione di un principio trascendentale che renda intellegibile il processo di valorizzazione culturale, dalla prima progettazione dell’utilizzabile alla produzione artistica e filosofica, e dunque compreso ogni progresso etico-politico, a Gramsci sfuggiva la struttura stessa dell’essere, che si precisa proprio in questo movimento di trascendimento della vita nel valore – un movimento che non può mai avere termine, poiché, se terminasse, tale arresto

coinciderebbe con lo stesso annullamento dell'essere. Se l'essere, infatti, è dover-essere, cioè trascendimento; allora non è possibile pensare la fine di questo trascendere, di questo valorizzare, senza pensare la fine dell'essere stesso.⁷¹⁹ Tuttavia, al di là del ricorso alla struttura dell'essere come dover-essere, l'argomento qui era squisitamente crociano: se la realtà è storia (così come Gramsci riteneva) e non vi è altro che storia, l'idea di un "oltre" della storia è solo una idea astratta, come astratta è l'idea religiosa di "al di là". In questo senso, secondo De Martino, quando si pensa al regno della libertà, cioè un regno in cui le contraddizioni siano svanite, si pensa "il nulla". Insomma, la libertà non è qualcosa che giunge alla fine del processo, ma è il processo stesso – così in ogni momento della storia si assiste a una lotta per essere liberi qui ed ora, contro la possibilità della schiavitù, ovvero ogni momento della storia è lotta contro le contraddizioni e dunque progressivo superamento delle stesse, senza tuttavia giungere alla contraddizione "ultima", ovvero una azione "ultima", rispetto a questa, che apra a un mondo che è "altro". Mitologica, dunque, oltre che teologica, è l'idea che la tecnica possa ghermire in modo definitivo la natura, ché la natura non può mai smettere di essere problema, di modo che il distacco da essa si propone incessantemente. La storia dell'uomo si precisa infatti come un incessante oltrepasamento dell'arcaico verso il moderno, lotta per essere umani contro la possibilità di una caduta nel non-umano; lotta mai conclusa contro la negazione, contro ciò che, secondo le parole di Giovanni Gentile, è mera «brutalità, meccanismo, sordità e opacità spirituale, brutto, falso, male, caos oscuro e impenetrabile all'occhio umano» e dunque contro «tutto ciò che ogni uomo mortale sente gravate sulle proprie spalle sul nascere, quando piange nel mondo in cui viene a trovarsi, e dalla quale tutta la vita umana è uno sforzo costante di liberazione».⁷²⁰ E tuttavia, quando De Martino precisa che le frasi riferite a una liberazione ultima «possono anche, nell'emozione dell'azione rivoluzionaria, ritenere un significato propulsivo, ma nelle quali in ultima istanza non si pensa affatto ciò che dicono, perché ciò che dicono è nulla, e si pensa in realtà soltanto qualcosa di molto storicamente determinato: si pensa cioè che le contraddizioni della società borghese "debbono" essere soppresse e che il contraddittorio deve essere spostato ad un livello più umano, cioè più omogeneo al reale sviluppo raggiunto dalla umanità», ebbene, non dice una cosa diversa rispetto a quanto diceva Gramsci a proposito del "regno della libertà"

⁷¹⁹ «Nel trascendimento si realizza l'opera che vale, ma il dover essere dell'essere rende inesauribile la valorizzazione, in quanto l'essere che ha realizzato interamente il dover essere scompare come essere, proprio perché non "deve" più essere trascendendo» (E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 19).

⁷²⁰ G. GENTILE, *Genesi e struttura della società* (1946), Le Lettere, Firenze 2003, p. 55.

inteso come “utopia” – ovvero come qualcosa che attualmente non può essere pensato, essendo al di fuori del nostro mondo, e che, data questa impossibilità, mostra il proprio valore nel suo uso pratico. Certo, l’affermazione che il regno fosse non pensabile *attualmente*, e non già *assolutamente* impensabile, e dunque l’affermazione della sua idea e del suo valore anche teoretico e non solo pratico (d’altra parte egli aveva scritto: «ciò non significa che l’utopia non possa avere un valore filosofico, poiché essa ha un valore politico, e ogni politica è implicitamente una filosofia sia pure sconnessa e in abbozzo»;⁷²¹ come ad affermare, volendo ricorrere a termini crociani, che uno pseudoconcetto ha pure un valore logico); questa apertura del pensiero, della filosofia all’idea di “utopia”, si diceva, spostava comunque la questione dal piano pratico della utilità al piano teoretico dell’errore. E dunque bene faceva De Martino a rimarcare questa posizione astratta, falsa.

2. *Il confronto con Marx*

Per quanto riguarda la filosofia di Marx, di Engels e dei loro continuatori, molti sono i brani della *Fine del mondo* ad essa dedicati, soprattutto in relazione al tema dell’*ethos* del trascendimento che si vorrebbe qui chiarificare e ad altri temi che già si sono largamente affrontati: quelli della forma economica, del problema della natura e del distacco inaugurale dell’umano da questa. Ne è un esempio il seguente brano:

Non si entra nel «circolo» della vita dello «Spirito» indifferentemente attraverso qualsiasi punto del circolo stesso. Una idea simile poteva nascere soltanto nel pensiero di filosofi «padroni», per i quali la cultura era pur sempre un *otium*, e l’economico era in qualche modo attenuato da una folla di «servi» che vi provvedevano liberando in tal modo il loro «signore» per la «vita dello Spirito». Poteva nascere, quell’idea, solo in chi aveva cancellato in sé ogni memoria viva della fatica contadina, e trovando il pane sulla propria mensa ne mangiava lasciando nell’inconsapevolezza la storia umana che si celava dietro quel «nome» che indicava un «cibo sicuro». Poteva nascere solo in coloro per i quali i contadini, gli artigiani domestici, con cui talora avevano rapporto raggiungevano il loro più alto grado di dignità e di riconoscibilità umane solo per il folklore di cui erano «depositari» e «portatori», cioè in quanto testimonianza di «poesia popolare», o di «linguaggio dei gesti», ecc., salvo poi a provare un certo fastidio anche per questo e a ridurre nella loro giusta misura gli entusiasmi iniziali. Fu certo grandezza di Marx di aver compreso che, nella vita della cultura, l’economia costituisce la valorizzazione inaugurale, la testimonianza prima che condiziona tutte le altre testimonianze di una vita per il valore (in questo senso, credo, occorre reintegrare il materialismo storico). E fu certamente merito non piccolo di Croce d’aver accolto nella vita dello Spirito, tradizionalmente limitata alla triade del bene, del bello e del vero, il mondo dell’utile come valore autonomo (in questo senso,

⁷²¹ A. GRAMSCI, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, cit., p. 94 (Q. XVIII).

credo, occorre reintegrare il rapporto tra Croce e Marx e riprendere e svolgere la polemica Croce-Paci). Il carattere dell'economico come esplicazione inaugurale dell'*ethos* del trascendimento della vita nel valore, e come progetto comunitario dell'utilizzabile (si pensi alla raccomandazione di Croce, al suo «testamento» di riprendere la meditazione sull'utile!⁷²²), così come il movimento di pensiero iniziatosi col materialismo storico, costituiscono comunque una prospettiva maturatasi nella rammemorazione di quel lavoro proletario che «il genere di vita» dei padroni aveva lasciato cadere nell'oblio: lenta e faticosa rammemorazione, che è ancora in corso e che anche in seno al marxismo non procede senza gravi difficoltà. Allo stesso modo che la crisi del rapporto coloniale sta sollevando alla memoria il mondo dei «colonizzati», la crisi del rapporto tra operai e padroni ha reso matura per la vita della cultura l'analisi dell'economico e la determinazione del «dover essere» inerente alla sua propria modalità valorizzatrice, al suo *telos*.⁷²³

In questo lungo passo si possono cogliere alcuni rilevanti aspetti, quali l'individuazione del «dover essere» dell'Occidente, del suo *telos*, nell'apertura alla rammemorazione della storia del mondo subalterno in modo da allargare la coscienza storiografica e dunque in modo da risolvere le contraddizioni che tale allargamento porta alla luce. Tuttavia su questo si è già detto abbastanza. Ma dal brano emerge soprattutto l'importanza di Croce e di Marx per il pensiero demartiniano.⁷²⁴ In particolare, tale importanza è riconosciuta dallo stesso De Martino per quanto concerne la sua meditazione sull'utile. Ebbene, ciò che hanno fatto Marx, prima, e Croce, poi, è stato cogliere l'autonomia, e dunque il ruolo decisivo, della forma economica in relazione alla vita dello Spirito; là ove la filosofia classica insisteva ancora su una concezione “ristretta” della realtà, limitata al triangolo metafisico del bello, del vero, del buono. Ma il punto che, giunti sino a questo punto, sarà fondamentale affrontare – un punto che ci riporta alla delicata questione del cosiddetto “inizio” affrontata nel precedente capitolo – è quello relativo al fatto che «non si entra nel “circolo” della vita dello “Spirito” indifferentemente attraverso qualsiasi punto del circolo stesso»; ovvero all'«economico come esplicazione inaugurale dell'*ethos* del trascendimento della vita nel valore».

La lettura di Marx, e in particolare degli scritti giovanili e dell'*Ideologia tedesca*, dava sostegno alla meditata certezza che ad operare il distacco della cultura dalla natura fosse la forma economica. E si comprendono dunque i motivi della ripresa della “polemica” tra Croce e Paci intorno alla questione del “vitale”, e della necessaria riforma che vede la distinzione tra una materia, la vitalità, e la forma economica, o dell'utile, che interviene a dare forma a questa materia, e dunque a segnare un “inaugurale” distacco da essa – distacco che non

⁷²² Cfr. B. CROCE, *Vitalità ed esistenzialismo*, cit., p. 292.

⁷²³ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 349, p. 642.

⁷²⁴ A tal proposito non si capisce come i Cherchi possano affermare che «la componente marxista è solo un dato marginale della riflessione demartiniana» (P. CHERCHI/M. CHERCHI, *Ernesto De Martino*, cit., p. 312). Da quanto sinora si è visto e da quanto tra poco vedremo tale affermazione è decisamente da respingere.

avviene in forza dell'autonomia di tale forma, ma in forza dell'*ethos* del trascendimento. Ora, rilevato questo movimento di distacco, o di trasformazione, qual è, secondo Marx, il “posto” della natura rispetto alla cultura? Ebbene, De Martino osservava che per il filosofo di Treviri la natura è sempre compresa entro una cultura, in quanto non esiste alcun oggetto che sia immediatamente dato, cioè che non sia tale proprio in quanto “risultato” di una mediazione, di una relazione a un soggetto per il quale quell'oggetto è l'oggetto che è. La natura appare dunque inclusa nell'attività umana (giacché quell'apparire è sempre un apparire all'uomo), e dunque essa è indissolubilmente inserita nella storia dell'umanità – ove il presupposto di ogni storia è appunto «la produzione della vita materiale»,⁷²⁵ ovvero è il rapporto mediato, di lavorazione, con la natura:

Il mondo sensibile – il mondo, come diremmo noi oggi, della percezione quotidiana – è inteso da Marx come l'insieme dell'attività sensibile vivente degli uomini che lo formano, nella successione delle generazioni. Il mondo dato, il mondo nel quale veniamo a trovarci, è l'appaesamento risultante dall'attività sensibile nella sua storia, l'indice di comportamenti possibili che rimanda a concreti capitoli operativi, e, al tempo stesso, lo sfondo domestico su cui si staglia con vario risalto il particolarissimo capitolo operativo che richiede, qui ed ora, di essere continuato con la nostra iniziativa. Ma è anche un mondo di «limiti», di percorsi nell'esteriorità e di corpi resistenti, che dettano le condizioni al potere o al non-potere utilizzare, anche qui secondo un nesso che, attraverso la nostra biografia personale, la educazione ricevuta, e le abilità acquisite ci ricollega alla società vivente, alla catene delle generazioni, infine alla intera storia dell'uomo e dell'universo.⁷²⁶

La natura – ricompresa nel mondo sensibile – è dunque plasmata dal fare umano. Essa appare “data” solo a seguito di un lungo processo di appaesamento. Ma la natura è anche indice dei “limiti” di una cultura, della sua capacità di trasformazione, di lavorazione, cioè di produzione degli utilizzabili, ossia di enti non problematici, semplicemente presenti, appaesati culturalmente – un limite che si presenta nella forma della resistenza e della problematicità. Come si è già avuto modo di osservare, l'utilizzabilità qui non concerne soltanto gli strumenti, gli oggetti manipolabili, ma è indice di coerenza e di stabilità: in tal senso, anche il sole e il mare, sebbene non siano “manufatti” o “strumenti”, sono da intendersi come “utilizzabili”, in quanto appunto appaiono compresi entro un regime culturale che definisce il loro essere storico, cioè il loro essere in rapporto con l'uomo. Ebbene, gli utilizzabili, gli “oggetti culturali” (cioè gli oggetti *tout court*, ché non si dà oggetto al di fuori della sua relazione con un soggetto), sono il residuo “dato” del superamento dei limiti e delle resistenze lungo il mai

⁷²⁵ Cfr. K. MARX/F. ENGELS, *L'ideologia tedesca* (1845-1846), tr. it. di F. Codino, in K. MARX/F. ENGELS, *Opere complete*, cit., vol. V, I, I. *Feuerbach*, p. 27.

⁷²⁶ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 232, p. 425.

tramontato rapporto tra l'uomo e la natura, tra la volontà di forma e la materia: «Il mondo sensibile è l'insieme dei possibili percorsi del nostro agire utilizzante, e al tempo stesso l'insieme dei limiti e delle resistenze di tale agire: ma percorsi, limiti e resistenze che stanno ora come “condizioni dati”, come corpi estesi, come oggetti, racchiudono il risultato di un'attività umana e formano il documento storico di un precedente innestarsi di questa attività su altre condizioni, senza che nel regresso fra operatività e condizioni sia mai possibile uscire dal rapporto umano-naturale per cogliere una “natura in sé”, prima dell'uomo e indipendentemente da esso in senso assoluto».⁷²⁷ Questo ultimo rilievo è importante, giacché l'esclusione di una “natura in sé”, cioè di una materia che non sia compresa all'interno di un suo trascendimento nella forma, nel valore, faceva risaltare quello che per De Martino era un errore di concettualizzazione nella filosofia di Marx. Per questi, infatti, la natura non era soltanto il “mondo sensibile”, ovvero la natura “addomesticata” dal fare umano, dall'agire economico: «Nella impostazione marxiana si rileva una certa oscillazione di concetti, per cui la risoluzione della natura nell'attività sensibile e nella produzione materiale della vita è accompagnata ancora almeno dall'ombra della “natura in sé”», cioè da una «natura che “precede” la storia umana, o non ancora modificata dall'uomo».⁷²⁸ Ora, questo carattere della natura come alterità rispetto alla cultura e all'umano, come sfondo dal quale gli enti culturali cominciano ad essere tramite un processo di lavorazione, di trasformazione, ovvero come quel niente dal quale ogni ente si distacca per essere l'ente che è (infatti per l'uomo ogni ente è un ente culturale, e non già naturale, perché ogni ente è tale per l'uomo nel suo essere ricompreso entro un ambito di utilizzazione, o quanto meno di mediazione utilizzatrice); questo carattere della natura in quanto “nulla storico” (secondo una felice espressione di Gramsci) lo si trova anche nel *Capitale*, come si è visto in un passo già citato, a proposito del lavoro quale attività che consiste nel “sciogliere” gli enti «dal loro legame immediato con l'orbe terraqueo»,⁷²⁹ ove quella immediatezza significa confusione, cioè assenza di distinzione – la quale è appunto guadagno dell'attività mediatrice, del lavoro umano. Ebbene, questa “natura irriducibile” all'umano, al suo pensiero, questo “fondo” che è separato dalla storia umana e che la precede, era, secondo De Martino, la radice nascosta di quei «temi positivisticici e scientificistici che travaglieranno il marxismo, dando luogo al filone del “materialismo dialettico”, alla

⁷²⁷ Ivi, p. 427.

⁷²⁸ Ivi, p. 426.

⁷²⁹ K. MARX, *Il capitale*, cit., libro I, cap. V, p. 274.

“dialettica della natura”, ecc.». ⁷³⁰ Tale affermazione, tuttavia, era singolare. Non già per il riferimento al marxismo scientifico ed evoluzionista, che già Gramsci aveva criticato, e nel quale De Martino scorgeva appunto un motivo di travaglio concettuale. L’affermazione è singolare per quanto si è visto nei capitoli passati circa la vitalità e circa il motivo della forma dell’utile quale forma che, in forza dell’*ethos*, inaugura la storia dell’uomo, aprendo in tal senso un “mondo culturale”. Che cos’è, infatti, questo atto inaugurale, se non un distacco che pone una separazione tra umano e non-umano, tra cultura e natura? Ma è appunto grazie a questo passo, a questo rilievo, che potremo riprendere il discorso lasciato in sospeso, e vedere il senso di tale “inaugurazione”, cioè comprendere se tale distacco è da intendersi in senso cronologico, come un evento circoscrivibile nel tempo, oppure in senso logico, come un distacco sempre in atto. In tal senso, vi è un brano che, letto con attenzione, potrebbe far propendere per questa seconda opzione. Il brano in questione riprende le *Tesi su Feuerbach*, riformulandole in vista del tema dell’*ethos* del trascendimento, e segue con una citazione dalla *Ideologia tedesca*:

L’oggetto, il reale, il sensibile è l’attività sensibile umana, e la oggettività, viene decisa praticamente, mediante l’azione efficace mondana (I tesi, II tesi): ma l’uomo di cui qui si parla non è l’individuo astratto, isolato, e neppure la specie umana naturalisticamente concepita come mera molteplicità di individui, ma l’uomo concreto, storico, cioè innestato in una certa serie di rapporti sociali in movimento (VI tesi), e d’altra parte la attività pratica cui qui ci si riferisce è innanzitutto la attività economica, cioè il distacco inaugurale della «natura» mercé una modalità definita della produzione sociale di beni materiali.

Circa il senso preciso da dare a questa attività sensibile pratica, è di particolare importanza il seguente passo della *Deutsche Ideologie*: «Questa attività, questo continuo lavorare e produrre sensibile, in breve questa produzione, è tanto la base di tutto il mondo sensibile come esiste oggi, che se venisse interrotto anche solo per un anno, non solo Feuerbach troverebbe un enorme cambiamento nel mondo naturale, ma molto presto tutto il mondo umano e la stessa facoltà personale di intuire di Feuerbach, anzi la sua propria esistenza, verrebbe a mancare». Sempre nello stesso contesto polemico Marx rimprovera a Feuerbach di non concepire il mondo sensibile «come l’intera attività sensibile vivente degli individui che lo costituiscono». ⁷³¹

Nel passo veniva ribadito che l’economico è l’attività sensibile che decide gli oggetti – una attività pratica che si precisa nel «distacco inaugurale della “natura” mercé una modalità definita della produzione sociale di beni materiali». Potrebbe essere sufficiente questa nota demartiniana per sottolineare che non si dà una singola azione di distacco della natura, cioè un singolo atto individuabile nel tempo, giacché è la stessa azione economica a coincidere con

⁷³⁰ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 232, p. 426.

⁷³¹ Ivi, br. 236, p. 429.

quel distacco inaugurale della natura, che pure è compiuto «mercé una modalità definita della produzione sociale di beni materiali». Pertanto, il distacco inaugurale avviene sempre entro un mondo culturale: questo non segue a quello, bensì è l'ambito in cui quello si compie, ché l'uomo che agisce economicamente è «l'uomo concreto, storico, cioè innestato in una certa serie di rapporti sociali in movimento». Il distacco inaugurale, dunque, non è un momento che segna un nuovo inizio, non è un atto che divide il tempo, la natura senza l'uomo da una parte e la storia dell'uomo dall'altra – il distacco inaugurale è un continuo distacco inaugurale, è un processo, è lo stesso svolgersi del tempo, della storia, secondo la forma economica. A riprova di ciò, se «l'attività sensibile umana» è attività economica, cioè «il distacco inaugurale della natura», e se tale attività è, secondo la citazione marxiana, un «continuo lavorare e produrre sensibile», allora significa che è il distacco inaugurale della natura ad essere continuo, deve essere *immer wieder*, sempre di nuovo. Così si spiega il motivo per cui De Martino nega la “natura in sé”: se vi fosse una inaugurazione in senso cronologico (per il quale vi è un tempo in cui l'uomo non era presente e un tempo in cui, attraverso un gesto, per così dire, “mitico”, l'uomo ha fatto la sua comparsa), allora egli sarebbe costretto ad affermare la “natura in sé”, o quanto meno una natura che precede la storia umana. Tuttavia, questa «oscillazione concettuale», lo si è visto, è quanto De Martino rimproverava a Marx. Ma perché allora il termine “inaugurale”, se tale distacco è continuo, se non vi è una natura che non sia “natura storica” – se non vi è una natura senza l'uomo, che lo precede, o che se ne sta nascosta, in sé, separata dal fare, dal produrre sensibile? Si prenda in esame, al fine di tentare di dare risposta a tale domanda, il seguente passo:

La «intera attività sensibile vivente» dell'uomo in società come fondazione inaugurale del «mondo» è la progettante utilizzazione comunitaria della vita: ma questa energia di distacco dell'umano dal naturale, fondante sempre di nuovo la distinzione del distaccato dal distaccantesi, non è né mera energia vitale né utilizzazione della vita, ma *ethos* del trascendimento della vita nelle distinte valorizzazioni umane, cioè nelle distinte progettazioni intersoggettive, *ethos* capace sia del trascendimento inaugurale dell'utilizzabile, sia del trascendimento dell'utilizzabile nelle altre valorizzazioni. Proprio perché *ethos*, cioè principio condizionante e compito senza sosta rinnovantesi, il suo *in-der-Welt-sein-sollen* è esposto al un rischio estremo, alla possibilità della «caduta» della sua tensione.⁷³²

La «fondazione inaugurale del mondo», cioè la «progettante utilizzazione comunitaria della vita», ovvero, l'attività sensibile, l'economico, è resa possibile da una «energia di distacco» (l'*ethos*) che fonda «sempre di nuovo la distinzione del distaccato dal distaccantesi»

⁷³² Ivi, p. 430.

– la distinzione della natura dall’umano. Inoltre, l’*ethos*, che viene ulteriormente precisato quale «principio condizionante e compito senza sosta rinnovantesi», rende possibile sia il «trascendimento inaugurale dell’utilizzabile», cioè la distinzione dell’uomo dalla natura, sia il «trascendimento dell’utilizzabile nelle altre valorizzazioni», cioè la valorizzazione artistica, logica, morale. Ed è proprio in questa distinzione tra trascendimento del vitale nell’economico e trascendimento dell’economico nelle successive forme spirituali che si comprende l’utilizzo del termine “inaugurale” in riferimento all’economico. Infatti, quello operato dall’economico è idealmente il “primo” trascendimento che “apre” al circolo spirituale – un trascendimento che viene poi “ripreso” dalle altre forme. Ma appunto perché l’economico oltrepassa il vitale nel valore, dando così inizio a vita culturale, il suo è un distacco “inaugurale” – un distacco che avviene *immer wieder*, in quanto il vitale non può essere trasceso una volta per tutte, in modo definitivo. In questo senso, insomma, vi è “inaugurazione”: rispetto alle altre forme (arte, logica, morale), quella economica è la forma che idealmente, e dunque non cronologicamente, dà il “via” ad ogni trascendimento. E tuttavia questo “dare il via”, questa inaugurazione, è appunto ininterrotta, è un «compito senza sosta rinnovantesi» – un compito continuo che è reso possibile dall’*ethos*.

L’immagine della inaugurazione della vita spirituale promossa dalla forma economica e della ripresa di questo primo trascendimento da parte delle altre forme e, quindi, del ritorno di quel “primo” con il ritorno all’economico e a un ulteriore distacco dal vitale, era presente, come si è visto nel capitolo quinto della prima parte, anche in *Morte e pianto rituale*, ove si affermava che «il trascendimento inaugurale operato dall’economico costituisce soltanto la porta stretta di accesso al regno della cultura» e che «l’*ethos* della presenza si innalza così dall’economico alla poesia e alla scienza e alla vita morale dispiegata e consapevole di sé: salvo poi a tornare all’economico, che non cessa mai di riproporsi, poiché mai il distacco dal vitale può essere definitivo». E dunque, il distacco inaugurale è sempre riproposto – un distacco che ogni volta è sempre nuovo (in tal senso è anche ogni volta “inaugurale”, perché non è mai identico al precedente): infatti l’economico «torna con nuove forze, accumulate nel vario operare e pronto quindi ad un più vigoroso sforzo di economica coerenza, capace di realizzare con maggiore efficacia il padroneggiamento della vitalità naturale nella sua immediatezza. Questo è il circolo, o meglio la spirale, della vita culturale, che ha il suo centro nella presenza come potenza di oggettivazione formale e di liberazione dalla “vitalità inferma e cieca”: circolo o spirale che è progresso, perché è incremento dell’*ethos* nel suo civile

realizzarsi». ⁷³³ E poco oltre è lo stesso De Martino a sottolineare il fatto che il distacco inaugurale è ideale, quando afferma che l'economico «costituisce idealmente il positivo inaugurale, che distacca la cultura dalla natura e rende possibile, con questo suo distaccarsi, la dialettica delle forme di coerenza culturale». ⁷³⁴ In merito a tale distacco, al distacco dal vitale, e proprio in riferimento alle pagine di *Morte e pianto rituale* appena richiamate, Gennaro Sasso ha scritto:

Ma quando poi, dopo averlo «distinto» dal vitale, De Martino pretendeva che, non tanto come l'orizzonte risolutivo della negatività e della materia l'economico fosse assumibile, ma come piuttosto «il distacco inaugurale che l'umanità compie dal meramente vitale, dischiudendo con ciò l'ordine della vita civile», solo se alle parole si fosse assegnato un significato non più che metaforico e suggestivo si sarebbe potuto leggersi qualcosa di analogo a quel che la logica della situazione imponeva che altrimenti si dicesse. Se a questa logica invece ci si fosse attenuti e il concetto fosse, per conseguenza, stato interpretato per quel che è, nel «distacco» che, secondo De Martino, l'economico realizza nei confronti del vitale, in questo atto «inaugurando» l'ordine della vita civile, si sarebbe dovuto cogliere quel che in effetti gli è implicito. E cioè che il «vitale» non è la materia di una forma, ma un'età, invece, della storia umana, che, nella sua realtà, precede quella della ragione per intero «dispiegata» nel sistema delle categorie. ⁷³⁵

L'analisi di Sasso è chiara: De Martino, se avesse voluto essere coerente con quanto affermava circa l'economico quale forma che consente il distacco inaugurale dell'umano dalla natura e quindi l'apertura dell'ordine civile, avrebbe dovuto anche affermare che la vitalità, da cui l'economico compie il distacco, è da intendersi cronologicamente come una età, ovvero come un "prima" nel tempo. Potremmo rilevare che De Martino non giunse ad affermare ciò non tanto per mancanza di coerenza, ma perché quel distacco inaugurale egli lo intendeva logicamente quale continua opera distinguente che separa l'uomo dalla natura, e dunque quale rapporto tra una volontà di forma dalla sua materia – il vitale. Visto in questi termini, il vitale è ciò che sta innanzi come insieme di bisogni, di passioni, di sentimenti che *debbono* essere ordinati, ovvero come vitalità «cruda e verde»; ma il vitale è anche la materia che, nell'uomo, è sempre formalizzata, cioè è la natura oggettivata in un risultato – nel *distaccato* che sempre segue al *distaccantesi* nella sua opera di *distacco*. In quanto risultato, il vitale è dunque certo il "passato"; ma non il passato come età che anticipa l'età delle forme, bensì il passato che continuamente viene lasciato indietro dall'opera valorizzante, dal trascendimento del vitale – un passato che non deve ritornare, perché il "ritorno" significa ripetizione povera di iniziativa.

⁷³³ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., pp. 18 e 19.

⁷³⁴ Ivi, p. 20.

⁷³⁵ G. SASSO, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, cit., p. 270.

In tal senso, la natura per De Martino è pigra e «tende all'eterno ritorno»,⁷³⁶ mentre lo Spirito è il superamento di questa pigrizia, cioè è attività di distinzione tra umanità e non-umanità, tra cultura e natura. Così, come già si è detto nel capitolo sesto della prima parte, è con il distacco inaugurale dell'economico che la vitalità, da pigra operatrice di pigra storia che conosce solo la dialettica di piacere/dolore, viene abbassata a “materia” – diventa materia (e solo materia) che non può, non deve innalzarsi a “forma” – materia che è costantemente trascesa, plasmata nel valore, nell'ordine della vita civile. Ciò che nelle piante e negli animali è principio di un pigro divenire, cioè la vitalità, nell'uomo è distaccato, separato – diventa “natura”. E di nuovo acquistano senso le parole che ci avvertono che «la storiografia della vita culturale non può mai narrare come partendo da un naturale senza l'umano, si passa all'umano e il culturale, ma soltanto come l'umano si solleva dalla naturalità».⁷³⁷ Non è possibile narrare come dalla natura si passa alla cultura, perché la natura “in sé” è appunto astrazione, e dunque astratto è anche quel passaggio. Si può invece cogliere lo sforzo del distacco: un distacco che non si individua cronologicamente in un dato punto del tempo, ma che sempre si può individuare là ove si coglie una volontà di forma e di storia, ovvero una volontà di esserci, volontà di essere umani, contro il rischio di perdere la propria umanità, ove l'umano è un *farsi* e non un *fatto*. E proprio perché è un *farsi* e non un *fatto*, non è possibile risalire nel tempo per cercare il momento in cui l'uomo è comparso, o l'atto di nascita, il *fiat homo* – non è possibile, se non attraverso un atto arbitrario, individuare il punto empirico in cui è avvenuto il distacco dell'uomo dalla natura, giacché per quanto a fondo si cerchi e si computi nel tempo un anello dopo l'altro, l'ultimo anello, quello che segnerebbe la fine di questa insoddisfacente ricerca, sarà sempre mancante.

Tuttavia, l'affermazione di Sasso circa il vitale come «età della storia umana» è per altri versi corretta. Ora, come si è avuto modo di osservare, il distacco originario dell'uomo dalla natura è da intendersi come un distacco rinnovantesi in continuazione, che non riguarda l'uomo (o un ipotetico “pre-uomo”) pensato in astratto, secondo caratterizzazioni empiriche o classificazioni. Tale rilievo, tuttavia, assume un valore metodologico che dice l'impossibilità di risalire all'inizio – ossia dice che l'inaugurazione del distacco è ideale, cioè che si può solo «sorprendere l'*ethos* del trascendimento nell'atto in cui trascende la vita»,⁷³⁸ ma non andare oltre questo atto e scorgere il “prima” di tale distacco. Per cui è giustificata la critica all'idea

⁷³⁶ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 113, p. 223.

⁷³⁷ Ivi, br. 371, p. 659.

⁷³⁸ Ivi, br. 396, p. 680.

marxiana di una natura che sussiste senza l'uomo, giacché appunto questa natura, non avendo alcun contenuto di esperienza, è solo una idea astratta.⁷³⁹ Quindi dove sta il problema? Il problema è questo: che pur negando la possibilità di individuare l'inizio della storia umana, e dunque di giungere con lo sguardo presso questo inizio, pur affermando l'idealità del distacco inaugurante, De Martino introdusse comunque l'inizio, il pensiero dell'inizio, per entro la sua meditazione, appunto nel tematizzare la "presenza" e la differenza qualitativa tra questa, cioè tra l'esserci, ed ogni altro ente; che è poi la differenza qualitativa che passa tra il "pigro divenire" privo di categorie e la "storia desta" delle categorie, tra natura e Spirito. Se infatti in Croce ogni variazione in seno al reale è di grado, di intensità (e ciò poteva portare Geremicca a indicare la pur tenue, ma non meno "autentica", volontà di storia nei fringuelli, nelle amebe, nelle rocce); in De Martino la confusione tra uomo e animale, tra spirituale storicità e pigro divenire, è appunto una «insidia estrema», ovvero un «rischio che minaccia la libertà».⁷⁴⁰ Ora, si è detto che l'affermazione di Sasso è per altri versi corretta – nel senso che si dà un inizio, un inizio che separa sì due "storie". E tuttavia qui la separazione pone una divisione tra una storia umana e una non-umana, e non tra una storia umana senza ragione e la storia della ragione dispiegata. Il discrimine qui è tra una volontà di esserci e il non esserci, ove quella volontà, volendo guardare, per esempio, al processo spirituale da un punto di vista ontogenetico, si individua anche nell'infante, il quale non è escluso dalla vita dello Spirito, dal ritmo delle categorie, ma anzi, è pienamente immerso in quella attività di appaesamento di sé e del mondo che è la medesima che si rileva nell'età adulta – attività che non cessa mai, se non con il cessare stesso della vita:

Il calore affettivo della famiglia in cui siamo nati e abbiamo passato la nostra puerizia e la nostra infanzia costituisce una importante condizione della nostra individuazione. Il calore del corpo materno fu la prima patria esperita, e il mondo apparve per la prima volta nei confini segnati da quel contatto al di qua dei quali cominciava a delimitarsi il possesso del nostro corpo, e oltre i quali si stendeva la affettuosa operabilità del corpo materno. Conquistammo la nostra bocca succhiando il latte, le nostre labbra di poppanti furano la prima scuola dell'esserci al mondo. Poi il sentirsi corpo nel mondo si venne costituendo attraverso le carezze di una mano che ne rilevava la superficie, attraverso l'alito corroborante di una bocca e il sigillo di un bacio, attraverso il sorriso di un volto, attraverso il suono vezzeggiante di una voce: attraverso la mano

⁷³⁹ Questo è forse il passo più paradigmatico: «La "natura" *in sé*, prima e indipendentemente di qualsiasi intervento umano, può avere un significato pratico, nel senso che praticamente gioca, nelle operazioni che compie l'uomo per esercitare il suo dominio effettivo sulla natura, comportarsi come se vi fosse una natura prima e indipendentemente da qualsiasi intervento umano. Ma questo fondamentale principio metodologico delle scienze naturali, questa "natura" che non si controlla se non "ubbidendole", questo "come se" operativo postulante un "in sé" su cui si opera è una astrazione che si compie *dentro* la storia culturale dell'uomo» (ivi, br. 350, p. 645-646).

⁷⁴⁰ Ivi, br. 113.1, p. 224.

carezzante, l'alito corroborante, la bocca baciante, il volto sorridente, la voce vezzeggiante della madre. Da allora il nostro corpo fu destinato a diventare ovviamente nostro, e a mantenersi in questa ovvietà nella misura in cui custodiva il tesoro sepolto di queste elementari memorie somatologiche e cosmogoniche, e restava partecipe di quel vario trascendere sempre rinnovato a cui il destino umano ci chiamava, senza soluzione di continuità.⁷⁴¹

Di nuovo: per entro la vicenda umana, la vitalità quale materia è un risultato, non già un luogo di transito, una zona di passaggio o un'età infantile e preparatoria.⁷⁴² Essa è il piano che costantemente viene lasciato indietro, che è abbassato, che è costretto a rimanere materia in forza della attività dello Spirito, che appunto, piega il vitale, piega cioè questo pigro divenire, desideroso di tornare eternamente (e che pure è un "positivo", in quanto "storia" delle piante e degli animali) – vitale che, così subordinato, è costretto allo stato di materia, di negatività. E dunque, da un lato la vitalità è la "natura in sé", natura senza l'uomo, che pure è un'idea astratta, e che per questo De Martino tentava subito di allontanare, osservando che concreto è solo l'uomo storico che è individuato entro una trama di relazioni sociali; d'altra parte questo tentativo falliva. E falliva quando De Martino constatava la «inesprimibilità»⁷⁴³ della "natura non trascesa" (infatti affermare che qualcosa è "inesprimibile" significa affermare non solo il suo essere esprimibile nella forma dell'inesprimibile, ma altresì la sua realtà); e falliva altresì quando, separando l'umano dal non-umano, differenziando qualitativamente la storia umana (cioè la storia delle categorie) e il divenire "senza storia da noi scritta" (quale pseudo-storia in cui le categorie, intorpidite, non operano, ma opera solo la dialettica di piacere/dolore); si diceva, quel tentativo falliva nella misura in cui il distacco, sebbene non potesse in alcun modo essere individuato sulla linea del tempo, era visto nella forma dualistica del salto, del risveglio, ovvero, per tornare alla immagine dell'infante, della "nascita". Una nascita che poi è una continua nascita, che è un dover rinascere ogni volta, e ogni volta compiere il salto qualitativo, il trascendimento, come si evince dalla conclusione dei vari brani dedicati alla figura del bambino in rapporto alla madre: «Infine attraverso la madre conquistammo anche il pianto e il dolore, per il suo seno desiderato o conteso o perduto, e soprattutto per la sua figura scomparsa, quando ebbe inizio la dura pedagogia dei distacchi e cominciammo ad esperire la

⁷⁴¹ Ivi, br. 329.1, pp. 618-619.

⁷⁴² Nel criticare Freud, e dunque l'idea che fosse l'età infantile a determinare quella adulta, ovvero, nei termini posti da Sasso, che una età umana non ancora razionale potesse anticipare l'età della ragione, De Martino scriveva che «il limite e in fondo l'equivoco della psicoanalisi sta nella pretesa di voler dedurre il mondo culturale degli adulti dalla storia della infanzia» (ivi, br. 360, p. 653).

⁷⁴³ «La vita è sempre trascesa, l'*ethos* è sempre trascendimento: la vita al di qua del trascendimento e l'*ethos* nella sua assolutezza sono pertanto per loro natura inesprimibili» (E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 30).

aspra norma della iniziativa umana che rende irreversibile il tempo». ⁷⁴⁴ E questo – il salto, il risveglio, la nascita – era il luogo in cui più riverberava il tema esistenzialista che De Martino aveva fatto proprio. Un tema che, in linea con l'esistenzialismo (ma anche con una immagine dell'inizio della storia che rimanda a quello hegeliano, tolto però ogni riferimento a presunti compimenti, o momenti finali della storia), nel voler porre l'uomo e il dramma dell'esserci al centro dell'esperienza storica, finiva per escludere, sotto l'etichetta di inautenticità, buona parte del reale. Un'esclusione che viene ribadita nei frequenti ricorsi all'opposizione tra uomo e animale o piante (da cui le varie asserzioni ripetute fino alla noia da molta letteratura esistenzialista secondo cui "a differenza dell'animale, l'uomo..."). Eppure, non bastava la consapevolezza dell'astrattezza di un simile parlare per contrastare tali (facili) suggestioni, nemmeno là ove quella astrattezza, sotto la sua penna, si faceva evidente. Ad esempio quando scriveva queste parole: «Felice oblio quello per il quale io non debbo totalmente impegnarmi ogni momento a mantenermi nella stazione eretta, ma avendola appresa da infante con l'aiuto degli adulti, e avendola appresa la specie umana già con gli ominidi, io posso "perdermi" in quel mondano che è l'abitudinario camminare sulle gambe». ⁷⁴⁵ Ora, di nuovo, ci si domanda: forse quegli ominidi da cui gli uomini hanno appreso a camminare, non sono anch'essi umani, almeno nella misura in cui, appunto, andavano nella direzione dell'umano, nella misura in cui vincevano la pigrizia della natura per conquistare la stazione eretta? E come avrebbero conquistato la stazione eretta se non fossero stati umani, se non fossero stati capaci di fatica e trascendimento? E dunque cosa fa di essi degli esseri non-umani, degli esseri naturali, se non una decisione arbitraria, ovvero astratta? (Come aveva ricordato Croce, anche i "bestioni" di Vico, nell'avvertire la presenza di Dio nello scoppio dei lampi, mostrano la loro umanità; ⁷⁴⁶ umanità che è poi lo stesso farsi umani, far proprio questo compito, questo dovere, che pure noi non finiamo mai di assolvere). Ma qui bisognava salvare la dimensione esistenziale della "presenza" ponendola su un piano contrastivo che negasse la "presenza" degli animali, delle piante, del non-umano, al fine di dare valore alla sua umana e soltanto umana conquista e al rischio della sua perdita – un piano contrastivo che finisce con l'escludere altresì quegli esseri che, idealmente, hanno preceduto l'uomo, cioè quegli ominidi che, pur capaci di conquistare,

⁷⁴⁴ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 329.4, p. 621.

⁷⁴⁵ Ivi, br. 349, p. 644. Negli *Scritti filosofici* si legge: «Si consideri la più elementare delle tecniche del corpo, la stazione eretta: conquista complessa e lentissima forse già realizzata dagli australopithecidi e dai pitecantropi, ormai consolidata nei protoantropi» (E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 127).

⁷⁴⁶ Cfr. B. CROCE, *Intorno al «magismo» come età storica*, cit., p. 199.

ad esempio, la posizione eretta e di trasmetterla in eredità, di porla come patrimonio, non sono tuttavia degni di “presenza”.

Ma si torni ora al confronto con Marx. Dunque, un ulteriore punto era stato oggetto di un’osservazione critica, da parte di De Martino, che veniva a tracciare un limite della filosofia marxiana, oltre al già tematizzato problema della “natura in sé”: la mancata individuazione del principio trascendentale che sta alla base del trascendimento della vitalità nella sfera economica, e dell’economico nelle ulteriori valorizzazioni. Una mancata individuazione che non rende intellegibile questo «andare oltre»:

La verità della teoria marxiana [...] è certamente da rintracciare innanzitutto nel concetto della essenza dell’uomo come attività, come «andare oltre»: ma questo andare oltre fondante tutti i possibili trascendimenti non si identifica con la utilizzazione, sia perché la utilizzazione come progetto comunitario dell’utilizzabile comporta una fedeltà e una iniziativa, una disciplina e un coraggio, una volontà di relazione e di coerenza che vanno oltre la semplice soddisfazione del bisogno, la mera «vitalità», sia perché oltre la coerenza operativa della utilizzazione si dispiegano altre progettazioni comunitarie del valore, altre valorizzazioni della vita.

Vi è dunque un principio trascendentale che rende intellegibile la utilizzazione e le altre valorizzazioni, e questo principio è l’*ethos* trascendentale del trascendimento della vita nel valore: attività dunque, ma *ethos*, dover-essere-nel-mondo per il valore, per la valorizzante attività che fa mondo il mondo, e lo fonda e lo sostiene. La riduzione della attività essenziale dell’uomo alla soggettività economica costituisce il limite del materialismo storico, mentre è da dire che la stessa dottrina marxiana non sarebbe stata possibile senza l’*ethos* che l’attraversa e la sostiene, anche se si tratta di un *ethos* vergognoso di sé, e che non si riconosce come fondamento trascendentale della stessa presa di coscienza rivoluzionaria e della stessa praxis che trasforma il mondo «borghese» in un mondo «migliore».⁷⁴⁷

In modo analogo, in un diverso brano, De Martino scriveva:

L’*ethos* trascendentale del trascendimento opera in tutte le modalità del trascendente [o forse del trascendere? N.d.A.], anche nel progetto comunitario dell’utilizzabile. Anzi, tale progetto è idealmente inaugurale, poiché segna l’inaugurale distacco dalla immediatezza del vivere, e il modo con cui l’*ethos* dà testimonianza di sé in questo progetto costituisce un condizionamento per tutti gli altri modi del trascendere (quelli che Marx chiamerebbe «sovrastrutturali»). Occorre ritenere dal marxismo il relativo primato di testimonianza dell’economico rispetto al resto, ma, d’altra parte, occorre interpretare il materialismo storico come trascendentalismo «vergognoso» di sé, ed esplicitare l’*ethos* che genera il progetto comunitario dell’ordine economico-sociale, e in particolare, il progetto dell’ordine socialista. Senza quest’*ethos* resta un mistero sia la fabbricazione della semplice pietra scheggiata, sia la percezione delle «contraddizioni» della società borghese, sia la esatta comprensione delle «contraddizioni» del mondo socialista, sia infine lo slancio operativo che trasforma il capitalismo in socialismo e che nel socialismo è chiamato a sciogliere nuovi «nodi» nella prospettiva di un «mondo migliore».⁷⁴⁸

⁷⁴⁷ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 238, pp. 433-434.

⁷⁴⁸ Ivi, br. 382, p. 671.

Insomma, l'*ethos* come principio che rende intellegibile ogni trascendimento, nel senso che ogni trascendimento si spiega solo ricorrendo a questo principio trascendentale; e come “origine della dialettica”, in quanto né il vitale da solo né l’utile nella sua autonomia sono in grado di compiere questo “andare oltre”, di assicurare tale distacco. Un distacco che in questo passo è definito ancora una volta come «idealmente inaugurale». Ma ancora, il problema del “primo” nel tempo, là ove quella idealità veniva disattesa col ricorrere a un’immaginifica alba dell’umano, indurrebbe a chiedersi cosa ha fatto sì che l'*ethos* riuscisse infine a destare la storia dalla sua pigrizia. Semplicemente un senso di “colpa” *à la* Kierkegaard? Ma di questo si è discusso nel capitolo che precede e non ha più senso insistere oltre. Dunque, l'*ethos* come pungolo che sollecita la risposta a una richiesta morale – *ethos* che è lo stessa forza appellante alla realizzazione dell’essere, il quale non è immobilità, a cui la pigrizia della natura aspira, nella sua tensione a ripetersi, ma è dover-essere, cioè essere che *non è* ma che si *fa*, o meglio, essere che è nel suo farsi. Essere che si fa, che diviene; e tuttavia, che non si fa e che non diviene in modo indifferente all’uomo, ché il suo farsi e il suo divenire è in modo “eminente” opera dell’uomo per l’uomo – è una doverosa opera di umanizzazione della storia. Sicché non solo nella prima fabbricazione della “pietra scheggiata” si scorge l’intervento dell’*ethos*, ma in ogni momento della storia, in ogni edificazione di valori artistici, logici, politici, morali – così lo stesso pensiero di Marx è retto e guidato e mosso da questa forza trascendentale, la quale, nel marxismo, ha sicuramente compiuto un progresso in termini di consapevolezza di sé. Al materialismo storico spetta il merito di aver riconosciuto l’importanza dell’economico quale momento “inaugurale” della storia, e di aver mostrato altresì il carattere integralmente umano di questa. E tuttavia, Marx non ha saputo individuare quel principio che è alla base di ogni trascendimento, e del vitale nell’economico, e dell’economico nelle altre forme culturali. In tal senso De Martino disse che, pur essendo in esso operante, il marxismo esprime un *ethos* che è “vergognoso di sé”, che ancora si cela, che si nasconde dietro una “maschera”. E questa mancata individuazione è motivo di alcuni limiti interni del marxismo: ad esempio, la riduzione della storia alla sola forma economica, alla cosiddetta “struttura” (giacché esso non riconosce la doverosità degli ulteriori trascendimenti, che, a suo dire, formerebbero invece la “sovrastuttura”, cioè un motivo di alienazione dal reale); ma anche – un limite, questo, che fu oggetto di una importante polemica – la critica alla religione. Prima di passare a quest’ultimo aspetto, tuttavia, si consideri brevemente il tema dell’*ethos* “vergognoso”.

Come si è avuto modo di osservare, già Gramsci era ricorso a questa metafora per indicare la volontà «che si vergogna di se stessa», nella misura in cui essa «si traveste in atto di fede in una certa razionalità della storia», cioè nel finalismo, nel fatalismo che dà sì forza all'uomo e perseveranza e pazienza nell'attendere al proprio compito, corroborato dall'idea che è la storia a cospirare in favore di questo, ma che nello stesso tempo è segno di una debolezza intrinseca di questo volere, che deve appunto ricorrere ad altro, a una provvidenza, per trovare la forza che pure possiede, dato che la ripone in altro, là ove teme di non essere all'altezza della situazione. In misura non diversa, anche per De Martino l'*ethos* si colora di questa vergogna, nel misconoscersi, nell'alienarsi in "altro". Ora, l'*ethos* era inquadrato come un *élan moral* in atto di cercarsi, di giungere a una consapevolezza di sé. Le diverse civiltà, i vari mondi culturali, in tal senso, non sarebbero altro che le diverse vie di "ricerca" dell'*ethos* – modi differenti, e tuttavia modi sempre umani, di compiere il trascendimento della vita e di edificare quel valore nel quale potersi affermare e riconoscere. Tra le varie opzioni culturali, tuttavia, emerge su tutte le altre quella dell'Occidente. Ed è presso questo mondo che l'*ethos* ha cominciato a riconoscersi, scostandosi dal quel mascheramento che i simboli mitico-rituali, la religione, la metafisica, le ideologie, marxismo compreso, nel postulare piani metastorici, hanno sì protetto, ma altresì velato. (Tuttavia, su questo punto, e dunque sui temi dell'*ethos* che va in cerca di se stesso attraverso l'uomo e la cultura, e dell'occultarsi dell'*ethos* al di sotto dei piani metastorici, sarà bene tornare nel prossimo capitolo).

Il motivo dell'*ethos vergognoso* nel marxismo era colto da De Martino in relazione a un punto piuttosto complesso del materialismo storico. Il motivo è quello del "dovere", ovvero del modo dell'accadimento storico che, in Marx ed Engels, si precisa quale necessità, quale dovere strutturale, cioè insito nella "natura delle cose" – il dovere come *müssen*. Il passo che De Martino che considera è il seguente, tratto dalla *Ideologia tedesca*: «Per poter "fare storia" gli uomini devono essere in grado di vivere. Ma il vivere implica prima di tutto il mangiare e bere, l'abitazione, il vestire e altro ancora. La prima azione storica è dunque la creazione dei mezzi per soddisfare questi bisogni, la produzione della vita materiale stessa, e questa è precisamente un'azione storica, una condizione fondamentale di qualsiasi storia». ⁷⁴⁹ A questo, si aggiunga un secondo passo che De Martino commenta diffusamente: «Gli uomini hanno una storia perché devono [*müssen*] *produrre* la loro vita, e lo devono, precisamente, in una maniera *determinata*: ciò è dovuto alla loro organizzazione fisica; così come la loro

⁷⁴⁹ K. MARX/F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, cit., I, I, *Feuerbach*, p. 27.

coscienza».⁷⁵⁰ In questa ultima citazione si coglie il senso di questo “dovere” che condiziona l’attività sensibile, cioè, in termini demartiniani, il trascendimento del vitale nell’economico. Esso (il trascendimento) «è dovuto alla organizzazione fisica» degli uomini, i quali si trovano a *dover* produrre la loro esistenza materiale, secondo la loro natura. In tal senso, «il mangiare e bere, l’abitazione, il vestire», attività e beni, questi, che costituiscono il primo gesto storico dell’uomo, rispondono a una necessità che è intrinseca alla naturale struttura umana. A questo punto De Martino osservava:

E tuttavia «mangiare, bere, vestirsi e alloggiare», o «la produzione dei mezzi materiali di esistenza» o «il grado di sviluppo economico di un popolo o di un’epoca» sono a loro volta testimonianza di un *ethos* primordiale di farsi presente al mondo da uomini, cioè dell’*ethos* della presenza come energia di presentificazione secondo valori intersoggettivi: infatti un determinato regime economico comporta una scelta socializzata, una volontà di emergere dalle condizioni naturali mediante una ripartizione di compiti produttivi, una fedeltà al regime prescelto che obbliga a rispettare nelle operazioni economiche determinati condizionamenti oggettivi, e al tempo stesso un margine di iniziativa che si esprime in invenzioni tecniche, in riplasmazioni e ridistribuzioni dello stesso ordine economico e sociale. Ora tutto questo è già *ethos* che va oltre la mera individualità naturale, e se questo *ethos* viene meno la stessa pietra scheggiata del paleolitico, la stessa divisione del lavoro fra caccia (affidata agli uomini) e raccolta (affidata alle donne e al loro bastone da scavo) sarebbero impossibili. L’economicità è già un valore intersoggettivo, ancorché si proponga la sussistenza materiale dei gruppi umani: e in quanto intersoggettivo presuppone una volontà di storia, un trascendere la mera individualità per stare con gli altri nel mondo, e quindi una energia di trascendimento e una presentificazione che in ultima istanza non deriva dall’ordine socio-economico ma lo condiziona alla radice.⁷⁵¹

La produzione materiale dell’esistenza, insomma, non è comprensibile se si ricorre alla sola forma economica. Vi è infatti un *ethos*, una volontà di storia che passa per una volontà di esserci, di stare insieme, di comunicazione, di relazione, che non si riduce all’«organizzazione fisica» dell’uomo, la quale pure è condizionata da quell’*ethos*. Il dovere qui è posto non su un piano naturale, bensì morale. Sicché, a proposito del dovere-*müssen*, De Martino scriveva:

Il principio che rende intellegibile il distacco del culturale dal naturale, innanzitutto nel trascendimento inaugurale della produzione della vita materiale e nelle concrete modalità storiche di tale trascendimento, e quindi nel trascendimento del progetto comunitario dell’utilizzabile mediante altri trascendimenti culturali (diritto, politica, morale, arte, religione, filosofia, scienza...) resta qui, in questa nota di Marx, occultato e perduto. Il *produzieren* sta in primo piano: il *dovere* è inteso come un ovvio essere obbligato in virtù della organizzazione fisica. Ma in realtà il *müssen* è un *sollen* trascendentale, e senza questo *ethos* trascendentale del trascendimento, senza questo principio di intelligibilità, il distacco del «culturale» dal «naturale» – e quindi la storia – restano in generale un mistero, e in particolare la stessa produzione inaugurale della vita in una modalità determinata. Tanto poco Marx può fare a meno

⁷⁵⁰ Ivi, p. 29 (in nota).

⁷⁵¹ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 255, p. 458.

della attività di questo *sollen*, che lo stesso marxismo diventa comprensibile, in ultima istanza, come *sollen* mascherato a se stesso e non riconosciuto: mascherato per ragioni polemiche verso gli idealismi, i neologismi, gli utopismi, i moralismi, i «dover essere» astratti del suo tempo.⁷⁵²

Insomma, un «*ethos* vergognoso di sé [...] che maschera nel “dover produrre” il “*dover produrre*”». ⁷⁵³ La mancata individuazione di questo principio trascendentale etico poneva la forma economica, una forma affatto amorale (non già immorale, ma priva di un orientamento morale), all’origine della dialettica, rendendola, nella sua autonomia, il fondamento di ogni trascendimento, di ogni attività. Dunque un dovere *strutturale* in luogo di un dovere *morale* – una necessità, tuttavia, che non spiega questo accadimento, se non in termini meccanici, e che stende un velo di mistero. Come misterioso è il motivo per cui la “iniziale” coscienza umana, la «coscienza immediata» comune a tutti gli animali, che Marx ed Engel definiscono quale «coscienza da montone o tribale», si elevò al di sopra di questo stato ferino, giungendo, a un certo punto, un punto oscuro della storia, «a uno sviluppo e a un perfezionamento ulteriore in virtù dell’accresciuta produttività, dell’aumento dei bisogni». ⁷⁵⁴ È un evento misterioso, si diceva, perché non si comprende il motivo per cui è avvenuta questa elevazione e perché nel montone, ad esempio, non è avvenuta e non avviene, ovvero non si comprende perché nel montone non vi è stato e non vi è un aumento dei bisogni e della correlata produttività. Entro questa prospettiva, secondo De Martino, il distacco della cultura dalla natura non era pertanto comprensibile, onde per cui, tornando alla sua critica a Gramsci, questo distacco avviene in forza di un «semplice presupposto (che è così perché è così)» – ovvero è avvenuto perché, a differenza dell’animale, l’uomo, mosso da un aumento dei bisogni, ha “iniziato” a produrre l’esistenza materiale: certamente, ma come e per quale ragione e in virtù di quale forza? Ora, la causa di questo non riconoscimento di un principio trascendentale etico, cioè l’*ethos*, alla base di ogni trascendimento, era da imputarsi alla reazione contro il vuoto formalismo, contro i “dover essere” astratti, e contro la stessa nozione di Spirito elaborata in seno all’hegelismo. La cieca (sebbene importante) polemica contro i *valori* borghesi, visti dal marxismo come un *dover essere* che i pochi hanno imposto ai molti – un *dover essere* che ha aggiogato buona parte dell’umanità e da cui occorre liberarsi – ha fatto sì che tale “dovere” venisse negato. Ad essere negato, tuttavia, era anche il *sollen* trascendentale, l’*ethos*, il quale veniva a travestirsi da *müssen* – dalla necessità riposta nella natura delle cose.

⁷⁵² Ivi, br. 235, pp. 428-429.

⁷⁵³ Ivi, br. 234, p. 428.

⁷⁵⁴ K. MARX/F. ENGELS, *L’ideologia tedesca*, cit., I, I. *Feuerbach*, p. 30.

Al procedere naturale, cioè materiale, De Martino sostituiva pertanto un trascendimento etico che, in quanto tale, in quanto etico, era sempre esposto al rischio della non realizzazione del proprio compito, secondo la più volte ricordata formula per cui *l'essere che deve essere* può anche *non essere* – ed è contro questa possibilità che il dovere si mostra come compito, come istanza morale, e non già come meccanismo. Sicché la stessa idea di rivoluzione si connotava entro un orizzonte dominato dalla indeterminazione. E in tal senso, contro l'idea di una storia provvidenziale, deterministica, egli scriveva: «Se le rivoluzioni sono condizionate dalla maturazione delle forze economiche e sociali chiamate a compierle, il mutamento effettivo della “base” economico-sociale non è automaticamente prodotto, non è scritto in nessun cielo e in nessuna terra, ma resta soltanto una possibilità concreta, di cui *l'ethos*, se è esso maturato, profitterà (ma può anche non profittare)». ⁷⁵⁵ Le condizioni sociali, che sono sufficienti a “provocare” la rivoluzione, in quanto base su cui l'azione storica si compie, non sono tuttavia sufficienti al suo effettivo “darsi” e quindi “risolversi”. Tale risoluzione, infatti, non è legata a quelle, per quanto in esse abbia la propria materia, ma è totalmente legata alla fedeltà etica degli attori storici rispetto ad essa. ⁷⁵⁶ Per ritornare a una già utilizzata metafora, la meta è contenuta nella via, certo, ma queste, la via e la meta, sono tali perché e finché vi è qualcuno che è in viaggio – via che deve essere calpestata, meta che deve essere raggiunta ⁷⁵⁷ (sebbene la meta venga sempre a ridefinirsi passo dopo passo, ovvero in relazione ad ogni momento storico, onde per cui la via è nello stesso tempo anche la meta, nel senso che ogni passo è una meta che prepara alla meta successiva, al successivo passo). Insomma, ricorrendo alla distinzione tra *müssen* e *sollen*, De Martino tentava di porre una distinzione tra un divenire meccanico e una storia spirituale declinata in senso etico che pone l'uomo e la sua decisione, la sua responsabilità e il dramma dell'azione, al centro dell'accadimento storico. Così, la forma economica, secondo la prospettiva demartiniana, poteva trascendere la vitalità in forza di uno slancio morale che appunto spezzava il *müssen*, il divenire naturale – l'economico era, pertanto, la forma inaugurale di questo *sollen*, di questo dovere umano.

⁷⁵⁵ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 237, p. 431.

⁷⁵⁶ «Le condizioni sono necessarie ma non sufficienti: occorrono, ma non bastano. E che cosa le rende sufficienti, e le fa bastare? *L'ethos* del trascendimento della situazione nella valorizzazione intersoggettiva» (ivi, br. 254, p. 457).

⁷⁵⁷ In tal senso, le condizioni (ad esempio, la via) sono determinate, e sono così poste come necessarie, in vista dei fini (la meta) che debbono essere realizzati, in forza, tuttavia, dell'operare umano: «La situazione (il condizionamento culturale, il condizionamento sociale) si determina nella prospettiva dell'oltrepassante operatività umana, non mai sussiste prima per poi essere oltrepassata» (ivi, br. 249, p. 451).

Si potrebbe a questo punto vedere se questa distinzione tra *dovere* e *dovere* è soltanto nominale o reale, e la cosa comporterebbe altresì la messa in discussione della distinzione tra necessità e libertà, e vedere se il *dovere-sollen* e la libertà non siano altro che un modo affatto empirico, proprio cioè dell'individuo, del singolo, di esperire l'accadere storico che, nella sua essenza, procede invece quale *dovere-müssen*, secondo necessità. Ma per affrontare questo punto, secondo la logica del ragionamento che si tenterà di seguire, sarà opportuno passare all'ultimo tema marxiano considerato da De Martino: quello della religione.

3. *Religione e alienazione*

De Martino aveva concentrato la sua attenzione alla critica mossa dal marxismo alla religione a partire da un suo aspetto particolare: la riduzione della religione a *Umweg*,⁷⁵⁸ a *détour*, cioè a deviazione dal percorso verso la liberazione dell'uomo; e dunque la religione come un modo dell'alienazione, un distacco dalla realtà, un perdersi nell'illusione. La posizione di Marx, che già nei suoi scritti giovanili aveva definito la religione come «oppio dei popoli»,⁷⁵⁹ è nota: per il filosofo di Treviri la religione è una astrazione che dispensa una fittizia felicità alla quale l'uomo, per volontà di un altro uomo, viene aggiogato e che impedisce così il raggiungimento della concreta felicità, che è tale invece solo nella libertà. La religione è dunque un piano di “finzione”, entro il quale l'uomo si aliena, come smarrito in una stanza saturo di inebrianti fumi, ove perde il legame con se stesso e con la realtà. Se questa, infatti, è “data” all'uomo attraverso la mediazione del lavoro, ossia la produzione della vita materiale; se è l'economico la privilegiata “soglia” sul reale e se è l'economico che, nel dare forma alla materia, forma anche l'uomo, tutte le ulteriori produzioni, per così dire, “spirituali” (come l'arte, la filosofia), rappresentano invece un allontanarsi dal reale, rispetto al quale la religione segna il massimo grado di tale distanza. Nel ripercorrere alcuni luoghi della *Ideologia tedesca*, in cui Marx ed Engels lamentano che, nella concezione borghese della storia, «la produzione reale della vita appare come qualche cosa di preistorico, mentre quel che è storico appare come ciò che è separato dalla vita comune, come ciò che è extra e sovramondano»,⁷⁶⁰ De Martino scriveva:

⁷⁵⁸ Nella *Questione ebraica*, Marx affermò che «la religione è appunto il riconoscersi dell'uomo per via indiretta» (K. MARX, *Sulla questione ebraica* [1843], tr. it. di R. Panzieri, in K. MARX/F. ENGELS, *Opere complete*, cit., vol. III, p. 165).

⁷⁵⁹ K. MARX, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, cit., p. 191.

⁷⁶⁰ K. MARX/F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, cit., I, I, *Feuerbach*, p. 40.

Rispetto all'unica base reale, la produzione materiale della vita, i riflessi spirituali, le idee, ecc. si dispongono in una serie di crescente distanza dalla realtà: e se nella «politica» il riflesso è più vicino alla realtà, nella religione raggiunge la distanza massima, e quindi anche il massimo «arbitrio» (stravaganza, ecc.). Per questa via si dissolve non soltanto una storiografia religiosa che condivide l'immagine che l'uomo religioso ha di sé e del mondo e delle ragioni del proprio credere, ma qualsiasi comprensione storica della vita religiosa. La religione è una «stravaganza», un «castello in aria»: lo storico può, dentro certi limiti, spiegare questa stravaganza mostrandone il legame con la base reale, riducendola a questa base reale; ma ciò non toglie che resta in ultima istanza una stoltezza, un *Umweg*, un *détour*, una perdita di tempo, un fattore di ritardo, un elemento negativo, un vuoto e una improprietà.⁷⁶¹

Una simile posizione non poteva essere condivisa da De Martino. Per questi, infatti, la religione si poneva non già come una deviazione di percorso, bensì come condizione stessa di possibilità di quel percorso, o meglio, del percorrere, per quegli uomini il cui esserci sulla via non è per nulla “dato”, bensì è un doverci-essere:

La religione come «via indiretta e allungata» per il riconoscimento dell'uomo racchiude una profonda verità, e al tempo stesso, la possibilità di un grande equivoco. Infatti l'immagine di un cammino «indiretto e allungato» suggerisce l'altra di una «perdita di tempo che poteva essere evitata», e quindi avalla il giudizio sommario sulla religione come «fattore di ritardo» nello sviluppo della civiltà, in qualunque epoca e in qualunque condizionamento sociale. Ora è da osservare che la religione tradizionale – cioè fondata su simboli mitico-rituali – costituisce una mediazione storicamente necessaria nelle società preclassiste e in quelle classiste, e rappresenta tanto poco un cammino «allungato e indiretto» (nel senso di una «perdita di tempo» e di un «fattore di ritardo») che in quel dato condizionamento storico e sociale costituisce l'unico cammino possibile per proteggere i gruppi umani dalla crisi esistenziale e per ridischiudere una determinata coscienza dell'umano e una determinata operatività secondo valori mondani. Se nella civiltà moderna si è aperta effettivamente l'alternativa per un riconoscimento dell'umano che faccia a meno del *détour* mitico-religioso, questo significa soltanto che il mitico-religioso sta diventando per la civiltà moderna un *détour* non percorribile senza «perdita di tempo», e ciò appunto perché, nella civiltà moderna, è insorta una perentoria antinomia fra coscienza dell'umano che riassorbe in sé il divino e coscienza religiosa tradizionale chiusa nell'orizzonte divino dell'umano. Ma lo storico deve esser preparato a render giustizia a civiltà e ad epoche in cui ciò che per noi sta come «via che allunga il cammino» costituiva invece la via necessaria per essere nel mondo: ed è antistorico giudicare quelle civiltà e quelle epoche facendo immediatamente valere la prospettiva di una scorciatoia verso l'umano che appena ai nostri giorni e con tanta fatica ci stiamo guadagnando.⁷⁶²

Ora il passo, piuttosto chiaro e non bisognoso di ulteriori commenti, presenta un punto che potrebbe apparire problematico in riferimento a quanto si diceva poco sopra a proposito della distinzione tra *müssen* e *sollen*. Il problema si rende evidente quando si legge che la religione «costituisce una mediazione storicamente necessaria», ovvero «la via necessaria per essere nel mondo». Come può infatti questa “necessità” conciliarsi con il dovere-*sollen*? Non è

⁷⁶¹ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 253, pp. 455-456.

⁷⁶² Ivi, br. 247.1, pp. 448-449.

infatti essa l'espressione di un *müssen*? Se non vi è altra via da percorrere, come definire il “dovere” di percorrere questa via? Ebbene, non bisogna guardare alla *necessità* di questa via al modo di un accadere *necessario*, nel senso di “non deciso” – giacché, e lo si ricorda ancora una volta, qui l'apertura della via e il suo percorrersi non si iscrivono entro un svolgimento destinale della storia. Insomma, «non è scritto in nessun cielo e in nessuna terra» che l'uomo percorrerà la via della religione, come qualsiasi altra via; ma l'uomo *deve* percorrerla se vuole esserci nella storia – e se la percorre, la percorre proprio per questo *dovere morale*, anche se l'uomo non si avvede di ciò, anche se non ne è consapevole, ovvero anche se crede di non poter scegliere, o se nemmeno si pone la questione della scelta. Ora, la necessità di “qualcosa” è tale per la scelta che lo fa proprio, che pone questo “qualcosa” come oggetto di scelta non rinviabile, alla quale non ci si può sottrarre. La via è sì necessaria, ma lo è all'interno dello scegliere, del decidere. La scelta fa mostra anche della necessità di ciò che si ha scelto, ché la scelta questo afferma: che lo scegliere non è indifferenza, ovvero che l'opzione “non scelta” non ha il medesimo valore dell'opzione affermata dalla scelta. Ed è in questa non-indifferenza che si fa mostra il *sollen* – il dover decidere, tra le diverse differenze, la migliore differenza, cioè il “valore”. Dunque, la necessità è tale perché è posta dalla decisione in quanto opzione non evitabile – una decisione che, appunto perché non è un subire, è espressione di un *ethos*, cioè di un decidere non indifferente. La scelta, infatti, appare “obbligata” solo per entro uno scegliere – così come obbligata appare a Marx la produzione della vita materiale, sebbene questa produzione non risponde a un *müssen*, ma a un *sollen*, ché essa, e così la sua necessità, segue alla decisione di alzarsi al di sopra della vitalità, una decisione che esprime un volere, non un obbligo. Insomma, là ove una via appare come la sola necessaria per perseguire il valore, non è per *necessità* che la si percorre, bensì per il *valore* – un valore, in questo caso il doverci-essere, che rende quella via necessaria.

Il tema della religione come “via necessaria” è occasione di un'ulteriore momento di riflessione. Così configurata, infatti, la religione appare come una tappa della storia dell'uomo – una tappa, per così dire, aurorale della storia dell'uomo. Ora, nella misura in cui la religione è intesa quale dispositivo di protezione dalla storia, di cura della labilità esistenziale, essa non solo è un momento necessario, ma è anche un momento da superare necessariamente, giacché la liberazione da quella labilità, la conquista dell'«umano» è appunto doverosa. Cosa significa conquista ovvero lotta per l'umano? Significa non solo fabbricare un *chopper*, o un bastone da scavo, fondare civiltà e creare opere d'arte, agire per il bene e indagare filosoficamente la

realtà (e in questo senso si è visto come la storia non sia altro che una continua tensione verso l'umano, cioè continuo trascendimento della vita nel valore); ma l'umano, quello per il quale l'Occidente ancora oggi lotta, è anche il tentativo di entrare in un più profondo rapporto con la storia e con l'uomo – per cui l'uomo è visto come il solo e vero artefice di storia. Le pagine dedicate a Gramsci, in tal senso, hanno messo in luce il *telos* dell'uomo contemporaneo. Così il superamento della religione, seppure nel riconoscimento del suo valore, della sua funzione positiva, è necessario – è un *sollen*. Le parole di De Martino, infatti, sono piuttosto chiare. Basti richiamare il brano citato poco sopra: «Non dunque la immagine del progresso come sviluppo unilineare per fasi attraverso cui tutta l'umanità sarebbe solidalmente passata: ma come *ethos* della valorizzazione della vita che ha proceduto sino ad ora in varie direzioni per trovarsi, e che solo ora, per lo sforzo eminente di una sola cultura, quella occidentale, comincia a riconoscersi nel suo vero volto», ovvero «a riconoscersi in questo compito e ad assumerlo deliberatamente come missione trasformatrice dell'uomo e della società e della natura». ⁷⁶³ Il giungere a una più profonda concezione della storia e dell'uomo, il poter fare a meno di protezioni metastoriche, e dunque della religione, non era per De Martino qualcosa di indifferente – qualcosa che potesse valere quanto il suo contrario. Insomma, se la religione in Occidente è stata superata, o comunque se questo “andare oltre” è ancora oggetto di una faticosa conquista, allora, di nuovo, il suo superamento è *necessario*. (Ed è appunto in vista di questa conquista che De Martino, non senza provocare l'imbarazzo di qualcuno, giungeva a formulare l'idea di un “etnocentrismo critico”, che, per quanto critico, poneva l'Occidente al di sopra di ogni altra civiltà, appunto per via della maggiore “umanità” da questo conquistata – pur senza negare le numerose contraddizioni in esso presenti, che dovevano essere risolte). E si noti che quel superamento, come in genere la realizzazione del cosiddetto “umano”, è sì necessario, ma essendo tale necessità espressione di un *sollen*, cioè essendo espressione di un valore da conquistare e non di un accadimento sciolto dalla volontà umana, di un destino, o di leggi della natura, o ancora di ripetizione meccanica, i modi per rispondere a quel dovere, di affrontare quel cammino necessario, sono vari e molteplici.

La religione come percorso necessario che deve essere oltrepassato necessariamente, dunque. Ma non è questa una posizione che ricalca la concezione idealistica della religione, ovvero la concezione propria di quell'idealismo “classico” che si ritrova (pur secondo diverse declinazioni) in Schelling e in Hegel, nonché in Cassirer e in Gentile, e che ha avuto in Vico il

⁷⁶³ Ivi, br. 397, p. 682.

suo precursore? Questo non è possibile affermarlo: se, infatti, entro tale prospettiva idealistica la religione è un momento del pensiero, cioè un modo di conoscere il reale che corrisponde a un riflessa consapevolezza di sé dello Spirito, che appunto nella religione si pensa come oggetto posto fuori di sé, e in questo senso è anche un modo alienato di pensarsi che sarà poi integrato dalla filosofia; oppure se per tale concezione il religioso è testimone di un pensiero peculiare, di un precipuo modo di semantizzare il reale; in De Martino, che faceva riferimento alla distinzione crociana, la religione rientrava non già nella sfera del pensiero, ma in quella dell'azione. Certo, nel fare riferimento a Croce, alla sua fondamentale distinzione tra *theoria* e *praxis*, De Martino non era ortodosso: il filosofo di Palazzo Filomarino, infatti, considerava la religione come una *philosophia inferior*, come una concezione del mondo che, sin troppo confusa con la fantasia, difettava del rigore logico e dunque di verità. Ciò che fece De Martino, tenendo fermo il sistema di Croce, fu di intendere la religione come tecnica, come pratica, e dunque spostò la sua sede nella sfera dell'utile.⁷⁶⁴

La religione, o il “sacro”, come tecnica, dunque. Essa veniva pertanto ad affiancarsi alla economia, alla politica, alle scienze naturali, quale pratica che si precisa nell'ordinare il reale, nel dominare la natura, nell'amministrare gli uomini. In qualche modo, essa era da intendersi come una forma di cura della presenza,⁷⁶⁵ ovvero come una “politica” del cosiddetto “ignoto” – una attività di controllo dell'oltre che angoscia nei modi di una sua significazione simbolica che funge da determinazione dell'indeterminato. E dunque, in quanto tecnica, la religione non può essere giudicata secondo il criterio teoretico del vero/falso (che è eterno/necessario), ma secondo il criterio pratico dell'utile/inutile (che invece è storico/contingente). In tal senso, in merito al giudizio che riduce la religione a illusione, a mera superstizione, a errore, insomma, anziché riconoscerne la sua funzione, e giudicarla in merito al modo in cui attende al suo ufficio, De Martino annotava: «Dentro certi limiti vale qui un paragone efficace: nel quadro di una trasformazione industriale dell'agricoltura il vecchio aratro a chiodo è un'arretratezza rispetto all'aratura meccanica, ma per lo storico di civiltà agricole che usano l'aratro a chiodo non ha senso far valere in modo immediato giudizi che stanno al loro posto solo nella prospettiva di cui oggi conduce una azienda agricola nella pianura padana».⁷⁶⁶ Ora, la

⁷⁶⁴ Si potrebbe osservare che anche Croce pensò la religione nel suo momento pratico, ad esempio quando la definì quale «concezione della vita con un corrispondente atteggiamento etico» (B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 245). La religione non solo *come pensiero*, dunque, ma anche *come azione*.

⁷⁶⁵ Si è già visto come De Martino concepisse il “sacro” quale «tecnica (o, se si vuole, “politica”) della presenza verso se stessa» (E. DE MARTINO, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, cit., p. 60).

⁷⁶⁶ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 249, p. 450.

religione è una “politica dell’oltre” che è adeguata alle condizioni nelle quali si presenta, alla angustia, per così dire, spirituale, ovvero a quella labilità esistenziale che qualifica il “mondo dell’inizio”. Essa va pertanto considerata alla luce della funzione che gli è propria: non già come un mero errore, come falsità, ma come dispositivo che può essere utile o inutile – una tecnica che oggi appare inadeguata, una “perdita di tempo”, ma che presso determinate civiltà e in determinate epoche rappresenta (e così per l’Occidente ha rappresentato) l’unico modo di poter esserci nel mondo e nella storia senza esser risucchiati da essa. Tale è dunque l’ufficio della religione: sottrarre la presenza dal rischio di essere risucchiata via dal divenire, ovvero dal rischio di «passare con ciò che passa» – salvare la presenza dalla alienazione radicale del non-esserci.

La religione designa una serie di forme istituzionali storiche funzionanti come protezione della crisi esistenziale, e precisamente come dispositivo di mediazione di quell’umano che la crisi rischia di compromettere radicalmente. Nelle società in cui il controllo tecnico-razionale della natura è minimo e in cui le divisioni di classe riproducono nell’ambito umano la rigidità delle specie naturali, il fronte dell’alienazione sofferta in passato, attuale o possibile assume proporzioni così enormi e le possibilità di emergere come esistenza storica umana sono per gli individui e per i gruppi così ridotte, che la presenza è continuamente esposta alla crisi radicale di perdersi nell’altro da sé, nel tutt’altro della alienazione. Il «sacro» è un orizzonte istituzionale che vale come orizzonte socializzato di configurazione, di deflusso, di riappropriazione nel valore e di reintegrazione delle alienazioni passate, attuali o possibili, e, al tempo stesso, come orizzonte di destorificazione del negativo e del critico di cui è intessuto un determinato regime di esistenza. In questo regime protetto l’uomo sta e opera nella storia, raggiungendo quel tanto di riconoscimento dell’umano che la sua condizione alienata gli consente: se non disponesse di questo *Umweg* si sarebbe esaurito, soffocato nella angoscia, al primo tentativo di fabbricare una amigdala o un bastone da scavo. Il che significa che il *détour* della religione è stato a lungo semplicemente «la via giusta», perché l’unica praticabile e possibile nelle condizioni date, l’unità atta a salvare la cultura umana nella storia del mondo.⁷⁶⁷

Si approfondisce il punto di divergenza, seppur in seguito al fecondo incontro, tra De Martino e la concezione marxiana della religione. Non solo l’*Umweg* è necessario; non solo esso non è una perdita di tempo – ma la religione può reintegrare l’uomo che si trova innanzi al pericolo di una alienazione. La divergenza è piuttosto evidente: la posizione espressa da Marx e dai suoi continuatori, infatti, precisava la religione come una forma di alienazione – ché essa distanzia l’uomo in massimo grado dal reale, ponendolo entro un regno fantastico, certamente consolatorio, ma generatore di una falsa felicità. Ma ciò che fece De Martino, nel considerare crocianamente la positività (l’utilità) delle astrazioni, e dunque, *mutatis mutandis*, anche la positività dell’estraneazione del pensiero, del suo farsi alieno in forme esteriorizzate,

⁷⁶⁷ Ivi, br. 247, pp. 447-448.

sia pure nelle forme sacre, non fu negare il carattere alienante della religione, bensì affermare che proprio in forza di questa alienazione, della circoscritta e protetta patria metastorica che la “tecnica del sacro” edifica, l’uomo può mettersi al riparo da un rischio ben più pericoloso ed estraniante, ovvero da una “alienazione radicale”: la perdita della presenza. Insomma, nel ricorrere al concetto di “utile”, muovendosi contro il materialismo storico (ma discostandosi altresì dall’idealismo “classico”), De Martino si sottraeva alla critica che il giovane Marx dei *Manoscritti* muoveva contro Hegel, quando ad esempio scriveva che, entro la concezione hegeliana della religione, «la ragione è presso di sé nella non-ragione» e dunque che «l’uomo, che ha riconosciuto di condurre, nel diritto, nella politica ecc., una vita alienata, conduce in questa vita alienata come tale la sua vera vita umana. L’autoaffermazione, l’autoconferma in *contraddizione* con se stessi, sia col sapere sia con l’essere dell’oggetto, è quindi il vero *sapere*, la vera *vita*». ⁷⁶⁸ Si sottraeva da questa critica, poiché per De Martino la religione portava a un’alienazione che è utile e che dunque non entra in contraddizione con la ragione, o comunque che non è segno negativo di una «non-ragione», giacché la religione, intesa come tecnica, e non come mera *philosophia inferior*, è espressione positiva della volontà pratica, del sano intelletto astrante, il quale è distinto dal pensiero e non già subordinato ad esso. Insomma, l’uomo religioso non era per De Martino un uomo illogico (oppure pre-logico), ma un uomo pratico (così come chi deve arare un campo, nell’applicare gli astratti principi della geometria euclidea, non per questo abdica dal pensare – non per questo rinuncia alla ragione o si fa non-ragionevole). Ma in aggiunta a ciò, a differenza delle scienze e delle varie tecniche, la religione, nella misura in cui il sacro è un elemento necessario dell’umano vivere, assolve una funzione protettiva della presenza e dunque dell’attività del pensare – della ragione stessa.

Che la coscienza religiosa teistica sia coscienza alienata di un mondo capovolto, nel quale l’uomo ha perso o non ha ancora trovato se stesso, è un tema marxiano molto importante che occorre approfondire. Nella misura in cui l’individuo si astrae dalla società – e questa astrazione è inevitabile nella misura in cui la società non è fatta per l’uomo – l’individuo si sente a vario titolo «miserabile», «limitato», «destinato alla fine», «esposto a momenti critici in cui non c’è nulla da fare». Lo stesso «andar oltre» la situazione è colpito alle radici, e diventa il rischio di diventar altro, perdendosi come centro attivo di decisione e di scelta secondo valori operativi comunitari. Questo perdersi radicale costituisce il rischio radicale di alienazione, l’annientamento totale dell’umano e contro tale rischio la alienazione religiosa costituisce un piano istituzionale di arresto, di configurazione e di ripresa dell’alienarsi in quanto mera crisi. In tal guisa la «trascendenza» religiosa costituisce un piano di difesa culturale dalla crisi del trascendimento della situazione nella valorizzazione intersoggettiva: l’altro radicalmente altro in cui si rischia di smarrirsi muta di segno diventando l’altro mitico aperto alla riappropriazione

⁷⁶⁸ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (1844), tr. it. di G. della Volpe, in K. MARX/F. ENGELS, *Opere complete*, cit., vol. III, XXVIII, p. 368.

rituale, richiamato variamente a cospirare con l'umano, e ridischiudendo infine il processo di valorizzazione minacciato dalla crisi.⁷⁶⁹

E in un diverso brano precisava:

Alienazione e estraniamento è l'esteriorizzazione dell'essenza. Dio si aliena nel mondo, creandolo. L'idea si aliena nella natura. L'operaio si aliena nel suo prodotto. Marx dice che la radice della alienazione religiosa sta nell'alienazione economica. Il mio concetto di alienazione è il seguente: la presenza è potenza oggettivante dell'immediatezza del vivere, e tale oggettivazione si compie attraverso distinte forme di coerenza culturale. La forma inaugurale di distacco dalla vitalità è l'economico, che dischiude l'autonomia delle altre. Quando nei momenti critici dell'esistere sporge ciò che passa senza e contro di noi, allora invece di far passare nel valore ciò che passa rischiamo di passare con ciò che passa, di perdere la presenza: la possibilità del rischio è tanto più estesa, frequente e intensa quanto maggiori sono i momenti critici che si scoprono, e i momenti critici la cui possibilità resta scoperta sono tanto più numerosi quanto minore è il raggio di azione culturale della coerenza economica e delle altre forme di coerenza. Il rischio di perdere la presenza si configura come rischio di esteriorizzazione della stessa potenza oggettivante: tale esteriorizzazione è l'alienazione.⁷⁷⁰

La funzione destoricizzatrice del sacro, che sottrae l'uomo dalla storia per immetterlo in un piano sottratto al divenire, costituisce un piano di alienazione appunto perché, in tal guisa, l'uomo è sì separato dal rischio di essere travolto da eventi non decisi, da un accadere storico innanzi al quale la presenza non sa ancora stare ferma nel suo esserci, ma è altresì separato dalla storia, la quale rimane in un certo senso velata, discosta. E tuttavia, questa circoscritta alienazione, questa alienazione, per così dire, controllata, addomesticata, garantisce appunto protezione da quella alienazione radicale che è la perdita della presenza. E in questo senso, nel rilevare la radicalità di questo estraniamento, è possibile guardare alla alienazione nei suoi gradi fenomenologici e non già entro per entro una rigida e astratta dicotomia – ché là ove c'è l'uomo, non è possibile un grado assoluto della alienazione (questo infatti coinciderebbe col suo non-esserci); ma nemmeno è possibile un'assoluta liberazione da essa. In tal senso, l'idea che le civiltà religiose vivessero in una piena alienazione è correlata dialetticamente all'idea mitica di un mondo completamente libero dalle alienazioni in cui l'uomo possa appropriarsi di sé in modo definito e conclusivo. La religione comporta sì una alienazione dalla storia, ma secondo modalità controllate che permettono comunque uno spazio (più o meno angusto) per un rapporto reale e concreto con la storia: difatti, «tutte le civiltà si riappropriano dell'operare umano in qualche misura, poiché “ciò che faccio sono io a farlo”, “questo operare è mio” costituisce un esperire che condiziona la stessa civiltà. La religione è dunque anch'essa un

⁷⁶⁹ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 250.1, p. 451.

⁷⁷⁰ Ivi, br. 376, p. 664.

modo per combattere l’alienazione, l’unico possibile in certe condizioni dello sviluppo economico-sociale». ⁷⁷¹

Come lo sciamano del “mondo magico” entra in contatto col nulla che attende la sua presenza stipulando un “patto” con esso – un patto che consiste nella decisione di un ente in luogo del niente, ovvero nella determinazione dell’indeterminato; così la religione si precisa quale patto che l’uomo stringe non già con qualche divinità, bensì con l’alienazione radicale e irrelata, ovvero con la perdita della presenza – il sacro è la «parola» che arresta l’alienazione, che la nomina e la blocca, che fonda un cosmo contro la minaccia del caos. ⁷⁷² Dio, le divinità, in tal senso, sono configurazioni di quel patto, per cui, l’alienazione viene a definirsi per entro una relazione e assume una forma definita, un’immagine, un racconto (il mito), che prevede comportamenti adeguati (il rito) a contrastare il rischio di un perdersi senza compenso, di un “andare oltre” senza possibilità di alcun “ritorno”. ⁷⁷³ Nella impossibilità di rimanere immersi nel divenire, nel fluire storico, senza essere “portato via” dalla corrente, l’uomo si appropria della sua umanità affidandosi a potenze exteriorizzate e irrigidite, cioè a quella potenza che, nella vergogna di sé, in questo margine di debolezza esistenziale, viene rimessa ad altro (ad esempio, al divino), e dunque si reintegra ricorrendo a dispositivi capaci di destoricizzare quel flusso, i quali comportano sì uno “stare separato” dal reale, cioè un astrarsi dal concreto, ma secondo modalità che consentono comunque rimanere in contatto con la vita, con la realtà, e dunque in modo da poter rimanere umano innanzi alla possibilità della perdita di sé.

Nel leggere la *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, là ove Marx scrive che «la critica ha strappato dalla catena i fiori immaginari, non perché l’uomo porti la catena spoglia e sconsolante, ma affinché egli getti via la catena e colga i fiori vivi»; ⁷⁷⁴ De Martino faceva così presente che tale critica presenta dei gravi limiti nella misura in cui «non sia anche teoria rivoluzionaria della realtà giuridica, politica, economia – sociale – che genera religioni» e

⁷⁷¹ Ivi, br. 248, p. 450.

⁷⁷² Cfr. E. DE MARTINO, *Storia e metastoria*, cit., p. 144 e sgg.

⁷⁷³ «La vita religiosa nasce innanzi tutto come ripresa che arresta l’alienazione della presenza in una configurazione definita (mito) e in un orizzonte operativo che stabilisce un rapporto con l’alienazione così arrestata e configurata (rito). In quanto *tutt’altro* il mito è metastoria, ambito separato dal profano, ma in quanto alienazione arrestata e configurata e al tempo stesso trattenuta in un comportamento separato da quello profano, il mito è azione drammatica rituale, e si prolunga necessariamente in essa. Qui è dato già scorgere il carattere tecnico della ripresa religiosa, poiché in luogo della alienazione irrelativa e delle diverse inautenticità esistenziali che ne derivano viene ora istituito un modello di rappresentazione e di comportamento che segnala, ferma e riporta a sé l’alienazione stessa» (E. DE MARTINO, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, cit., p. 79).

⁷⁷⁴ K. MARX, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, cit., p. 191.

dunque nella misura in cui non comprende che le società ierogoniche, ovvero religiose, «abbisognano necessariamente di un complemento compensatorio e reintegratore variamente metastorico».⁷⁷⁵ Insomma, l'errore metodologico si compie quando, nel constatare il tramonto di particolari istituti religiosi, e dunque il dischiudersi di un nuovo orizzonte che, nel *farsi* più umano, può fare a meno di questi determinati dispositivi, si estende in modo indebito il giudizio circa l'inutilità della religione (un giudizio, si badi, che è tale in relazione al tempo presente e a un specifico mondo culturale) a tutte le civiltà e a tutte le epoche; cioè l'errore si compie quando, anche nella forma più "comprensiva" di Maurice Merleau-Ponty, il quale, respingendo l'idea che la religione non abbia «significato alcuno», affermò che essa ha un invece un «significato umano» che si precisa nella «espressione simbolica del dramma sociale umano», si finisce comunque col ridurre la religione allo «sforzo fantastico dell'uomo per raggiungere gli altri uomini in un altro mondo».⁷⁷⁶ In questa maniera non solo si perde l'autentico significato del "sacro", ma altresì viene a mancare la capacità di cogliere i motivi per cui il sacro fa la sua comparsa:

Invece di determinare volta a volta, come, nelle società ierogoniche, sia percorso attraverso la religione il cammino verso il riconoscimento parziale dell'uomo, e invece di mettere in evidenza, insieme al limite di tale riconoscimento, la necessità e la coerenza del cammino allungato dall'alienazione religiosa e la funzione reintegratrice, nelle condizioni date, di quel cammino «lungo», si corre il rischio di incorrere in una specie di corto circuito del giudizio storiografico: avendo individuato giustamente il processo per cui nella società borghese in crisi e nella società socialista che ne è l'erede la religione viene perdendo la sua funzione, la sua necessità storico-culturale, il suo rapporto con corrispondenti particolarità ierogoniche dell'esistenza, ecc. si rischia di proiettare acriticamente questa valutazione anche per civiltà, per epoche storiche, in cui invece la vita religiosa fece effettivamente da ponte fra la crisi esistenziale senza orizzonte, culturalmente sterile, e la reintegrazione operativa nel mondo degli uomini, per il mondo degli uomini.⁷⁷⁷

La religione, per De Martino, costituiva sì un piano di alienazione, e si potrebbe anche dire un piano "astratto", appunto in quanto prodotto di una tecnica, cioè della forma dell'utile (così come astratto è il piano ordito dalle scienze matematiche, o dalle leggi giuridiche); e pur tuttavia, essa, la religione, in accordo con quanto si venne ad affermare nel *Mondo magico*, esprimeva un rapporto verace con la realtà, cioè esprimeva, nell'apparire utile, una "alleanza",

⁷⁷⁵ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 252, p. 452.

⁷⁷⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Senso e non senso* (1948), tr. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1962, p. 151. Il filosofo francese aggiunse inoltre che «la religione è qualcosa di più che una vuota apparenza, è un fenomeno fondato sulle relazioni interumane» (*ibidem*) – relazioni, tuttavia, che producono un «fantasma di comunicazione» (*ibidem*).

⁷⁷⁷ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 252, p. 453.

se così si può dire, con la storia. Insomma, quando De Martino da un lato parlava del sacro come “tecnica” capace di innalzare edifici metastorici, e quando poi dall’altro aggiungeva che «la religione mitologica ha avuto la sua verità, la sua funzione e la sua realtà storica, ma nella civiltà moderna sta diventando storicamente falsa, non funzionale, non reale»;⁷⁷⁸ quando affermava ciò, quando cioè parlava religione come “alienazione” e di “verità” della religione, De Martino, lungi dal confondere l’utile con il vero, lungi cioè dal fonderli l’uno nell’altro, considerava l’utilità della religione quale “positività” e “conferma” del rapporto tra l’uomo e la storia. Insomma, la “verità” della religione si precisava come “fedeltà” al proprio mondo,⁷⁷⁹ e dunque alla storia, appunto nel suo essere “utile”, laddove l’inutilità (come il falso, il brutto, il malvagio) è un segno di infedeltà. Occorreva dunque guardare alla verità della religione, del sacro, non già dal punto di vista della *verità logica* (che è una verità eterna), bensì dal punto di vista della *fedeltà* alla propria *Weltanschauung* (fedeltà a qualcosa di storico) – e occorreva dunque giudicare la religione nella misura in cui è espressione della fedeltà o dell’infedeltà al proprio mondo culturale e al suo *telos*.

⁷⁷⁸ Ivi, br. 243, p. 442.

⁷⁷⁹ Si noti (ma di questo riferimento non v’è traccia alcuna negli scritti demartiniani) che la parola ebraica “*emet*” può essere tradotta sia con “verità” che con “fedeltà”: «Il concetto globale di *emet, emuna* [...] esprime la rallegrante affermazione che le cose stanno veramente così, che non è un inganno, che si poggia su una realtà solida, resistente, fidata, e si può osare aderirvi, ci si può fare affidamento e ci si può contare» (H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*. VI: *Antico Patto* [1967], tr. it. di M. Fiorillo, U. e C. Derungs, Jaka Book, Milano 1980, p. 150).

La “conditio humana” e l’Occidente

1. *La “crisi” dell’Occidente e la “fine del mondo”*

Lasciato in forma di appunti a causa della prematura scomparsa avvenuta nella primavera del 1965, la *Fine del mondo* doveva essere, nelle intenzioni di De Martino, un saggio che, nel compiere un’analisi intorno al fenomeno delle “apocalissi culturali”, avrebbe dovuto non solo essere diagnostico rispetto alla malattia dell’Occidente a lui contemporaneo – una malattia che, giungendo sino a noi, pure sembra si sia aggravata – ma anche indicare la sola possibile via per la sua guarigione. Insomma, nel delineare la forma della “crisi” entro cui il nostro mondo si era come smarrito almeno sin dai primi anni del Novecento, egli voleva fare il punto sulla pressante alternativa che si dischiudeva in forza di quella crisi – l’alternativa di finire con ciò che stava finendo, cioè di finire con la fine di un particolare mondo, o di oltrepassare questa fine e di rinascere nella crisi, nel dischiudersi del nuovo. In qualche modo si presentavano le stesse preoccupazioni avanzate da Husserl, quando, in una conferenza che tenne a Vienna nel 1935, diceva:

La crisi dell’esistenza europea ha solo due sbocchi: il tramonto dell’Europa, nell’estraneazione rispetto al senso razionale della propria vita, la caduta nell’ostilità allo Spirito e nella barbarie, oppure la rinascita dell’Europa dallo Spirito della filosofia, attraverso un eroismo della ragione capace di superare definitivamente il naturalismo. Il maggior pericolo dell’Europa è la stanchezza. Combattiamo contro questo pericolo estremo, in quanto “buoni europei”, in quella vigorosa disposizione d’animo che non teme nemmeno una lotta destinata a durare in eterno; allora dall’incendio distruttore dell’incredulità, dal fuoco soffocato della disperazione per la missione dell’occidente, dalla cenere della grande stanchezza, rinascerà la fenice di una nuova interiorità di vita e di una nuova spiritualità, il primo annuncio di un grande e remoto futuro dell’umanità: perché soltanto lo Spirito è immortale.⁷⁸⁰

⁷⁸⁰ E. HUSSERL, *La crisi dell’umanità europea e la filosofia*, in ID., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 358.

Come si è visto nel primo capitolo della seconda parte, secondo De Martino il motivo che sottendeva alla crisi dell’Occidente non era tanto il “naturalismo”, che per il napoletano era da intendersi come un valore della utilizzazione, quando la “stanchezza”, cui pure Husserl parla, ovvero la pigrizia etica che conduce alla dittatura dell’utile, cioè a una naturalizzazione dei valori spirituali – a una assolutizzazione di questa o quella forma categoriale, di questa o di quella opera, che è segno di una incapacità di andare oltre una situazione. Insomma, la crisi era causata dalla caduta dell’*ethos* – dalla stanchezza che lo fa cadere, appunto. Ma per poter comprendere questo discorso, e dunque per poter accedere a una comprensione della “crisi” (la quale, a quanto sembra, è riservata al solo Occidente), occorrerà analizzare quello che è il rapporto tra l’*ethos* del trascendimento e i vari mondi culturali, e dunque porre in questione (e rilevare se esiste) la peculiare posizione che l’Occidente assume (ha assunto) rispetto all’*ethos* e rispetto all’*ethnos* non occidentalizzato, ovvero il cosiddetto “altro”.

Si è avuto modo di vedere, lungo tutta la presente analisi, che l’*ethos* del trascendimento è innanzitutto volontà trascendentale di storia e di cosmo che si articola nei vari microcosmi che sono le singole individualità, ma anche secondo i diversi molteplici cosmi “collettivi” – i mondi culturali. Come ogni singolo individuo ricapitola il proprio essere nella *praxis*, come ricapitola il plesso delle proprie volizioni nell’azione, che è appunto l’unitarietà e l’univocità dell’atto, il “sigillo” che unifica il molteplice; così ogni mondo culturale è espressione di una volontà, di una tensione che è sintesi di memorie e intenzioni, di tradizione e iniziativa. Ora, è l’*ethos*, che è poi l’essere inteso come dover-essere, nell’articolarsi tra mondi e individui, si ramifica, si apre a raggiera, e così tenta diverse vie della valorizzazione. L’essere è pertanto storia – non già storia che si esaurisce nella storia dell’Occidente, bensì storia che comprende la storia di ogni civiltà, di ogni popolo. Insomma, l’*ethos* è dover-essere e il dover-essere (in quanto processo di valorizzazione, di determinazione dell’essere secondo valore) è storia che si ramifica, che procede in varie direzioni – storia che è sì un progresso, in quanto conserva il proprio passato e sempre lo trascende, ma che nel procedere non traccia un’unica linea, bensì cresce in modo ramiforme, tracciando così molteplici linee di sviluppo:⁷⁸¹ in tal senso, la

⁷⁸¹ Altrettanto efficace, e dunque da meditare, sebbene sia in contrasto con la posizione demartiniana, è la metafora deleuziana di “rizoma”, la quale, pur proponendo l’immagine un corpo che cresce secondo molteplici direzioni, rifiuta l’idea di una progressione, di una diversificazione in senso ramiforme, a favore di una crescita in cui le diverse parti si espandono intersecandosi e straripando, ove ogni punto è connesso con ogni altro punto del rizoma, il quale «non è fatto di unità, ma di dimensioni o piuttosto di direzioni in movimento» e che, soprattutto, «non ha inizio né fine, ma sempre un centro, dal quale cresce e deborda» (G. DELEUZE/F. GUATTARI, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia* [1980], tr. it di G. Passerone, a cura di M. Guareschi, Castelvecchi Editore, Roma 2006, p. 65).

storia, o la realtà che è storia, non si dispiega secondo il «piano progressivo irreversibile della storia universale, che l’umanità percorrerebbe solidalmente attraverso fasi successive distinte anche se con ritmi diversi, con arresti parziali e con sviluppi secondari di scarso rilievo», ma si precisa «in una pluralità di sviluppi storici di varia provenienza, una dispersione di sistemi di scelte in movimento e di diverse valorizzazioni della vita». ⁷⁸² Così, scriveva De Martino, «l’umanità è *ethos* che si cerca» ⁷⁸³ – un *ethos* che, cercante se stesso, «tenta varie vie, quante sono le culture umane che hanno visto il giorno nel nostro pianeta», ⁷⁸⁴ e che, per entro queste culture, «fonda la molteplicità e la finitezza degli esserci». ⁷⁸⁵ Pertanto, ogni ideale distacco inaugurale della cultura dalla natura ad opera della categoria dell’utile, ogni “andare oltre” dell’umanità verso l’umanità, si presenta come l’ideale germinazione per una nuova e futura ramificazione, come il crescere di questa, il suo prendere direzione – una ramificazione che già conobbe la sua aurora quale germinazione dischiusa sul corpo solido di quanto, pure esso, in passato s’aprì come germoglio. In questo modo, l’*ethos* è in cammino verso se stesso, cercando l’umano facendo l’umano, secondo una dialettica di tradizione e iniziativa; per cui il germinare iniziatico avviene laddove s’estende un corpo ispessito nel tempo, nutritosi di linfa millenaria, o anche solo secolare, e così indurito dalla prova del tempo; per cui il germinare può dare luogo a una diversa ramificazione, a un nuovo prolungamento, oppure, se la notte lo mal coglie, essa più severa della sua determinazione, semplicemente appassire. Tale è dunque il “corpo in movimento” della storia che accresce su di sé e in cerca di sé, secondo dal ritmo categoriale dell’utile, della morale, dell’arte, della logica, irraggiandosi lungo diversi tentativi culturali, indurendo in solide tradizioni, saggiando il proprio *ethos* nella singola iniziativa.

L’*ethos* va dunque in cerca di se stesso, e nel farlo fonda mondi culturali – mondi che sono animati dai singoli, tra l’iniziativa di questi e la fedeltà alla tradizione che sostanzia quelli. Così si dispiega una mai conclusa attività di trascendimento della vita – un “andare oltre” che avviene *immer wieder*, o meglio, che deve avvenire sempre di nuovo. *Deve*, dunque può anche non compiersi; e in questo caso una particolare comunità entra in crisi e vive il suo finire – prossima al rischio di farsi come un ramo che, seccatosi, si spezza sotto un peso che non riesce più a sopportare. Quel trascendimento, tuttavia, appunto perché è cifra di un dovere morale, di un *sollen*, non è mai semplice, immediato. *Kalepa ta kala*, dicevano i greci: “il

⁷⁸² E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 220, p. 397.

⁷⁸³ Ivi, br. 384, p. 672.

⁷⁸⁴ Ivi, br. 397, p. 682.

⁷⁸⁵ Ivi, br. 389, p. 676.

bello è difficile”. Ma non solo le opere belle sono difficili: anche l’opera vera, utile, buona, richiede fatica, lavoro, dedizione. E si potrebbe convenire con Spinoza, il quale, nel chiudere la sua *Ethica*, alludendo appunto all’asprezza che comporta la conquista di ciò che è all’uomo migliore, affermò che «tutte le cose eccellenti sono tanto difficili quanto rare»;⁷⁸⁶ sennonché questa rarità dell’eccellente opera che fa “mondo”, proprio perché si costituisce come mondo culturale, come patrimonio che è tradizione e che è perpetua eredità, non è più rara, ché è da tutti ricevuta e da tutti conservata: appunto come mondo, per cui ognuno è chiamato a fare la propria parte, a rispondere al *sollen*. E così, di nuovo, in senso inaugurale, saranno difficili e rare le creazioni eccellenti, le nuove opere di bellezza, di verità, di utilità e di bene, e pure sempre, entro la tradizione che ha consentito e richiesto il fiorire, questi fiori apparterranno a tutti, anche al più duro nodo legnoso che più non sa germinare, e che tuttavia è sì ricco di memoria e di fioriture passate.

Tra le varie opere eccellenti e difficili che “fanno mondo”, v’è ne sono di particolari che sorgono a contrastare una difficoltà originaria – la difficoltà ad esserci. Ed è peculiare che tali opere siano la risultante dell’azione di una forma (la forma dell’utile) che, secondo il senso comune, è appunto principio della prassi meno difficoltosa e impegnativa (giacché, pensando all’utile e alla tecnica, innanzitutto e per lo più ci si figura la moderna produzione in serie di manufatti, di strumenti, di semplici cose). E tuttavia, l’utile non si riduce alla tecnica moderna – ove questa appare piuttosto come l’assolutizzazione di quella forma entro una determinata cultura e una determinata epoca (cioè l’Occidente moderno). Al contrario, in quel luogo e in quel tempo in cui il dovere di esserci rinvia alla estrema difficoltà dell’opera, poiché appunto, estrema è la difficoltà ad esserci, è l’utile a farsi carico di questo difficile operare, che pure richiede eccellenza e rarità di ingegno. Ci si riferisce alla “tecnica del sacro”, ovvero alla creazione teogonica di piani metastorici, e dunque alla religione. Si è visto, in particolare nel capitolo precedente, che la religione istituisce una alienazione controllata nella quale l’uomo trova un adeguato rifugio, ove poter stare nella storia “come se non ci stesse” – un piano astratto, cioè separato dal concreto fluire del divenire, in cui l’uomo possa trovare un cosmo immobile, al di fuori del quale egli troverebbe soltanto il caos. La religione, infatti, consiste in un rigido ordito, per cui il mito e il rito scandiscono il succedersi delle opere e dei giorni, imponendo, in luogo della mobilità e labilità esistenziale della presenza, un’immagine fissa del reale e una serie di azioni prescritte al fine di potervi prendere residenza – un’immagine

⁷⁸⁶ B. SPINOZA, *Etica dimostrata con metodo geometrico* (1665-1677), a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988, pt. V, pr. XLII, p. 318.

(mitica) e una pratica (rituale) che garantiscono la *securitas* dell’esserci. Non che al di fuori di questo cosmo vi sia realmente il caos: astratto è quell’ordine e altrettanto è astratto questo disordine. Il caos è qui l’angoscia, la crisi a cui la presenza è disposta a causa della propria labilità esistenziale, o della incapacità, ad esempio, di controllare la natura con gli strumenti materiali o con più laici strumenti intellettivi.⁷⁸⁷ E dunque, il ricorso alla figurazione di un ordine civile assicurato dal sacro produce una speculare figurazione di un dis-ordine naturale cui pure il sacro, nella sua ambivalenza, allude. Si tratta della divisione tra interno ed esterno, laddove quell’esterno è una *imago interior* che allude a un astratto “fuori” – immagine che in concreto esprime un divieto, un non poter “andare oltre” o “provocare” la *fictio* religiosa che consiste appunto nel *religere* e nel *religare*, cioè nell’*aver cura* e nel *delimitare* uno “spazio culturale”, entro il quale è possibile esserci, opposto a uno “spazio proibito”, cui è invece fatto divieto d’accesso e di contatto. (Si noti che questa distinzione, rimarcata dall’interdizione, ha un doppio effetto protettivo: la proibizione di giungere a un incontro non regolato delle parti, infatti, protegge sia la parte interdetta, sia la parte civile, la quale abbisogna di una narrazione persuasiva che possa porre un ordine e un limite rispetto a un oltre che la minaccia – ché se quella narrazione non dovesse più persuadere a causa di un occhio indagatore, sin troppo profano nel voler toccare con dito quanto è vivente nel racconto sacro, non vi sarebbe più nulla a separare l’ordine dal “nulla”, il che significherebbe la fine di tale ordine⁷⁸⁸). A titolo esemplificativo, sulla separazione metastorica tra cosmo/interno e caos/esterno, ci si potrebbe richiamare a uno studio condotto da Aron Jakovlevič Gurevič intorno alle “categorie della cultura medievale” (un saggio che De Martino, per motivi cronologici, non ebbe modo di visionare), nel quale è messo in mostra come molti insediamenti umani sorti nelle terre del nord Europa ricorressero, nell’atto di riconoscersi come centro civile, all’opposizione di due fondamentali figure territoriali: quella del “mondo di mezzo”, il *midgard*, che designa la parte di terra popolata dagli uomini; e quella del “mondo di fuori”, l’*utgard*, che si riferisce alle terre non popolate che si estendono al di là del cerchio civile e che è popolato da creature malvagie e pericolose, dal caos. «Nel potere dell’agricoltore era racchiuso il modello

⁷⁸⁷ Cfr. E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 247, pp. 447-448.

⁷⁸⁸ Nel capitolo terzo della prima parte si è visto che il “patto” che il mago stringe con il “nulla” avviene attraverso la decisione di una forma di questo nulla (gli *erintja-ngaia* sono un esempio della decisione formale di questo nulla, di questo angoscioso “oltre” [cfr. E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., pp. 103-104]), una forma alla quale il pubblico profano può accedere solo tramite il “racconto” (infatti, solo gli stregoni possono vedere gli *erintja-ngaia* che sono stati uccisi durante un duro scontro). La proibizione, in questo senso, protegge quella forma (ché se fosse profanata da chi non è capace di vederla si ridurrebbe a nulla, ovvero a mero inganno, a *flatus vocis* dei maghi), la quale, nell’essere protetta, protegge a sua volta il mondo profano – ché essa si impone come questo *ente* in luogo del *niente*, come questo *determinato* in luogo dell’*indeterminato*.

dell’universo. Ciò appare con evidenza nella mitologia scandinava, che conservava molti tratti delle credenze e delle idee un tempo comuni a tutti i popoli germanici. Il mondo degli uomini – il *midgard*, letteralmente il “podere di mezzo” – è la parte coltivata, lavorata dello spazio universale. Il *midgard* è circondato da un mondo di mostri e di giganti ostile agli uomini – l’*utgard*, “ciò che è situato oltre il recinto del cortile”, la parte del mondo non lavorata che resta nel caos. [...] Un mondo sconosciuto, oscuro, di paure e pericoli circonda da ogni parte il mondo dell’uomo, il podere, la casa colonica». ⁷⁸⁹ La religione (e così la mitologia) edifica un “cosmo comunitario” – un cosmo limitato e limitante – che salva dalla radicale alienazione del non-esserci attraverso un’alienazione “controllata”. Il negativo è in tal modo fermato e, nello stesso tempo, è ricompreso all’interno di quell’ordine (in quanto reso “domestico”, noto e prevedibile) in una forma rigida, come rigido è il piano positivo che la religione assicura. Viene pertanto ad istituirsi una maschera della storia – ovvero (meglio ancora) uno scudo che protegge dalla storia. E così l’immagine dello scudo di Achille, commentata sia in *Morte e pianto rituale* ⁷⁹⁰ che in *Sud e magia*, ⁷⁹¹ torna qui sotto un diverso aspetto. Se è vero infatti che tale scudo raffigura l’ordine civile che richiama al dovere, a un *ethos* che induce a rimettersi in piedi, ad andare avanti, “oltre” la situazione; pure è vero che l’ordine ivi rappresentato è a sua volta uno “scudo”, poiché è in esso che la presenza trova il proprio rifugio e si sottrae al negativo, al caos, alla dispersione. Lo scudo di Achille fa mostra di un ordine protettivo, il cui interno comprende altresì il suo esterno – la «corrente di Oceano» che accompagna «il giro estremo», ⁷⁹² ovvero la “soglia” che allude a un imperscrutabile (sebbene figurato) “fuori”. È dunque in questo senso che tale scudo rimanda alla funzione assoluta dal piano metastorico, da questo “astratto positivo” che si irrigidisce per contrastare un altrettanto “astratto” negativo, per volontà di quella presenza che non vuole soccombere sotto la minaccia della negazione più terribile – la negazione che essa subisce nella misura in cui non sa dire di sì all’esistenza nella sua concretezza, giacché in luogo di questa si manifesta, drammaticamente persuasivo, il “no”, la contraddizione.

⁷⁸⁹ A.J. GUREVIČ, *Le categorie della cultura medievale* (1972), tr. it di C. Castelli, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 49.

⁷⁹⁰ Cfr. E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., pp. 209-213.

⁷⁹¹ Cfr. E. DE MARTINO, *Sud e magia*, cit., p. 184.

⁷⁹² «Tutte queste scene inondate di luce e governate dalla misura della vita e dell’opera appaiono infine circoscritte dalla corrente di Oceano, che accompagnando il giro estremo dello scudo segna simbolicamente il confine del regno delle tenebre e delle ombre, il misterioso accesso al regno dei morti» (E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 210).

Ma anche il riferimento alla “maschera” fatto poco sopra si può dire appropriato. Infatti, secondo De Martino le religioni, ma altresì i vari istituti metastorici, e dunque le ideologie e la metafisica, svolgono la funzione di “mascherare” la storia, ovvero consentono all’*ethos* di procedere in modo coperto, laddove (in date civiltà, in date epoche) non è possibile progredire senza una deviazione, per così dire, sotto coperta, attraverso, cioè, un *Umweg* protettivo. «Il nesso mitico-rituale», annota sui suoi quaderni De Martino, «è la “parola” della crisi: parola che, nelle condizioni date, è la vita, la verità e la via, in quanto aiuta a vivere da uomini, ridischiede al destino umano, indica la via da percorrere per attuarlo pur nei limiti e al livello di un mondo culturale definito. Attraverso il “divino” l’umano è mediato, secondo modi che sono gli unici possibili nella condizione data». ⁷⁹³ Ebbene, il “divino” – che *vive*, è *vero* ed è la *via* perché e finché rende possibile la vita, la verità e l’andar per via – cinge con una mano paterna l’esserci, la presenza, e così la copre e la chiude entro un regime protetto: la sottrae dalle acque della «naturalità cieca», in cui è a rischio di inabissarsi, consentendole di prender dimora in una «terra emergente di valori umani e mondani». ⁷⁹⁴ La sua è la «parola della crisi» che nomina il negativo e lo tiene a distanza – parola che media l’uomo con l’umano. Ma tale mediazione, questa parola, quella mano paterna, sono appunto una maschera – una copertura che cela la storia e cela all’uomo il proprio esserci nella storia in quanto produttore di storia:

La destorificazione è l’occultamento protettivo della storicità dell’esistere, del nesso vissuto fra situazione e trascendimento secondo forme di coerenza culturale. La destorificazione mette capo pertanto ad un orizzonte simbolico mitico-rituale, all’essere metastorico trascendente e in sé già “compiuto”, e che, per essere già compiuto, non può essere modificato, ma solo “ripetuto” (attraverso la iterazione rituale). La parola “destorificazione” equivale in questo senso a “mistificazione” e “alienazione”: ma accentua ciò che propriamente viene mistificato e non riconosciuto come proprio, cioè la storicità. L’uomo – è questa la sua condizione – “fa la storia”, la costruisce, scegliendo e valorizzando: non può non storificarsi per questo suo concreto scegliere e valorizzare. Ma quando il riconoscimento integrale di tale condizione minaccia di compromettere lo stesso *ethos* del trascendimento, l’uomo, per proteggersi dalla crisi esistenziale, destorifica il suo “far storia”, e istituisce il dispositivo mitico-rituale, per il quale sta nella storia “come se” non ci stesse, cioè riassorbendo la proliferazione storica del divenire, e dei momenti critici in cui la storicità sporge, nella iterazione di una metastorica realtà sempre identica a se stessa. ⁷⁹⁵

Attraverso la mistificazione della storia ad opera del simbolo mitico-rituale, l’uomo può sottrarsi alle situazioni sporgenti, all’imprevedibile, al divenire. L’uomo sta nella storia come se non ci stesse, trovando rifugio in un piano metastorico, posto al di sopra di essa. E tuttavia,

⁷⁹³ E. DE MARTINO, *Storia e metastoria*, cit., pp. 114-115.

⁷⁹⁴ Ivi, p. 114.

⁷⁹⁵ Ivi, p. 122.

proprio perché l’*ethos* del trascendimento va in cerca di sé cercandosi umanamente; e dunque, proprio perché esso si trova di volta in volta nelle varie forme culturali cui si concretizzano le diverse civiltà nelle quali i singoli esserci propriamente ci sono, è l’*ethos* stesso che si occulta dietro le protezioni religiose, dietro il simbolo mitico-rituale – per cui il *sollen*, il dovere (di esserci in un mondo culturale), assume una maschera, ed è dall’uomo esperito non già come il proprio *sollen*, bensì come un *sollen* imposto dalla divinità, ad esempio, oppure dagli antenati. Ciò significa che, in determinate condizioni, l’*ethos* può cercarsi (e dunque trovarsi) se non nascondendosi, se non occultando se stesso: ma non già perché il pensiero, prima di farsi logico, è mitico (alla Schelling e alla Cassirer) o religioso (alla Vico e alla Hegel), per cui, la coscienza di sé come concetto è preceduta dalla figurazione di sé nella forma del divino; bensì perché l’*ethos*, prima di potersi cogliere come concetto, cioè prima di potersi pensare come *ethos*, deve affrontare, entro la sfera pratica, il problema, ovvero la contraddizione del nulla, del non-esserci – della alienazione radicale. Non potendo l’azione risolvere la contraddizione (ché tale è un problema logico e non pratico, e dunque può essere risolto solo per mezzo del retto pensare, tramite il concetto, il logo), la prassi non può far altro che “mistificare” la contraddizione – così essa la maschera, la occulta dietro a costruzioni pseudoconcettuali (per ricorrere a un termine crociano), ovvero, in questo caso, dietro a un simbolo.⁷⁹⁶ Il piano metastorico è dunque un piano astratto, voluto ed edificato dalla prassi – un piano salvifico ove è possibile per l’uomo esserci. Proprio perché, per quanto sottragga l’uomo dalla storia e costituisca una dimensione alienante, tale piano è in concreto una costruzione storica, una costruzione umana che si compie nella storia, esso permette comunque, sebbene entro ristretti margini, un contatto con la storia; ed è questo contatto che la storiografia deve “misurare” – la storiografia deve cioè misurare questo fare storia in modo “inconscio”, non consapevole, e tuttavia effettivo.⁷⁹⁷ E dunque, proprio perché esso è il solo modo, in condizioni date (in

⁷⁹⁶ Ci si ricollega così con quanto affermato nel terzo capitolo della prima parte, ove si prendeva in considerazione il rapporto tra l’angoscia e la pratica magica in relazione al problema dell’“essere del nulla” – e così la posizione della logica, la quale scioglie tale contraddizione proprio nel rilevare il non-essere del nulla e dunque la sua astratta (erronea) affermazione.

⁷⁹⁷ In tal senso, per De Martino «la storiografia, come scienza critica della operosità culturale umana, è misurazione delle pretese operative umane, passaggio da ciò che l’uomo crede di fare a ciò che esso fa realmente, analisi quindi delle motivazioni inconsece e degli inconsci risultati di un certo operare. Ma ciò che l’uomo crede di fare non è accidentale rispetto a ciò che esso realmente fa, e cattiva storiografia è quella che si limita a ridurre tutte le pretese umane alla loro effettiva realtà, poiché in tal modo resta nell’oscurità l’altro momento importante della ricerca storiografica, cioè la ricostruzione della necessità storica del mondo delle pretese, e la funzione in parte certamente positiva – sia pure in rapporto ad un’epoca, ad una civiltà, ecc. – di quella presa di coscienza secondo pretesa. Il sacro, il simbolismo mitico-rituale, comportano per esempio una serie di pretese: ma ove si ritenesse di aver assolto il proprio compito storiografico limitandosi a ridurre quel simbolismo “a ciò che gli uomini realmente fanno”, cadrebbero tutta una serie di problemi di fondamentale

determinate epoche e determinate civiltà), per esserci nel mondo, quel fare e quel pensare all’ombra dell’astratto, dell’irreale, assume una peculiare concretezza. In questo senso si può riconoscere che il divino è la vita, la verità, la via – solo nella misura in cui, come si è detto, esso consente di vivere, di accedere alla verità (di pensare) e di percorrere le vie del mondo (di agire); e ciò è concesso perché e finché si presta fedeltà all’ordine così edificato. Così gli abitanti del *mitgard*, pur vivendo entro i limiti di uno spazio relativamente angusto, cioè lo spazio del potere, che è terra “appaesata” dal lavoro, uno spazio delimitato dall’*utgaard* che proibisce di andare oltre quei limiti civili; pur vivendo su un piano astratto, immobile (nella misura in cui il mito riesce ad immobilizzare la storia) e, si può dire, dominato e sorvegliato da entità immaginifiche che ne circondano i confini; questo spazio alienato e irreale permette comunque una vita “concreta”: permette la creazione di opere d’arte, il pensiero filosofico, la produzione di manufatti e l’organizzazione pratica dell’esistenza, e così l’azione etica. Certo: tali opere, pensieri, produzioni e organizzazioni, risentiranno di quella limitazione e angustia; e tuttavia saranno il segno concreto, cioè umano, dell’esserci della presenza, in quanto non sono deficitarie di spiritualità. Eppure, l’*ethos*, che in questo modo si cerca e nella forma di una maschera si trova, non è consapevole di sé come *ethos*: non si conosce umanamente come l’autore di questa storia, di queste opere.

Nel principio dell’*ethos* del trascendimento si racchiude un concetto – e una immagine – della cultura umana in atto di plasmare sempre di nuovo il suo sforzo di sollevarsi dalla vita come finitezza e bisogno immediati. La cultura umana è quest’*ethos* che si cerca, e che cercandosi tenta varie vie, quante sono le culture umane che hanno visto il giorno nel nostro pianeta; ma in una di queste vie, quella percorsa dalla civiltà occidentale, esso sta faticosamente raggiungendo se stesso nella coscienza, onde così raccolto e confermato e difeso in essa [da] poter procedere ad una nuova riplasmazione dell’umanità tutta, ad un confronto, un dialogo e una unificazione delle genti divise e delle provenienze culturali molteplici. Non dunque la immagine del progresso come sviluppo unilineare per fasi attraverso cui tutta l’umanità sarebbe solidalmente passata: ma come *ethos* della valorizzazione della vita che ha proceduto sino ad ora in varie direzioni per trovarsi, e che solo ora, per lo sforzo eminente di una sola cultura, quella occidentale, comincia a riconoscersi nel suo vero volto, e cioè non come prodotto divino, o del «soggetto» o dello «Spirito», o della «materia» o della «natura» o della «utilizzazione» o della «tecnica» o delle «classi», ma proprio come *ethos* che va oltre la immediatezza e la finitezza del vivere muto e solitario, bisognoso e rapace, ottuso di individualità e votato a morte, orgoglioso e angosciato della propria carne, e va oltre verso il comunitario e l’intersoggettivo, il comunicabile e l’espressivo, fino a riconoscersi in questo compito e ad assumerlo deliberatamente come missione trasformatrice dell’uomo e della società e della natura.⁷⁹⁸

importanza storiografica, e cioè la genesi, la struttura e la funzione del simbolismo mitico-rituale e il suo vario connettersi alla totalità della vita culturale» (E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 257, p. 460).

⁷⁹⁸ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 397, p. 682.

Si è visto, e questo passo lo ribadisce, che l’*ethos* si cerca per varie vie culturali. Sicché, il processo di questa ricerca non è unilineare: esso non segna un passaggio *identico* per tutti i mondi culturali. La sola legge della realtà, che vale per tutti questi mondi, è quella del ritmo categoriale retto dall’*ethos* che sempre crea opere d’arte, di filosofia, e di utile o buona prassi; e tale “farsi” del reale, secondo valori categoriali, assume una forma storica sempre differente. Ogni civiltà, ogni cultura progredisce in un modo peculiare, secondo modalità irripetibili; e così anche la consapevolezza storica che ogni mondo culturale (cioè l’*ethos* in un determinato mondo culturale) ha di sé è sempre peculiare e irripetibile. Tuttavia, tra i vari mondi culturali che hanno visto il loro giorno, dice De Martino, v’è n’è uno in cui l’*ethos* sta raggiungendo una più alta consapevolezza di sé – un mondo in cui l’*ethos* non è occultato dalle maschere della metastoria e appare come artefice stesso della storia: l’Occidente. La storia del pensiero occidentale, in particolare a partire da Vico, passando per Kant, Hegel, Marx e infine Croce, mostra in tal senso una sempre più decisa presa di coscienza della storicità dell’esserci umano – una presa di coscienza, giunta a completa maturazione col sapere etnologico (e si potrebbe dire, con De Martino stesso), che ha messo in luce questa verità: che la realtà è storia, la quale è prodotta non già da una divinità oppure da un soggetto metafisico esterno alla storia, bensì dall’uomo e dall’uomo soltanto. Così, nel trovarsi in quell’uomo che si pensa quale “creatore” di storia e di realtà, l’*ethos*, in Occidente, è giunto a pensarsi come tale: si è privato della maschera metastorica e ha guardato direttamente al proprio volto – o meglio, sta cominciando a guardare direttamente al proprio volto, ché pure questo è un processo, e quella maschera, in tal senso, appare come un mosaico le cui tessere, più o meno ampie, più o meno occultatrici, sono state quasi tutte tolte. Una consapevolezza, questa, che non riguarda solo il sapersi dell’uomo quale artefice di storia, ma anche (e questo è il contenuto che non è ancora emerso completamente) il dovere dell’uomo in quanto artefice di storia – il dovere dell’uomo di creare una storia sempre più umana, ovvero di edificare un mondo in cui l’uomo sia uomo per l’uomo. Insomma, è il *telos* dell’Occidente che tarda ad annunziarsi con la stessa tuonante e persuasiva voce che fu degli dèi e degli eroi – o forse l’annuncio non si ode distintamente a causa del fragore che ancora risuona nelle orecchie degli uomini e del tumulto del cuore, dopo che il “martello” della critica è riuscita a mandare in frantumi le antiche, possenti costruzioni metastoriche, ormai lasciate vuote come otri, inabitate, in seguito alla “fuga degli dèi”.⁷⁹⁹ La

⁷⁹⁹ Vi è da osservare, tuttavia, che l’idea che “la realtà è storia e nient’altro che storia” è un’idea che, avuto un discreto successo durante la stagione storicistica che abbracciò i secoli Decimonono e Ventesimo, oggi pare convincere di meno, almeno, in ambito filosofico – o meglio, pare non convincere l’odierna filosofia (si

rivelazione, lo schiudersi del volto dell’*ethos* all’*ethos*, ovvero del volto della storia alla storia, e dunque, in definitiva dell’uomo all’uomo, ha così condotto l’Occidente innanzi a una *krisis*. Se la metastoria dà infatti protezione all’umano esserci, la privazione di essa comporta la dolorosa scoperta della sua “nudità” – in modo non dissimile dalla narrazione biblica della caduta. Ma leggiamo le parole di De Martino, a questo proposito:

L’uomo è sempre vissuto nella storia, ma tutte le culture umane, salvo quella occidentale, hanno speso tesori di energia creativa per mascherare la storicità dell’esistenza. Si potrebbe dire che la storia culturale umana è la storia dei mascheramenti della storicità dell’esistenza, la storia dei modi con cui l’uomo si è finto di stare nella storia come se non ci stesse. Ma occorrerebbe subito aggiungere che questi mascheramenti ricevono il loro senso nella misura in cui la storia ha sempre di nuovo vinto, obbligando o a cambiare maschera destoricatrice, ovvero – com’è il caso della tradizione giudaico-cristiana e della cultura che ha alimentato – apparendo in prima persona nella stessa coscienza mitico-rituale per liberarsi infine di questa stessa coscienza drammatica e ambigua, e per chiedere a gran voce di coincidere senza residuo con la coscienza culturale egemonica. Che cosa significa questa paradossale avventura dell’uomo come maschera della sua propria storicità, e che cosa significa la sconfitta del suo proposito mascherante? Significa per caso la sconfitta dell’uomo, ove mai fosse vero che nell’esistenza si sta mascherati o si muore? E come si potrebbe, se così fosse, cambiar maschera, una volta guadagnata la mortale consapevolezza che si tratta sempre di maschera e che dietro di esse c’è il volto? E infine: non equivarrebbe, questa situazione, ad una sentenza di morte, visto che una esistenza sotto il segno dell’ipocrisia della maschera è insostenibile, che non è possibile abbassare il mascheramento esistenziale ad una festa di carnevale, e che d’altra parte la nuda storicità del volto scoperto è destinata a produrre prima o poi la rigidità del volto di un cadavere?⁸⁰⁰

Qui l’alternativa tra il poterci-essere solo in una storia mascherata e il non poterci-essere in assenza di mascheramenti è bene evidenziata – un’alternativa che, venendo a mancare uno dei due termini, è altrove espressa nella rigidità di un «tremendo» sillogismo: «L’uomo vive nella storia mascherandola, una storia smascherata, ridotta a se stessa, è la morte dell’uomo, l’uomo muore perché ormai è prigioniero della consapevolezza che la maschera – qualunque maschera – non è che tale, e perché d’altra parte il volto dell’esistenza è composto nel rigore della morte».⁸⁰¹ Qual è dunque il destino dell’Occidente? È forse esso racchiuso nell’etimo

precisi questa nelle posizioni “deboli” o “negative” coltivate dai cosiddetti “continentali”, o nel naturalismo che invece si è solidamente affermato nelle università angloamericane). Tuttavia, anche ai tempi in cui De Martino scriveva queste note lo storicismo andava tramontando (in particolare, in Italia, a partire dagli anni Cinquanta, Croce cominciò a diventare oggetto di un’infantile rimozione), mentre il nichilismo e l’irrazionalismo andavano per la maggiore. E dunque, che dire? Forse che la filosofia odierna (come quella contemporanea a De Martino) è appunto segno di un “pensiero in crisi”. Insomma, morti (o fuggiti) gli dèi, crollate le costruzioni metafisiche, serrata la bocca che dava voce alle grandi narrazioni, la riflessione contemporanea pare non aver (ancora) superato la prova decisiva: quella che mette in causa la solitudine e la nudità dell’uomo, ovvero il significato di tale solitudine e nudità. L’autodenuncia del pensiero che afferma la propria “debolezza” o “epifenomenicità” pare infatti essere indice di questo scacco – l’unica affermazione “forte” che esso abbia sinora saputo fare (suo malgrado).

⁸⁰⁰ Ivi, br. 197.1, pp. 354-355.

⁸⁰¹ Ivi, br. 197, p. 354.

del suo nome e dunque nell’essere la “terra dell’ocaso”, del tramonto, al quale, tuttavia, non seguirà alcuna «aurora»?⁸⁰² E ha forse l’Occidente consumato interamente il suo “declinare” per cui ora, pur illuminato da luci artificiali, è prossimo ad accedere alla notte più scura? Così pare, nella misura in cui si fa valere quel sillogismo e lo si pone come vero – onde farlo valere significa lasciarsi prendere dall’abbraccio di chi vuole trascinarci sul fondo dell’abisso, come a dimostrarci che là non si può punto vivere e che la vita è dunque cosa vana. A spezzare la *consecutio* del sillogismo c’è il riconoscimento che a compiere lo smascheramento, sia nella forma del cambio di maschera, sia in quella del riconoscere la maschera come tale, è la storia stessa, la quale, secondo De Martino, “vuole” questo togliimento – al punto che la caduta di una maschera, o la sua sostituzione, è segno di “vittoria” della storia. Perché una vittoria? Lo è per il motivo che lungamente si è analizzato nei capitoli che precedono: a differenza della natura, che pigramente tende all’eterno ritorno dell’identico, ossia alla propria ripetizione; la cultura, e dunque la storia, che è storia della cultura, è oltrepassamento della situazione nella iniziativa – è plasmazione del reale nel valore. La storia non vuole ripetersi, bensì vuole il “nuovo”. Questo è infatti il valore cui tende e la cui realizzazione è appunto cifra del divenire storico – divenire che non è meccanico, ma spirituale, ovvero tendente eticamente a un *telos*, a un dover-essere che pure non esaurisce mai l’essere e che tuttavia impone sempre un continuo superamento, una mai conclusa valorizzazione dell’essere, al fine di non giungere a una stagnazione, a un mortale irrigidimento, a una calcificazione dell’esistenza. È dunque segno di sconfitta, per la storia, la staticità, l’iterazione di sé in determinate forme finite, pur essendo queste culturali, e dunque la sazietà del o il timore per il processo, lo svolgimento, il farsi. Compresa questa caratterizzazione, la metastoria rappresenta dunque il momento di un “compromesso” tra la presenza e la storia, per cui la seconda consente l’edificazione di un piano “sicuro” (un piano astratto, perciò protetto) ad opera della forma economica (in questo senso, «occorre provarsi a pensare l’economico come valore della *securitas*»⁸⁰³), laddove la presenza possa, seppure entro i limiti relativamente angusti di questo piano, fare storia – mantenersi quale operatrice di storia. Tuttavia, ogni “architettura metastorica” (anche solo per il fatto che è da considerarsi un prodotto storico, soggetto quindi al tempo e a un finire) è

⁸⁰² A proposito dell’Occidente come *Land des Abends*, come “terra della sera”, Heidegger si domanda: «Siamo forse alla vigilia della più mostruosa trasformazione della Terra intera, e del tempo dello spazio storico a cui essa è legata? Siamo alla vigilia di una notte che prelude a un nuovo mattino? Siamo in cammino verso il luogo storico di questo crepuscolo della Terra? Sta nascendo solo ora questo luogo della sera [*Land des Abends*]?» (M. HEIDEGGER, *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 303).

⁸⁰³ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 365, p. 656.

destinata a lasciar “vincere” la storia – un “destino” che appare nella misura in cui essa è sottoposta a continue elaborazioni, ovvero nella misura in cui crolla in modo definitivo. Ora, a differenza dei diversi mondi culturali che sono fioriti nel corso dei secoli e nelle varie latitudini della Terra, l’Occidente non solo ha visto un profondo mutare delle proprie maschere protettive, ma ha anche visto cadere l’ultima sua maschera che ha infine rivelato il volto di una “umanità nuda”. Questa “terribile visione”, dunque, è una vittoria della storia – ché essa ha scrollato l’essere dal desiderio naturalizzante dell’immobilità. Eppure, questa è altresì la crisi dell’Occidente; onde per cui si pone in luce l’identità di “crisi” e “storia”. Ma appunto: la storia è processo di scelta – ed ogni scelta è, in quanto tale, e in diverso grado, “critica”. Pertanto, tale domandare: «Che cosa significa questa paradossale avventura dell’uomo come maschera della sua propria storicità, e che cosa significa la sconfitta del suo proposito mascherante? Significa per caso la sconfitta dell’uomo, ove mai fosse vero che nell’esistenza si sta mascherati o si muore?»; questo domandare, si diceva, ha una sola risposta: la sconfitta oppure la non-sconfitta dell’uomo, in relazione alla sconfitta dell’azione mascherante, dipende solo dal suo scegliere.

Da cosa dipende la “miglior scelta” dell’uomo? Essa dipende dall’assumere pienamente quella che è la propria condizione in un determinato momento storico. Nel caso dell’abitatore dell’Occidente, di questa “terra della sera”, la “miglior scelta”, secondo De Martino, si precisa nel saper produrre valore (opere d’arte, di filosofia e di vita pratica) in assenza (o meglio, con la consapevolezza dell’assenza) di enti metastorici o metafisici che proteggano il suo esserci nella storia, o che ne limitino la responsabilità. Vivendo in un’epoca di “disincanto” rispetto a quell’esercito di immutabili che si rivela oggi essere un “esercito di terracotta”, l’uomo deve lasciarsi “sedurre” dal proprio *ethos*, dal proprio compito, il quale, afferma De Martino, si precisa nel realizzare una sempre più compiuta umanizzazione del mondo. Tornare indietro, tornare a pregare gli dèi, sperare che la terracotta si rianimi e si riempia di forza in luogo del terribile vuoto che ora racchiude, secondo De Martino, non è possibile: un simile tentativo sarebbe segno di un folle irrazionalismo. La via del “sacro”, della religione, in Occidente è infatti impraticabile: non si può resuscitare ciò che è morto, sebbene il morto, in questo caso, è il divino – ossia ciò che dovrebbe vincere la morte. E forse il motivo di questa impossibile “rinascita” sta proprio qui: come si può aver fede in “qualcosa” che pretende di salvare dalla storia se è proprio questo “qualcosa” a non essersi salvato dalla storia? Come fare affidamento a un istituto protettivo se questo istituto non ha saputo proteggere se stesso contro ciò rispetto

cui si era eretto a protezione? Ma il tragico quesito che ha tormentato l’Europa di fine Ottocento è questa: se non è riuscito lo stesso Dio a resistere alla storia, al divenire, alla morte, come potrebbe resistere l’uomo? Questa la domanda terribile la sentiamo proferire da Ippolit (un giovane malato di tisi, una debole anima di un romanzo dostoevskijano, persuasa dall’idea del suicidio), che, nel rievocare l’immagine del “Cristo morto”, così come è stata rappresentata in un celebre dipinto di Hans Holbein, confessa: «Quando guardi quel corpo straziato, ti viene la domanda curiosa e particolare: se era quello il corpo (e doveva essere proprio così) che videro i suoi discepoli, soprattutto i suoi futuri apostoli, le donne che lo avevano seguito e assistito vicino alla croce, che credevano in lui e lo adoravano, come potevano essi credere, guardando un cadavere ridotto così, che quel martire sarebbe risorto? Viene spontaneo pensare che se la morte è così terribile e sono così potenti le leggi della natura, come è possibile sconfiggerle? Come fare a sconfiggerle se non ci è riuscito neanche colui che aveva superato le leggi della natura durante la sua vita, l’aveva piegata a sé, colui che aveva pronunciato “Talitha cumi!” e la fanciulla si era alzata; “Lazzaro alzati!” e il morto era risorto?»⁸⁰⁴ Dunque, come poter sopravvivere alla storia se non vi è più alcun Dio che ci può salvare? Ebbene, si potrebbe subito far notare che queste domande poggiano su una iniziale idea di uomo che appunto lo pone *nella* storia quale dato, in uno stato di abbandono, di derelizione, si potrebbe dire, alla stregua di qualsiasi altro ente finito, empirico, meramente soggetto al divenire e alla morte. Ed è tale pregiudizio, tale (auto)rappresentazione dell’uomo che giustifica la realizzazione di istituti metastorici, i quali, appunto, si prendono cura dell’uomo in quanto essere finito e, pertanto, preoccupato della propria finitudine. Ma c’è un’alternativa a questa idea di uomo – quella che lo precisa quale operatore di storia, o meglio, quale punto di individuazione della storia, da cui le divinità pure procedono, così come ogni altro istituto storico o valore. Insomma, l’alternativa è tra un uomo che è un ente tra gli enti, finitezza che è nulla senza un principio metafisico che gli garantisce l’essere; e un uomo che invece cospira con l’essere, che è la soglia che separa l’essere dal suo dover-essere e che, appunto, attraverso l’uomo, sempre si determina in quanto essere che vale – ché nell’uomo e per l’uomo l’essere si pensa (come essere) e si vuole (come dover-essere) e dunque si realizza. Un processo, questo, un farsi dell’essere, che è appunto *storia*. L’uomo, in quanto vittima della storia, che dalla storia va in cerca di protezione; oppure l’uomo in quanto fautore di storia, che nella storia realizza il valore dell’essere. Ma per assentire a questo

⁸⁰⁴ F.M. DOSTOEVSKIJ, *L’idiota* (1869), tr. it. di L. Brustolin, Garzanti, Milano 1990, parte III, VI, p. 474.

“secondo uomo” occorre altresì assentire alla dialettica che lo dirige: una dialettica, per dirla con il Kierkegaard della *Malattia per la morte*, che mette in rapporto il finito e l’infinito, la necessità e la possibilità, il tempo e l’eterno⁸⁰⁵ – e tuttavia, senza un Dio (come invece è per il danese) che la regga. Non accettare questo “secondo uomo” significa rimanere ancorati al “primo”, e dunque fare appello, di nuovo, alle maschere metastoriche, ovvero, non essendo più possibile pregare un dio, se non nei modi di una “messa in scena” collettiva che non persuade nessuno o di un soliloquio privato che non “fa” mondo, significa finire con il finire di questa preghiera. Ma si considerino le parole stesse di De Martino:

L’alternativa è chiara: o si accetta o non si accetta la realtà della condizione umana, che è limite ed iniziativa che oltrepassa il limite, situazione e valore che trascende la situazione, morte e opera che sopravvive alla morte. Se non si accetta questa condizione, perché l’accettarla comporterebbe l’annientamento dello stesso coraggio civile creatore di civiltà e di storia, allora non resta che negare realtà a questa condizione, e occultarla e mascherarla nei grandi temi protettivi della vita religiosa, del mito e del rito, della teologia e della metafisica, della magia e della mistica. Non resta cioè che svalutare a mondo di segni e di simboli i ritmi dell’opera quotidiana, e svolgere all’ombra di un ordine già istituito *in illo tempore* il compito di istituire, qui ed ora, un ordine nuovo. Il fare sarà allora mascherato nel ripetere e nell’imitare, lo star desto sarà ricompreso in un sognare, e nella storia si starà come se non ci si stesse, perché si è già fuori; ma intanto, per questa *pia fraus*, si opererà e si creerà, e si innalzerà l’edificio della civiltà. Se invece si accetta la condizione umana, e si riconosce senza scandalo che essa ha un limite che l’opera è chiamata senza sosta a valicare, e si scorge nell’al di là dell’opera dotata di valore l’unico modo di distaccare l’uomo dalla natura e di avviarlo dal transeunte al permanente; se si ha coraggio e forza di creare opere di poesia e di scienza, di economia e di vita morale senza bisogno del sistema tecnico-protettivo di una vera patria in cui tutto è già a suo posto, e nella quale saremo infine integrati: allora si batte la via dell’umanesimo storicistico, della civiltà moderna, della coscienza che i beni culturali hanno integralmente origine e destinazione umana, sono fatti dall’uomo per l’uomo, e chiamano al giudizio e all’opera secondo questo criterio fondamentale. L’alternativa è chiara: ma la prima delle due resterà in piedi sempre che la rete di limiti dentro la quale siamo chiamati ad operare è troppo fitta e tenace perché ci sia dato districarcene senza fare appello a un mondo metastorico già fatto, a una civiltà divina, che rassicuri il fanciullino di Cebete; e la seconda alternativa resta un compito da realizzare, e una dignità da proteggere contro l’insidia rinascente della prima opzione, che sospinge verso la magia e la religione. Se dovessimo definire la nostra epoca, e noi stessi in essa, dovremmo dire che noi siamo attualmente impegnati proprio nell’alternativa, e la stiamo decidendo con pena e tormento: alla mente abbiamo già davanti il quadro di un umanesimo integrale, ma in noi e intorno a noi c’è l’insidia dell’angoscia e il bisogno del porto sicuro.⁸⁰⁶

L’alternativa è chiara, dunque. E l’Occidente, la nostra epoca, si precisa appunto in un dover decidere innanzi a questa alternativa – la quale mostra una biforcazione, laddove una è la via della metastoria, una è la via della storia. Ma se la prima via è un tornare indietro verso

⁸⁰⁵ Cfr. S. KIERKEGAARD, *La malattia per la morte*, cit., p. 15.

⁸⁰⁶ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 198, p. 356.

qualcosa che non c’è più e se la seconda via è un andare avanti verso qualcosa che non c’è ancora, ecco che la biforcazione presenta l’alternativa tra il finire con ciò che ha avuto fine e l’andare oltre questa fine, verso un nuovo fine – un fine da realizzare. Insomma, l’alternativa presso cui ci troviamo è quella della “fine *di un mondo*” o della “fine *del mondo*”.

La distinzione tra “fine *di un mondo*” e “fine *del mondo*” dovrebbe essere ormai chiara, in base a quanto sinora è stato detto a proposito dell’*ethos* del trascendimento. Proprio perché l’umanità è *ethos* che si cerca, proprio perché l’*ethos* è slancio che crea sì opere e mondi, ma che così creando e ponendo va sempre oltre tali valorizzazioni, è bene che l’uomo, che una data cultura, lasci morire, secondo l’ordine del trascendimento, un particolare mondo – onde questo lasciar morire significa, appunto, portarsi al di là di questo. La fine *di un mondo*, per quanto dolorosa e critica, è infatti l’occasione per l’inizio di un nuovo mondo – e proprio perché l’uomo non finisce con un dato mondo, la fine è la fine non *del*, bensì *di un mondo*. Se la fine di un mondo è normalità, segno di salute per chi decreta e dunque sopravvive al finire di un mondo, ovvero se è segno di un rapporto solidale tra l’uomo e la storia, poiché significa che il primo riesce ad aderire all’attività oltrepassante della seconda, la quale, per rifarci a un linguaggio eracliteo, “vive la morte del mortale”; è invece segno di malattia, di debolezza, quando l’uomo, anziché vivere spiritualmente la morte del finito (anziché sopravvivere alla fine *di un mondo*), “muore la vita della storia”, facendosi così finito, natura, dato. Per questa presenza malata, la fine di un mondo è vissuta come la fine *del mondo* – come la fine *tout court*.⁸⁰⁷ Caso emblematico è quello di Catone, evocato da Hegel nella sua *Enciclopedia*,

⁸⁰⁷ In modo analogo, nel redigere il sofferto scritto sulla *Fine della civiltà*, comparso nel 1946, Benedetto Croce avvertiva «che per decadenza e fine di una civiltà non s’intendono gli esaurimenti e superamenti e le sostituzioni che spontaneamente avvengono e che quotidianamente si preparano, onde alla civiltà greco-romana successe la cristiano-ecclesiastica e a questa la cristiano-laica o, particolareggiando, alla civiltà dell’umanesimo e del rinascimento quella dell’illuminismo e all’illuministica la liberale, l’ultima che sia nota all’osservatore storico, perché in queste successioni, e attraverso queste successioni, e attraverso questi rivolgimenti, la tradizione è serbata, e tutti ancor viviamo, pur con cangiate relazioni e proporzioni e prospettive e accentuazioni, dei pensieri e delle opere e dei sentimenti dei greci e dei romani e della chiesa medievale e dell’umanesimo e del rinascimento e dell’illuminismo, che sono parti attive della nostra anima, per modo che la privazione di alcune di esse sarebbe da noi risentita come una dolorosa e vergognosa mutilazione; e questo è il senso vivo del progresso, conservazione e innovazione ad una. La fine della civiltà, di cui si discorre, della civiltà in universale, è non l’elevamento ma la rottura della tradizione, l’instaurazione della barbarie, ed ha luogo quando gli spiriti inferiori e barbarici, che, pur tenuti a freno, sono in ogni società civile, riprendono vigore e, in ultimo, preponderanza e signoria» (B. CROCE, *La fine della civiltà*, cit., pp. 284-285). Si noti, tuttavia, che per De Martino la “fine del mondo”, in relazione all’Occidente, non è tanto la fine «della civiltà in universale» che viene rovesciata nella barbarie, ma è la fine di un “mondo culturale” tra i tanti che sono dispersi sul globo terracqueo (mondi culturali che, in quanto tali, tutti si istituiscono nell’universalità dei valori, contro il rischio della barbarie, come pure Croce pare riconoscere quando parla di «ogni società civile» in cui gli spiriti barbarici sono presenti e domati). Importante, giacché lo si ritroverà in De Martino, come vedremo tra poco, è il riferimento al «progresso» storico come dialettica di «conservazione e innovazione» (ovvero di «fedeltà e iniziativa», secondo l’espressione del più giovane napoletano).

ricordato da Croce nella seconda recensione al *Mondo magico*:⁸⁰⁸ «Questo mondo che è fuori dell’uomo», scrisse il filosofo tedesco, «ha quindi le sue fila nell’uomo, al punto che ciò che l’uomo è realmente *per sé*, consiste di *queste stesse fila*; di conseguenza, qualora queste esteriorità dileguassero, l’uomo morirebbe se non se ne rendesse entro sé esplicitamente autonomo, e quindi indipendente, mediante la religione, mediante la ragione soggettiva e il carattere»; e così aggiungendo: «così Catone non poté sopravvivere al tramonto della Repubblica romana, perché la sua realtà interna non era più estesa né più alta di essa».⁸⁰⁹ Tradotto in un linguaggio demartiniano: se il piano metastorico (la religione) aiuta l’uomo a conquistare una propria autonomia regolando la fine di particolari mondi, e dunque aiutandolo a sopravvivere a questo finire, coadiuvando il suo andare oltre⁸¹⁰ (si pensi ai riti di passaggio, ove il superamento delle età critiche, ad esempio il passaggio dalla fanciullezza all’età adulta, sono consentiti grazie a modelli operativi che sostengono gli iniziati ad accedere a una nuova vita); in assenza di questo piano, l’uomo è chiamato a farsi autonomo, a realizzare la propria umanità, in quanto uomo alleato dell’uomo, e non già in quanto alleato, tramite preghiere o rituali, di un essere ultrastorico che lo garantisce nel suo esserci. Ebbene, chi non sa resistere alla fine di un mondo fa proprio il destino che fu di Catone – patendo questo finire, vivendo la fine di un mondo che lo supera, egli finisce con questo. L’alternativa dell’Occidente è dunque questa: essere o non essere come Catone. Perduto quel “mondo metastorico” che istituisce nel proprio seno i vari mondi che accolgono le opere e i giorni dell’uomo, regolando la comparsa e la scomparsa di tali mondi, ossia regolando l’umana esistenza, e dunque ponendo, in luogo del loro fluido divenire, una successione rigida di piani; oggi – e tuttavia, da quanti decenni oramai! – l’Occidente è appellato a dover esserci nella storia come soggetto emancipato dalla protezione della metastoria. Insomma, l’uomo occidentale è chiamato a sopravvivere *con le sue sole proprie forze* al finire dei mondi (dei luoghi significanti dell’esistenza e individuale e collettiva) che definiscono, di volta in volta, di passo in passo, la sua erranza terrena – mondi estremamente diversificati, dunque, che costituiscono i vari (circostritti, parziali) ambiti cui si articola l’umana erranza: il mondo economico (ad esempio, il capitalismo), quello religioso (la cristianità), sociale (la borghesia), individuale (l’adolescenza), e così via; laddove, proprio nella misura in cui una di queste “parti” si erge indebitamente a totalità, a *super partes*, ecco che la “fine” di tale particolare mondo, come la fine della Repubblica romana per Catone, si

⁸⁰⁸ Cfr. B. CROCE, *Intorno al «magismo» come età storica*, cit., p. 198.

⁸⁰⁹ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 406, p. 679.

⁸¹⁰ Cfr. E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 342, p. 634.

converte in “fine del mondo” (per cui il normale fare esperienza di una particolare fine muta in una patologica *Weltuntergangserlebnis*). Ma si consideri ora quanto De Martino scriveva a proposito della distinzione tra fine “di un” e “del” mondo:

La fine di «un» mondo non ha nulla di patologico: è anzi una esperienza salutare, connessa alla storicità della condizione umana. Finisce il mondo dell’infanzia e comincia quello della adolescenza; finisce il mondo della adolescenza e comincia quello della maturità; finisce il mondo della maturità e comincia quella della vecchiaia. Con le nozze, nella nostra società, i giovani sposi abbandonano di regola il mondo delle loro famiglie e cominciano una nuova vita che comporta la nascita di un nuovo mondo: e un sentimento misto di tenerezza e di melanconia vela la felicità durante la celebrazione del nuovo vincolo e soprattutto al momento del distacco definitivo. Quando le persone che abbiamo amato e che erano parte viva e vitale del nostro mondo ci sono rapite dalla morte o si allontanano per un evento di separazione che equivale praticamente alla morte, par che non solo dileguino insieme al loro mondo, ma anche con il nostro, ed immane è talora la fatica di superare la crisi del cordoglio, e di ricostituire lentamente un nuovo mondo senza di loro. Finisce un’epoca di libertà e ne comincia una di servitù: e per quanto si possa non tollerare la perdita del mondo in cui eravamo liberi e si cerchi la morte, la crisi è superata purché resti un piccolo margine di ripresa, quel piccolo impercettibile margine che poterono conservare per esempio quanti riuscirono a sopravvivere dai campi di sterminio tedeschi.

La fine di «un» mondo è dunque nell’ordine della storia culturale umana: è la fine «del» mondo, in quanto esperienza attuale del finire di qualsiasi mondo possibile, che costituisce il rischio radicale.⁸¹¹

E ancora, giungendo a una più intensa esplicitazione:

Il mondo degli animali «non può» finire, e la sua «fine» è la catastrofe della specie; l’uomo invece «passa» da un mondo all’altro, appunto perché è l’energia morale che sopravvive alle catastrofi dei suoi mondi, sempre di nuovo rigenerandone altri. Ma questa energia è sottesa dal rischio della caduta, dal vissuto della «fine *del* mondo» (non «di *un* mondo»): tale vissuto, che accenna alla fine dell’esserci, alla depresentificazione, alla demondanizzazione, alla crisi della presenza e ai modi dell’assenza, è normalmente coperto nel senso che deve essere sempre ricoperto, tale copertura costituendo la vita culturale. Lo sforzo culturale può soltanto scoprire nella riflessione la necessità di questo momento negativo, eccentrico che dà rilievo al proprio sforzarsi e che è messo a nudo dalla follia.⁸¹²

Ebbene, si dice, il «vissuto della “fine *del* mondo”» è sempre sotteso all’*ethos*, a questa «energia morale» che fa passare «da un mondo all’altro». Tale vissuto è infatti un «rischio antropologico permanente» – un “rischio vissuto” che mai può essere eliminato, fintantoché si dà l’esserci, la presenza, ovvero fintantoché c’è storia. Ma in che senso De Martino parla di «vissuto della fine del mondo» e non già più semplicemente di «fine del mondo»? Egli parla di “vissuto” appunto perché la fine del mondo è un “impossibile” che può essere esperito solo

⁸¹¹ Ivi, br. 338, p. 630.

⁸¹² Ivi, p. 631.

come rischio – che viene esperita da quella presenza che vive *come se* il mondo finisse. La “fine del mondo” non può essere oggetto di esperienza (in questo senso si dice che è un “impossibile”), giacché essa, qualora accadesse, coinciderebbe con la stessa fine del soggetto che dovrebbe farne esperienza. Analogamente al “rischio della presenza”, essa emerge quale contraddizione, e soltanto come tale può essere patita – in tal senso la fine del mondo, proprio in quanto vissuto, è una “malattia” e non già qualcosa (ad esempio un cataclisma) che può o non può accadere. E di malattia si tratta, nella misura in cui l’uomo, carente di forza morale, non è in grado di sopravvivere al finire di un mondo, quando non riesce a progettare nuova vita e a lottare per vincere la morte attraverso un’opera che segni un ulteriore ricominciare.⁸¹³ A proposito del delirio da fine del mondo quale “malattia della persona”, vasto è il materiale preparatorio contenuto nel saggio pubblicato postumo nel ’77,⁸¹⁴ ma di questa parte, per ovvi motivi di spazio e di competenza, non si farà menzione. Parimenti vasto è il materiale relativo al tema delle “apocalissi culturali”, per cui tale rischio, il dramma della fine, è stato ripreso e dunque reintegrato culturalmente. I casi presi in considerazione sono quelli relativi alle apocalissi cristiana e marxiana, nonché alle tradizioni millenaristiche studiate dall’etnologia presso le popolazioni sottoposte al giogo del colonialismo – casi in cui il finire è affidato al piano metastorico della religione e del mito, ovvero alla sola opera umana, cui pure l’*ethos*, tuttavia, come si è visto, rimane celato. Ma vi è poi un ampio documento che riguarda l’arte e la letteratura del Novecento, che potrebbe essere definito, sebbene De Martino non lo abbia etichettato in alcun modo, come “documento nichilista”, nel quale, a dispetto dell’incapacità patologica di chi, cadendo isolatamente nella malattia, nel “delirio della fine”, non sa ghermire questo dramma e trascenderlo in una forma comunicabile; e a differenza di quei movimenti (il cristianesimo, il marxismo, il millenarismo) che hanno saputo plasmare questo dramma e porre culturalmente un *eschaton*, un riscatto ultimo capace di risollevarlo dal vissuto della fine del mondo; si assiste (nel documento nichilista) a una plasmazione culturale debole, certamente comunicabile secondo cultura, e tuttavia affranta, quando non è compiaciuta della propria miseria.

Il nichilismo, cui molta parte dell’arte novecentesca è stata espressione estetica, sarebbe il prodotto di una concezione del mondo, di una filosofia della crisi, che è segno di un *ethos*,

⁸¹³ Cfr. *ivi*, br. 337, p. 629.

⁸¹⁴ Cfr. il capitolo *Mundus* (in *ivi*, br. 9-158, pp. 11-282) che secondo il piano dell’autore doveva aprire l’analisi al problema della “fine del mondo”. Il materiale qui raccolto e diffusamente commentato proviene soprattutto dalla letteratura psicopatologica prodotta da vari “studiosi della psiche” quali: Ludwig Binswanger, Bruno Callieri, Henry Ey, Pierre Janet, Karl Jaspers, Alfred Storch (solo per citarne alcuni).

per così dire, malato. In particolare, per quanto riguarda la letteratura e la poesia, l’attenzione di De Martino spaziò dal decadentismo sino all’esistenzialismo. Erano in tal senso selezionati e analizzati diversi testi al fine di giungere a uno spetto piuttosto eterogeneo e ampio di opere del secolo passato e di fine Ottocento in cui è possibile rilevare diversi fenomeni tipici di un mondo (quello borghese) in crisi – ovvero fenomeni quali: la depersonalizzazione, la caduta, l’abbandono, la rinuncia, la sperimentazione, dell’assenza di intenzioni, del vuoto di valori. Centrali, pertanto, erano autori come Arthur Rimbaud, Franz Kafka, Hugo von Hofmannstahl, Marcel Proust, Thomas Mann, Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Alberto Moravia, David Herbert Lawrence, e altresì Samuel Beckett.⁸¹⁵ Il motivo di un simile raggruppamento letterario si giustifica se si guarda all’*ethos* che regge le pagine di tali opere – dunque, non una ricerca “estetica”, bensì una ricerca “storico-culturale” sullo “spirito del tempo” (ovvero, lo “spirito della crisi”) che animava l’arte contemporanea, portò De Martino a considerare centrale tali espressioni in vista della sua analisi sulle apocalissi culturali.⁸¹⁶ Basterà, per cogliere questo intento, riportare alcuni brevi commenti demartiniani. Così egli osservava, nel considerare le *Illuminazioni*, che «dopo l’abbandono alla visione, Rimbaud ne riconosce la vanità e l’impossibilità, e ritorna a quella realtà “rugosa” che aveva creduto di superare, e che ora l’accoglie desolante e brutale»,⁸¹⁷ il cui esito, riproposto, come sempre si ripropongono le stagioni, non può che essere una ancora più cupa *saison en enfer*.⁸¹⁸ Della *Morte a Venezia*, egli scriveva che «Gustav von Aschenbach, il cui stesso nome accoglie la immagine di liquida corsa e di fuoco spento (“rivo delle ceneri”), compie così il suo destino: l’evasione dalla forma e dal valore, la fuga dall’opera dello Spirito fermo e dignitoso, il disperato amore per l’immagine del bel giovinetto, la lotta devastatrice contro il tempo e la vecchiezza, l’insidia del dio straniero e la tentazione del caos, e infine la morte davanti all’ultima immagine del bel

⁸¹⁵ Gli autori – romanzieri e poeti – e soprattutto le opere presi in considerazioni sono ben di più di questi qui richiamati. Si veda in tal senso la sezione letteraria presente in *ivi*, br. 280-303, pp. 504-554.

⁸¹⁶ Cfr. G. SASSO, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, cit., pp. 338-339.

⁸¹⁷ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 282, p. 506.

⁸¹⁸ È interessante un ulteriore giudizio su Rimbaud e in genere sulla poesia, per cui, afferma De Martino, se quello del poeta francese è il tentativo di «istituire un linguaggio che narri la non-storia di una caduta sempre più in basso, sino al silenzio»; questo tentativo non si può affatto dire “poesia”: «Nel quadro di una storia del costume europeo degli ultimi cento anni questo ragioniere della dissipazione è altamente significativo: ma alla poesia egli resta sostanzialmente estraneo, perché la poesia è vaticinio che oltrepassa determinati ambiti storici della utilizzazione, ma non può mai proporsi di distruggere la utilizzazione come tale» (*ivi*, br. 283, p. 507). Ecco dunque in cosa consiste l’atto poetico: nell’oltrepassare l’utilizzabile (la parola-oggetto, il fermo dato); non già per distruggerlo, ma per dargli nuova e diversa vita – per esprimere bellezza, in luogo di pseudoconcetti. In un diverso punto, De Martino parla dell’arte che «recupera» gli oggetti dal loro essere in crisi: e dunque, sì una «discesa negli inferi», ma non già per rimanervi, quasi fosse un terreno di conquista ove poter edificare una fortezza, che sia essa il Castello del marchese De Sade o quello kafkiano cui vorrebbe accedere l’agrimensore K., bensì per compiere una catabasi verso un valore significante, cioè intersoggettivo (cfr. *ivi*, br. 265, p. 473).

giovinetto, nello sfondo di una città malata che ha anch’essa preso coscienza della mortale insidia che covava nel suo seno».⁸¹⁹ Di Kafka disse che, nei suoi lavori letterari, egli offre «l’immagine di un mondo svuotato di senso, reso un inferno senza speranza, l’oscurarsi dei segni del divino nel mondo, l’isolamento e la rinuncia agli impegni sociali fondamentali, la nostalgia della vita trasfigurata in un valore eterno, il *tremendum* dei segni».⁸²⁰ Riguardo alla *Nausea* sartriana, De Martino osservava che tale “nausea” «è mondo indigesto ed il vomito è il simbolo di questo mondo che resta sullo stomaco per digestione impossibile», e dunque, si chiedeva: «Che cosa vuol dire propriamente il mondo che diventa indigesto? Semplicemente il mondo che non è più incluso nel trascendimento, cioè in quella gerarchia storica di presentificazioni valorizzanti che si è consumata nella storia della società umana cui appartengo, e che pone le singole persone storiche che la compongono, e me fra esse, in un mondo “appaesato”, domestico, familiare, nel quale posso ancora poter decidere qualcosa».⁸²¹ E aggiungeva: «quando l’uomo esperisce davvero il limite del suo mondo e si affaccia sul nulla perché non sa più trascenderlo [...] è il mondo che sprofonda: e tanto poco questo esperire può venir celebrato come libertà, che si tratta di una estrema servitù, di una catastrofe dell’esistenza dell’esistente: la nuda esistenza, nuda cioè di storia umana, è assenza totale, annientamento di sé e del mondo, infedeltà radicale alla vera condizione umana».⁸²² E ci si potrebbe richiamare ad altri esempi; ma ne basterà riportarne ancora uno soltanto. Tuttavia, si tengano prima presenti due temi affiorati in questo “commento a Sartre” che riprenderemo più avanti: l’uno che tocca il tema della “filosofia del finito”, quale esperienza della presenza «nuda», non più in rapporto (o meglio, rifiutante il rapporto) con la «storia umana»; l’altro del nichilismo (se questa aspirazione all’«annientamento di sé e del mondo» può definirsi tale) quale «infedeltà radicale alla vera condizione umana». Ma passiamo ora all’ultimo brano, che pure presenta una consonanza con la “filosofia del finito”, sebbene qui si rileva piuttosto una “logica del finito”, la quale, a differenza di quella “filosofia”, è prodotta da un approccio naturalistico verso il mondo. E dunque, De Martino, dell’*Apocalisse* di Lawrence, uno dei romanzi più scandagliati, scriveva che «è un documento per apprezzare il carattere della crisi stessa, per misurarne l’ampiezza e le motivazioni, e per rischiarare la prognosi e la terapia, nei limiti in cui può muoversi un’analisi storico-culturale. Lawrence racchiude una protesta

⁸¹⁹ Ivi, br. 287, pp. 511-512.

⁸²⁰ Ivi, br. 288, p. 514.

⁸²¹ Ivi, br. 291, p. 528.

⁸²² Ivi, p. 529.

vibrante contro il naturalismo che si dà come visione della vita e del mondo, ma i limiti di consapevolezza in cui si muove questa sua protesta mostrano come egli si dibatte in pieno nella crisi», e aggiungeva un’osservazione interessante: «Senza dubbio quando la coscienza che la ragione ha di se stessa coincide con la coscienza dell’intelletto e delle operazioni che gli sono proprie, ha inizio quel decurtamento dell’uomo che mette a capo a quel mondo di quasi morti cui tante volte fa riferimento Lawrence». ⁸²³ E così finiva di commentare: «Ora il “naturalismo” delle scienze è *una* potenza positiva liberata dalla ragione: la crisi comincia quando, sotto la spinta dei successi di questa potenza, la ragione limita la coscienza di se stessa a questa sola potenza, come accade nello scientificismo positivistico e nel tecnicismo contemporaneo, mortificando qualsiasi *oltre* rispetto all’intelletto (ma non rispetto alla ragione!)». ⁸²⁴ Il passo, si diceva, pone in rilievo il problema della cosiddetta “logica del finito”, o meglio, della pretesa di ridurre il reale a puro “dato” e di piegarlo così alla prassi tecnico-scientifica (pretesa che vorrebbe estendersi alla stessa ragione, al pensare). Un “dato” che nausea, direbbe Sartre, patendone l’opacità, l’estraneità all’esserci. Un “dato” contro cui Lawrence si ribella, pur fallendo in questa rivolta – un “dato finito” che l’Intelletto vorrebbe elevare ad assoluto, constatata la sua potenza e la potenza della “logica” che riesce a dominare il “dato”, ma che nell’esercizio di questo dominio rischia di incrinare la circolarità di pensiero e azione a causa di una “dittatura dell’utile”, di una assolutizzazione della *praxis* elementare che vuole e che tende a una naturalizzazione del reale e altresì dello stesso pensiero, della ragione – e questa naturalizzazione riesce nella misura in cui «la coscienza che la ragione ha di se stessa coincide con la coscienza dell’intelletto e delle operazioni che gli sono proprie», ovvero quando la comprensione del mondo viene ridotta all’ordine improntato dall’intelletto, e la ragione, che è appunto la consapevolezza che l’*ethos* ha di sé, e dunque l’*ethos* stesso, si fa come trasparente innanzi a questo ordine tecnico-scientifico, e si limita a questo ordine, senza oltrepassare, cioè eccedere tale piano astratto.

Se nella produzione letteraria di Lawrence si respira una avversione all’intellettualismo, se è possibile cogliere una «nostalgia del paganesimo», un desiderio di «evasione dalla civiltà occidentale», un «senso della “fine” del nostro mondo per la fine della comunione col cosmo e per la morte della partecipazione», ⁸²⁵ e tale è la cifra della crisi che in esso si respira; nella *Nausea* di Sartre la crisi assume un ulteriore aspetto. Si è visto che in questo romanzo il

⁸²³ Ivi, br. 290.1, p. 526.

⁸²⁴ Ivi, pp. 526-527.

⁸²⁵ Ivi, br. 289, p. 515.

mondo «diventa indigesto» – ove questo carattere, per De Martino, rilevava l’impossibilità per la presenza di trovarsi in quel mondo di valorizzazioni che è ogni patria culturale, in cui ogni cosa, ogni rapporto, viene a definirsi in una gerarchia di significati, innanzi ai quali ogni uomo trova il proprio posto, e lo trova, al di là delle inevitabili e caratterizzanti idiosincrasie, come se si sentisse a “casa propria”. L’esperienza della *Nausea* rivela dunque che il mondo da *habitus* diviene indigeribile fardello – e che da fardello, nella negazione del valore dell’opera, nella malattia degli oggetti e delle relazioni, nell’imputridirsi dei millenari rimandi culturali, rischia di diventare nulla: «Il ciottolo, il bicchiere di birra del caffè Mably, le bretelle di Adolfo, le radici del castagno del giardino pubblico sono minute occasioni esistenziali, futili pretesti, per scatenare la nausea: infatti un mondo che in fondo già è intimamente crollante può segnalare il suo sprofondarsi nel nulla attraverso l’occasione più minuta e il pretesto più futile: bastano un ciottolo, un bicchiere di birra, un paio di bretelle, una radice di castagno per dare l’avvio al contagio cosmico della nientificazione. Perché proprio un ciottolo? E d’altra parte: perché un’altra cosa? La scelta della cosa che crolla è irrilevante quando il suo crollare è il crollo del mondo».⁸²⁶ Quando il mondo rischia di sprofondare nell’indifferenziato nulla, che differenza fanno le cose, gli uomini, i rapporti? In questo stato di indifferenza, laddove l’esserci dell’uomo, la condizione umana si precisa nella non-indifferenza al mondo, anche un semplice ciottolo può assurgere a segno di tale malattia. E tuttavia, proprio perché il rapporto inaugurale col mondo avviene attraverso l’utilizzazione, proprio perché innanzitutto è presso le cose (il ciottolo, la birra, la bretella, la radice) che noi sostiamo, ecco che sono questi – cioè è il mondo degli utilizzabili – a inaugurare, lasciandola emergere, la crisi e a suscitare la nausea.⁸²⁷ Ebbene, secondo De Martino questo esito (il mondo indigesto, l’opacità delle cose, l’estraneità a un tessuto di memorie culturali, che diventano cifrate, incomprensibili, mute) è risultato di una “filosofia del finito” che ha ridotto l’uomo a isolata individualità gettata in un mondo – astratto soggetto che disconosce i legami che uniscono la sua intimità al mondo esterno e al dovere cui il mondo lo chiama:

La filosofia del «finito» non si rende conto che il finito, il singolo, si costituisce per entro l’*ethos* della valorizzazione, il dover trascendere la «vita» nel valore; e che prescindendo da questo *ethos* il finito si spalanca sul nulla per non potersene più distaccare o si contrappone alla trascendenza dell’essere senza poterla mai raggiungere. La filosofia del finito nasce dunque da una crisi della valorizzazione più ancora che da una crisi dei valori cristiani o umanistici o razionalistici o storicistici dell’Occidente; d’altra parte la crisi di questi valori in quanto crisi

⁸²⁶ Ivi, br. 291.1, p. 529.

⁸²⁷ Cfr. ivi, br. 292, p. 531.

della società borghese si manifesta appunto come crisi della valorizzazione, come vuoto della finitezza.⁸²⁸

La crisi della valorizzazione segna dunque una crisi di quella società borghese che, sino ai primi del Novecento, era egemonica per entro l’attività valorizzante e che, giunta ai limiti del proprio valorizzare, si è sorpresa nell’incapacità di oltrepassare il proprio mondo, scosso, questo, dai vasti e profondi mutamenti avvenuti, e tuttora *in actu*, sia in seno all’Occidente (per la sollevazione del mondo subalterno), che al di fuori di esso (per la sollevazione dei mondi ex-coloniali), che hanno rimesso in discussione non solo gli assetti sociali e le strutture economiche su cui la borghesia poggiava e poggia, ma altresì la sua stessa identità. Così essa ha cominciato a vivere la fine del suo mondo come la fine propria, entrando in crisi con quello – e così essa, la borghesia, ha sperimentato altresì la crisi di tutti i valori che intessevano tale mondo, e dunque i valori cristiani, umanistici, razionalistici, storicistici. L’esperienza del protagonista della *Nausea*, di Antonio Roquentin, è appunto quella della “nudità”, del non sentirsi più a casa – e in tal senso egli «si affaccia sul nulla» e la sua si rivela una «nuda esistenza, nuda cioè di storia umana», e dunque «assenza totale, annientamento di sé e del mondo, infedeltà radicale alla vera condizione umana». Ebbene, in che cosa consiste questa “infedeltà”? E che cosa significa “infedeltà” in generale?

La questione della “fedeltà a” rimanda, gioco forza, al concetto di *ethos*; e dunque alla idea dell’essere come dover-essere e dell’uomo come operatore dell’*ethos* – come attore che nel mondo sta nella modalità del prestare o non-prestare ascolto e altresì del corrispondere o non-corrispondere a quel dovere. Si è osservato, a chiusura del precedente capitolo che la fedeltà è “aderenza” alla propria *Weltanschauung*, alla storia e alla cultura cui si è partecipi – una fedeltà che non è chiusura dogmatica, ché è sempre in rapporto con l’iniziativa, secondo la dialettica di conservazione e superamento che è propria del processo storico. E dunque, in quanto adesione a un mondo culturale, ma altresì alle diverse valorizzazioni che ne fanno da trama, la fedeltà è adesione a quanto di “vivo” è in questo mondo – a quanto, del mondo, deve essere mantenuto, a quanto risponde ancora al dover-essere. In tal senso, sempre rimanendo a quanto detto nel capitolo “marxistico”, la fedeltà afferma la verità della religione, nella misura in cui essa, la religione, risponde al dover-essere dell’essere – mentre la sua affermazione è infedeltà, infedeltà all’essere, quando la religione non offre più una risposta, quando non si mostra più vera, quando da *Umweg* necessaria, salvifica, si converte in *sentiero interrotto* che

⁸²⁸ E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 13.

obbliga l’arresto (ove il suo esser o non esser verità, si badi, come già si detto, non riguarda la “verità logica”, ma l’adeguatezza pratica, il suo esser storicamente utile, per cui si intende, in questo caso, “verità” non in senso crociano, ma in senso pragmatico, riconoscendo altresì in essa un carattere, per così dire, transitorio, appunto perché è sempre in relazione a una data epoca e a una data cultura). Un esempio illuminante di questa fedeltà lo troviamo in una nota contenuta negli *Scritti filosofici* in cui De Martino scrive:

La persona non è né singolarità né validità universale, ma trascendimento nella valorizzazione intersoggettiva, trascendimento che universalizza il singolo, e che per questa universalizzazione lo individua come singolo reale. La persona è centro operativo, il cui *ethos* sta nel realizzare valori distinti: nel farsi opera che vale, comunicabile e comunicante, relazionata e circolante, fedele e iniziatrice, il singolo si costituisce come singolo, sottraendosi al rischio di quel nulla che è la caduta dell’*ethos* della valorizzazione. Tale caduta, per entro ciascun compito valorizzativo, è il non mantenersi fedele al compito stesso, l’equivocare un compito con un altro, il persistere in esso quando è già esaurito e gli altri fanno valere le loro esigenze.⁸²⁹

Ebbene, per quanto concerne la “caduta” che si precisa nel «non mantenersi fedele al compito stesso», De Martino indicava questo esempio: «Il non mantenersi fedele alla coerenza aritmetica nella proposizione “due più due uguale zero”». ⁸³⁰ Questa affermazione è piuttosto interessante. Lo è perché, al di là della discussione circa la “verità” del “due e due quattro” (se sia questa una verità eterna, se sia una convenzione nata da interessi pratici, ecc.); questa “verità” è in tal senso oggetto di fedeltà o di infedeltà (il “due e due zero” è appunto il non essere fedeli alla coerenza aritmetica) da parte della presenza umana – ma altresì, quella è fedeltà al mondo che su quella coerenza si poggia. E tuttavia, la fedeltà qui non concerne solo la categoria economica o utile – a questa si riferisce, ad esempio, la coerenza aritmetica, come la religione, di cui si è già detto – ma ad ogni “valore categoriale”, e dunque all’arte, alla logica, alla morale. Insomma, essa è una “riconoscenza” culturale per cui il mondo viene a conservarsi secondo precise forme ed è trattenuto nell’essere – è il suo permanere, il non disperdersi della trama culturale tra le acque oblianti di Lethe, e attraverso prassi consolidate, e attraverso l’arte e il giudizio. Così, se «la Divina Commedia realizza senza esaurirla la poetabilità dell’essere»,⁸³¹ la sua cura e conservazione (anche senza farla rivivere nel proprio

⁸²⁹ E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 18.

⁸³⁰ Per quanto riguarda «l’equivocare un compito con un altro» e «il persistere in esso quando è già esaurito e gli altri fanno valere le loro esigenze» gli esempi sono i seguenti: «Il confondere coerenze diverse nell’arte-propaganda» per l’«equivocare»; mentre il «persistere» egli lo declinava in tal senso: «Nel legalismo, nell’estetismo, nell’intellettualismo, etc.» (*ibidem*, note 7, 8, 9). Ma è chiaro che anche l’«equivocare» e il «persistere» sono forme di “infedeltà”, al pari del «non mantenersi fedele al compito stesso».

⁸³¹ *Ivi*, p. 18.

animo, cioè nel riattualizzarla, ma trattenendola semplicemente nel mondo secondo i modi della custodia fisica ed esteriore⁸³²), il non lasciarla cadere nell’oblio, testimonia la fedeltà a questa valorizzazione, a questa espressione dell’essere che, nella sua fedele presentificazione, dice appunto il suo dover-essere.

La storia, secondo De Martino, procede secondo una dialettica di fedeltà e iniziativa. Ebbene, qui fedeltà e iniziativa sono da intendersi in senso morale come il dispiegarsi (il farsi) valorizzante dell’essere in quanto dover-essere, cioè in quanto essere *che è* (e che così e non diversamente deve essere) ed essere *che non è* (un essere possibile, oggetto del volere, che deve diventare attuale) – laddove l’iniziativa, in quanto slancio verso un essere possibile, è tale solo perché legata a un essere attuale che condiziona, dando appoggio e senso a quello slancio, la volizione, il desiderare l’essere che *non è* e che *deve essere*. La presenza, al fine di poter sporgere e portarsi al di là dal proprio mondo, includendo in questo il prodotto della sua singolare iniziativa, deve pure compiere un atto di fedeltà a tale mondo – deve pure osservare una riconoscenza al mondo nel quale propriamente ci è e che è il risultato di uno sforzo “multanime”, di un lavoro, di una lotta collettiva, e dunque che è l’eredità culturale dei padri, che ai figli appare sotto il segno della non problematicità, in modo ch’essi possano porre a problema qualcosa d’altro. Ma si considerino le ben più efficaci parole di De Martino:

Il «mondo» è sempre dato nella sua totalità comunitaria per essere ripreso nella specificità e singolarità di una valorizzazione, è sempre allontanato nell’abitudinario per poter tracciare in questo vissuto più o meno anonimo e socializzato la figura intima, personale, emergente della propria personale iniziativa valorizzatrice. Ma la datità, la abitudinarietà, la ovvietà del mondo sono possibili in quanto fedeltà immediata a iniziative di generazioni passate, o del nostro passato e di quanto vi si lega attraverso la nostra biografia culturale: e se fanno suolo e patria su cui s’innalza il compito personale dell’ora, è perché soltanto attraverso questa domesticità anonima del mondo è possibile rendersi disponibile per proseguirlo nella ripresa sempre rinnovantesi delle scelte «mie», originali, singolarizzate. Il singolo può «ricominciare» qualche aspetto del mondo – e lo ricomincia sempre come se fosse il primo uomo che comincia ad essere uomo per la prima volta – solo se tutti gli altri aspetti fanno momentaneamente da sfondo, e se d’altra parte questo sfondo include in modo implicito un significato umano, un lavoro di umanizzazione contratto nella domesticità ovvia dell’ambiente, una testimonianza fondamentale di non-solitudine, di sommessa coralità operativa distendentesi nello spazio e nel tempo. Datità e ripresa stanno dunque in un nesso dialettico il cui disarticolarsi segna il crollo del mondo e della presentificazione ad esso: così, per esempio, quando la sommessa coralità operativa del mondo perde il suo carattere di «fondo» in cui si inaugura la mia iniziativa

⁸³² Si pensi, ad esempio, alle “biblioteche”, le quali sono appunto una forma di fedeltà fisica, esteriore, rispetto un patrimonio culturale che, si ritiene, per un’“etica” riconoscenza, deve essere trattenuto nel mondo. In tal senso si spiega lo sconforto di Croce, quando, negli anni a ridosso della catastrofe (nel 1946), si doleva per «la rottura della tradizione» perpetrata da quegli «spiriti inferiori e barbarici» che «distruggono monumenti di bellezza, sistemi di pensieri, tutte le testimonianze del nobile passato, chiudendo scuole, disperdendo o bruciando musei e biblioteche e archivî» (B. CROCE, *La fine della civiltà*, cit., p. 285).

valorizzatrice, quando lo sfondo diventa problema e tutto è rimesso in causa senza lasciar margine per il trascendimento e senza farsi «punto d’appoggio» per il «salto originario», allora il mondo perde il suo momento di «domesticità», di «patria dell’agire», di solido «suolo» su cui metter radici operative qualificate.⁸³³

Fedeltà e iniziativa dicono, in senso dinamico, quello è il rapporto tra «tradizione e libertà», e dunque tra «socialità e singolarità».⁸³⁴ Fedeltà e iniziativa, nei modi del pubblico stare e del privato trascendere (onde, in concreto, non è la massa o l’individuo, ma è sempre l’essere che, in quanto tradizione, pubblicamente e socialmente “sta” e che, in quanto libertà, privatamente e singolarmente “va oltre lo stare”); fedeltà e iniziativa è anche, in tal senso, *esteriorità che viene interiorizzata e interiorità che si esteriorizza*, nella misura, infatti, in cui il singolo si alimenta e viene formato da una tradizione e la tradizione si alimenta e viene formata dalla iniziativa del singolo – di ciascun singolo. Si ribadiva, in tal senso, il carattere intersoggettivo della valorizzazione, che è poi la trama che viene tessuta dalla dialettica tra socialità e singolarità. E tale carattere era ribadito, appunto, perché sempre era riconosciuto da De Martino la natura “pubblica” della presenza, del suo essere-insieme – ove il venir meno di questa relazione, la chiusura, la perdita della comunicabilità è (così si evince in ogni suo lavoro) il motivo stesso della follia, della crisi della presenza, dello smarrimento senza riscatto. «Essere con gli altri», scriveva De Martino sui propri quaderni, «significa memoria storica e iniziativa, fedeltà e decisione singola; significa tener presente, sia pure nella forma contratta dell’abitudine e del “si fa così”, le decisioni degli altri, i loro risultati e i corrispondenti orizzonti operativi»; onde per cui, tale fedeltà consente di non dover trovarsi a cominciare da capo esperienze già storicamente compiute e dunque consente di innestare in tale patrimonio di datità, nella dote della tradizione, «un minimo o un massimo di iniziativa, di riadattamento, di innovazione». Pertanto, aggiungeva, questo «essere con gli altri» significa «non essere soli, deietti, gettati». E così concludeva: ogni decisione «è insieme multanime e nostra; ed è nostra, singolarissima, nella misura in cui è multanime, in cui si relazione ad altri».⁸³⁵ E l’accusa a un certo esistenzialismo che insisteva nel condannare l’inautenticità dello stare insieme nei modi della pubblicità, del *Man*, era avanzata con più forza quando De Martino rilevava che l’essere-insieme, che è appunto fedeltà e iniziativa, decisione multanime e singolare, si compie “innanzitutto e per lo più” nella sfera pratica dell’utilizzazione: «Questo essere con gli altri in un determinato regime culturale dell’utilizzabile è tanto poco

⁸³³ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 355, p. 648.

⁸³⁴ Ivi, br. 383, p. 672.

⁸³⁵ E. DE MARTINO, *Scritti filosofici*, cit., p. 165.

una modalità “inautentica” dell’esserci che, al contrario, inaugura l’autenticità dell’essere, e costituisce lo sfondo più ampio da cui emergono le altre autenticità, le altre valorizzazioni del mondo». ⁸³⁶ Lo scostarsi da un mondo di dati e di doti, di utilità, che pure sono stati oggetto di una faticosa conquista da parte di una vasta schiera di uomini, è già segno di una volontà di abbandono – ed è appunto in un simile rifiuto del pubblico, della tradizione, che veniva a compiersi, per contrappasso, la deiezione, l’esser gettato dell’uomo in un mondo non più “suo”, il suo sentirsi straniero a casa propria.

L’equilibrio tra fedeltà e iniziativa è segno della “salute” di un mondo culturale – per cui la crisi di uno dei due momenti è in relazione con la crisi dell’intero movimento, e dunque anche con il secondo momento. Sicché, il venire meno della fiducia nei confronti dello sfondo “appaesato” sul quale quotidianamente la presenza si trova ad agire e a decidersi, a pensare e a giudicarsi – lo sfondo della tradizione, dei significati consolidati – si riflette nel venir meno di una iniziativa valorizzante. Insomma, la crisi della “datità” è altresì la crisi della “ripresa” – ché la crisi e dell’una e dell’altra, lungi dall’essere causa o dell’una o dell’altra, della datità o della ripresa, è, in concreto, segno della crisi stessa dell’*ethos* del trascendimento. Così il «salto originario» non è tanto impossibilitato perché manca un «punto d’appoggio»; ma il salto e l’appoggio sono deboli e fragili in quanto è l’*ethos* stesso che, presso questo mondo culturale, nel modo particolare di questo cercarsi, si è fatto debole e fragile – quasi fosse il ramo di un albero che, a causa di un duro inverno che lo ha caricato di neve, seppur sollecitato dall’imminente primavera, dall’annuncio di un nuovo inizio, più non riesce a protendersi verso l’alto, avendo come perduto linfa e desiderio di luce, lasciando agli altri rami, forse perché più giovani e flessibili, forse perché più riparati, il compito d’inverdirsi e fiorire. (E in seguito ci si domanderà se la malattia di quel ramo non si ripercuote sulla salute dell’intero albero; ovvero se l’Occidente, anziché essere considerato come un qualunque ramo tra altri, non sia piuttosto da considerarsi come il ramo principale, estesosi a tronco, per cui la malattia di questo è la malattia dell’albero stesso).

Il nichilismo, si è detto, è un atto di infedeltà – è «infedeltà radicale alla vera condizione umana». E in cosa consiste la “vera condizione umana”? Essa consiste nella presenza che va sempre oltre la situazione, che trascende il proprio esserci nel valore. E tuttavia, in quanto “narrazione”, non è anche il nichilismo una costruzione di senso? Non edifica anche esso un valore – pur nelle diverse forme che gli sono proprie, siano anche quelle meramente (ma mai

⁸³⁶ *Ibidem.*

in modo esclusivo) della distruzione/decostruzione? Non sono risposte umane quelle messe in atto dai vari Antonio Roquentin, o dall’*étranger* Meursault? E per venire a tempi più recenti e nell’ambito che ci compete, quello filosofico, non sono forse una risposta umana, culturale, e dunque un valore, il manifesto del “pensiero debole” di Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti, o il richiamo alla “post-modernità” di un Jean-François Lyotard, ovvero alla “post-filosofia” di un Richard Rorty? Ebbene, con ogni probabilità anche per questi ultimi casi De Martino avrebbe parlato di «infedeltà radicale alla vera condizione umana» (così come ne parlava in relazione a buona parte delle produzioni culturali a lui contemporanee). Per comprendere il motivo di questa infedeltà, che è poi, nello stesso tempo, una cattiva ripresa, basti osservare che il nichilismo è rinuncia al fondamento – non è già un “andare oltre” verso il valore, cioè un superamento del passato nella forma del suo arricchimento, ché il passato qui si fa vuoto al tramontare dei suoi idoli, bensì è un “andare oltre” verso il “nulla”, e dunque è pretesa di affermare come “vano” ogni tentativo di giungere all’essere tramite il pensiero e l’azione, ovvero secondo le classiche forme del bello, del vero, del bene; laddove, alla meno peggio, è l’utile ad essere affermato come generatore di valori “illusori”, ovvero di valori utilitaristici, egoistici, che sono fatti passare, in modo arbitrario, attraverso la forza, per opere di bellezza, di verità, di giustizia. Al contrario, De Martino il fondamento lo affermava – e lo affermava in quel trascendentale che è l’*ethos* del trascendimento. E affermava altresì, proprio in forza di questo “trascendentale”, il continuo accesso all’essere, pur nella sua inesauribilità, e dunque, crocianamente, la continua affermazione del bello, del vero, del bene, dell’utile, nell’ufficio positivo che è loro proprio. La realtà, secondo De Martino, non era accadimento «del caso e della pena» – tragici momenti dei quali, secondo il giovane Nietzsche, l’uomo era «figlio»⁸³⁷ – bensì si precisava come storia e progresso, continua realizzazione del valore e, da ultimo, mai concluso processo di umanizzazione. Insomma, l’inno, il *Lied* che sempre accompagna questo svolgimento storico, potrebbe essere quello goethiano che Croce amava ricordare: «Viva chi vita crea!»⁸³⁸ – e dunque vita capace di creare opere e valori, di affermare un senso che vivifica, e non già un senso che mortifica, ovvero il senso del non senso. Tale, il senso che toglie senso all’esserci, che condanna la presenza all’abbandono, è propriamente l’infedeltà al *telos* dell’Occidente – segno di un’apocalisse senza *eschaton*, il quale sin troppo ricorda l’ultimo segno che annunzia la «decomposizione di un angelo» che, un tempo «pieno

⁸³⁷ F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia* (1876), tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1977, p. 31.

⁸³⁸ B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 50.

di straripante energia», oramai prossimo alla morte, «perde la gioia di essere».⁸³⁹ Ma qual è, dunque, questo *telos*?

Il *telos* dell’Occidente, che pure è il dover-essere dell’essere (ché il primo, l’Occidente, è un modo di cercarsi del secondo, dell’essere), si precisava, per De Martino, nella continua umanizzazione del mondo, ovvero nel rendere il mondo un luogo in cui “l’uomo sia uomo per l’uomo”. Si è visto, nel precedente capitolo, la parte avuta dal materialismo storico, nelle sue declinazioni e marxiane e gramsciane, nella definizione di questo compito; e si è vista, altresì, la critica mossa verso il materialismo storico in relazione al tema del religioso e alla mancata individuazione di un principio trascendentale “più che materiale”, ossia etico, che sta alla base di ogni processo storico (ed è proprio questo principio a rendere intellegibile quella che è la funzione positiva della religione). Tuttavia, sebbene avesse messo in luce l’importanza della “tecnica” del sacro, la quale, nel predisporre un piano metastorico, destorifica il divenire e consente di esserci nella storia, seppur in una forma (controllata) di alienazione; De Martino aveva rilevato l’impossibilità, per l’Occidente, di ricorrere nuovamente a questa “maschera”. L’edificazione di un mondo più umano, per forza di cose, doveva avvenire non già tramite un mediatore mitico, bensì doveva aver luogo solo in forza dell’uomo consapevole della sua nudità – una “nudità” dalle maschere metastoriche che pone l’uomo al centro della storia e innanzi alla storia, in quanto operatore stesso della storia e dunque creatore di storia – creatore di valore e senso. Ma cosa intendeva De Martino con il termine “storia”? Ebbene, di essa egli indicava tre differenti declinazioni: la storia in quanto *res gestae*, *historia rerum gestarum* e *res gerendae*. E così, se «nella prima accezione “storia” significa soltanto immediata coscienza dell’umanità dell’operare e della mondanità dell’operazione»; se «nella seconda accezione significa invece conoscenza storiografica, ritorno consapevole della memoria sul fare umano e consapevole rigenerazione di esso nel pensiero qualificante»; nella terza accezione «storia significa storicismo»:

⁸³⁹ Metafora di un “tramonto” che ha ormai superato anche i confini geografici dell’Occidente – ché lo stesso Occidente ha da tempo valicato tali confini – il romanziere giapponese Yukio Mishima, nel ricorrere a un’antica immagine orientale, ha descritto i “segni” minori e maggiori che annunciano la morte di un angelo. Questi sono i cinque “maggiori”: «Le vesti, un tempo immacolate, si insudiciano, i fiori della ghirlanda posta sul suo capo appassiscono e cadono, il sudore cola dalle ascelle, un tanfo persistente avvolge il suo corpo, perde la gioia di essere» (Y. MISHIMA, *La decomposizione dell’angelo* [1970], in ID., *Romanzi e racconti*, a cura di M.T. Orsi, Mondadori, Milano 2006, vol. 2, p. 1547). Per una ripresa di questa metafora in riferimento al problema del nichilismo, ci si permette di rinviare a: S.F. BERARDINI, *La “decomposizione dell’angelo”. Nichilismo e indifferenza*, in G. PANNO (a cura di), *Il silenzio degli angeli. Il ritrarsi di Dio nella mistica medioevale e nella sua riscrittura moderna*, Unipress, Padova 2008, pp. 137-156.

In un terzo senso, infine, storia significa storicismo, cioè una visione particolare della vita e del mondo, per cui si afferma in modo esplicito e impegnato che il reale è percepibile nella valorizzazione culturale umana, che tale valorizzazione comporta una origine e una destinazione integralmente umane dell’operare, e che non esiste prodotto culturale umano che non si possa integralmente ricondurre all’umanità dell’operare, sia poi tale integrale umanità non consapevole per gli operatori, i quali anzi credono a vario titolo di esser mossi da dèi, da forze sovrumane o subumane, dalla materia o dalla natura, dall’inconscio e da quant’altro si pone come «al di là» dell’uomo reale vivente in società.⁸⁴⁰

Giungere a comprendere la storia in questo terzo ultimo senso comporta l’impossibilità di ritornare agli dèi, ma altresì il rifiuto di ricorrere ad altri tipi di divinità, più impersonali, certo, ma non meno estranee ed esterne all’uomo. E tuttavia, proprio in seguito alla crisi dello storicismo, tale era l’alternativa che per lo più veniva a proporsi (e ancora oggi lo è!) quale reazione dominante al nichilismo: il ritornare agli dèi, o meglio, al Dio delle Scritture (contro l’annuncio della sua morte); oppure il consegnarsi *in toto* alla materia, alla natura (secondo le varie declinazioni dello scientismo, del marxismo, della psicoanalisi). Prima di comprendere il motivo della crisi dello storicismo e considerare quella che per De Martino era una possibile cura al fine di giungere a uno storicismo riformato, sarà interessante porre in evidenza alcune considerazioni demartiniane su *Storia ed escatologia* di Rudolf Bultmann, ove, appunto, il napoletano si chiedeva quale fosse, oggi, in Occidente, il valore del Cristo quale “medium” etico, in vista del superamento del nichilismo e dunque della realizzazione di una più umana *humanitas*. Ebbene, senza entrare in merito alla analisi bultmanniana della storia e al rapporto che vi è tra il senso della storicità dell’uomo e l’escatologia,⁸⁴¹ consideriamo le parole che De Martino avanzava nella domanda (ma il riferimento, qui, non è soltanto a Bultmann, quanto a una ampia coralità, alla quale Bultmann e altri pensatori cristiani, come Oscar Cullmann, per rimanere alle letture compiute da De Martino, si erano come cinti insieme): «Perché io dovrei avere bisogno dell’immagine di Cristo per amare gli uomini, e per mettere in causa me stesso davanti ai loro dolori e alle loro miserie? Perché questa necessità del “mediatore” per aprirmi e impegnarmi verso la gente che vive intorno a me e che incontro nella concretezza di volti che riflettono biografie personali e chiedono a me, qui ed ora, decisioni in loro nome e non in nome di Cristo?»; e poi aggiungeva, al modo di una conclusione: «Costituisce un segno di debolezza e di fragilità, una improprietà e una carenza l’aver bisogno di un mediatore – il Cristo, il calice della mensa eucaristica o quello della mensa profana – per riscoprire il vivo dei volti umani e per ristabilire nelle folle anonime, nei vicinati, nelle famiglie il circuito di

⁸⁴⁰ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 149, p. 274.

⁸⁴¹ Le osservazioni demartiniane sul testo di Bultmann sono raccolte in *ivi*, br.117-177.4, pp. 327-333.

una comunicante operosità sociale: infatti il volto umano come tale, senz’altro stimolante, che la sua stessa immagine, racchiude in potenza quanto occorre per spingerci, se lo vogliamo, alla grande avventura di un incontro trasformatore». ⁸⁴² E sicuramente questa osservazione sul volto sofferente, non già di Cristo, bensì di quegli uomini concreti che chiedono aiuto, che «chiedono a me, qui ed ora, decisioni in loro nome e non in nome di Cristo», serbava il ricordo di quell’anziano bracciante pugliese che, ad Altamura, al tempo in cui De Martino era segretario della Federazione Socialista, lo implorò: «Vai avanti, tu che sai, tu che puoi, tu che vedrai; non ci abbandonare, tu che sai, tu che puoi, tu che vedrai». ⁸⁴³

Si è visto che, secondo De Martino, storicismo «significa una visione particolare della vita e del mondo, per cui si afferma in modo esplicito e impegnato che il reale è percepibile nella valorizzazione culturale umana», e «che tale valorizzazione comporta una origine e una destinazione integralmente umane dell’operare». E tuttavia, lo storicismo, già ancor prima della scomparsa di Benedetto Croce, avvenuta nel 1952, aveva dato segno di essere in crisi. Di questa crisi, il giovane studioso napoletano se ne accorse ben presto quando, nello scrivere la prefazione al suo *Mondo magico*, aveva rilevato la necessità, il dovere, di contribuire a un «allargamento dell’autocoscienza della nostra civiltà», ossia «alla formazione di un più ampio umanesimo». ⁸⁴⁴ Già l’uso del termine «etnologia storicista» era sintomatico di questa “idea fissa” di De Martino, che sempre accompagnò ogni suo studio, ogni sua spedizione. Insomma, la crisi dello storicismo, per così dire, “classico”, pur sempre crociano, si precisava in un prolungamento pigro di esso, tendente a una chiusura, a una dogmatizzazione. Contro tale pigrizia dello storicismo, che era poi una diversa pigrizia dello Spirito, dell’*ethos*, desideroso di ripetersi in modo «sermoneggiante», De Martino opponeva uno «storicismo eroico» capace di risvegliare la «ragione storica», e di indicarle «una limitazione attuale», di prospettarle, insomma, «un compito di umanizzazione, di mediazione e di comprensione che può essere assolto unicamente mercé un allargamento della consapevolezza storiografica». ⁸⁴⁵ Che lo storicismo crociano, per quanto fecondo, avesse finito col coincidere una ristretta parte, una classe determinata, dell’umanità; lo aveva ben messo in luce anche Antonio Gramsci – e il motivo della sua crisi, o forse uno dei motivi, stava nell’aver incarnato un interesse non più attuale. Così era, probabilmente, se quell’interesse, visto *sub specie spiriti*, si mostrava ormai

⁸⁴² Ivi, br. 199, p. 357.

⁸⁴³ E. DE MARTINO, *Intorno a una storia popolare del mondo subalterno*, cit., p. 73.

⁸⁴⁴ E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, cit., p. 3.

⁸⁴⁵ Ivi, p. 4.

limitato ed era vissuto come limitante. E limitate e limitante lo era, come altre concezioni del mondo, in quanto espressione di un etnocentrismo, di un eurocentrismo incapace e di rendere intellegibili fenomeni che non potevano più essere considerati “marginali” o “subalterni”. E così, nel fissare su carta gli appunti preparatori al saggio sulle apocalissi culturali, rilevando che nell’«attuale congiuntura culturale» (erano gli anni Sessanta) la storia non aveva smesso di elevarsi a «problema», De Martino scriveva:

Questa riconsiderazione della storia è stata largamente influenzata dalla crisi di uno storicismo angustamente europeocentrico, e dalla immediata assunzione della storia dell’occidente come modello della storia umana; dalla crisi del concetto di «progresso» unilineare promossa dalla etnologia e dalla orientalistica; dal costituirsi di fatto, sulle rovine dell’epoca coloniale, di una «forza terza» di nazioni e di civiltà la cui storia è certo impartecipe alle esperienze storiche dell’occidente [...], ma è tuttavia partecipe ad altri sviluppi storici che non possono in alcun modo essere valutati come «fasi attardate» o «deviazioni» dello sviluppo occidentale.⁸⁴⁶

Se ogni crisi è esperienza del limite; se cioè è crisi in quanto esperienza della fine e del passaggio oltre questo limite – si può dire che la crisi dell’Occidente ha origine da un senso del finire, che attende, dialetticamente, un nuovo “andare oltre”. La crisi è dialettica in quanto essa è sì un momento negativo, è sì un patire, ma pure è una opportunità, ovvero l’occasione per un’azione positiva, per una rinascita. Inoltre, la crisi, allude sempre a un senso della fine che è precipuo di un mondo particolare – allude ai limiti e a un’angustia che è caratteristica di *questo* mondo, e del *suo* tempo. Se la categoria del limite è, per così dire, *eterna* (per cui eternamente i limiti sorgono ed eternamente i limiti sono superati), il limite che attualmente ha messo in crisi l’Occidente è il limite del tempo che gli è proprio – ché la crisi è appunto l’attuale consumarsi della positività del finito. Attenzione: il limite qui emerge non già perché questo particolare limite è da sempre presente, quasi si trattasse di un limite strutturale, ma emerge in quanto vi è un mutamento storico dei bisogni di questo mondo che muta – un mutamento dei suoi interessi, dei suoi problemi e, dunque, del suo essere. Strutturale, semmai, è la forma storicamente finita di ogni mondo, il quale, seppur secondo differenti gradi, sempre fa esperienza del finire e dunque del proprio limite. In quale modo, dunque, la crisi presente si manifesta? Qual è il limite che oggi angustia l’Occidente? Il limite oggi si mostra come limite culturale – come limite di una cultura che più non si fa bastevole a se stessa – come limite della sua destinazione storica. Insomma, la crisi oggi è determinata dal sempre più farsi evidente del limite del “proprio” in relazione alla presenza dell’“altro” – del limite che mette

⁸⁴⁶ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 153, pp. 277-278.

in causa l’assolutezza del “proprio” in relazione alla richiesta di riconoscimento da parte di ciò che è “altro” da questo “proprio” – da parte di quei popoli che un tempo erano considerati “fuori” dalla storia, e che in tal guisa erano considerati perché non erano riconosciuti come soggetti storici, come soggetti capaci di “creare” storia (si pensi, ad esempio, agli Stati che Hegel, nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia*, bollava come «non storici», celati «al di qua della storia cosciente di sé»;⁸⁴⁷ o si pensi, ancora, al giudizio che Croce, nel già citato saggio *L’umanità e la natura*,⁸⁴⁸ riservava ai cosiddetti *Naturvölker*). Ma è proprio tale richiesta di riconoscimento, che segna i limiti del mondo occidentale, e dunque la crisi di questo mondo, a offrire il motivo del superamento di questa crisi. Quando le “voci” che narrano la nostra storia smettono di essere sorgive e diventano la “voce” di un disagio, di una afasia, occorre prestare l’orecchio altrove – a quell’altrove che può dare nuova misura a chi si pone in ascolto: una nuova misura di se stesso, una nuova misura di “uomo”.

2. *L’umanesimo etnografico*

Al fine di superare la crisi e conquistare la salute, De Martino aveva individuato la cura, la sola cura possibile, in un rinnovato umanesimo. Si trattava, in tal senso, di compiere quello stesso passaggio che venne a precisarsi quando l’uomo del medioevo, ormai angustiato dal proprio orizzonte, andò oltre se stesso, verso l’uomo rinascimentale, per non perire con quel vecchio mondo che, per secoli, pure gli aveva dato vita e senso, ma che si era oramai esaurito – aveva esaurito storicamente il proprio valore. E proprio attraverso un richiamo al passaggio tra Età medievale e Rinascimento, De Martino propose, quale «difficile via dell’umanesimo moderno», quello che egli definì un «umanesimo etnografico».⁸⁴⁹ In un appunto lasciato sul suo *Diario*, in data 8 dicembre 1948, Pavese definì il Rinascimento come la «scoperta di un’altra cultura e scontro e acquisto».⁸⁵⁰ In linea con il poeta piemontese, De Martino vedeva nell’incontro tra l’uomo rinascimentale o umanista e l’età classica appunto un incontro con un mondo “altro”, e dunque uno scontro, capace di offrire una ridefinizione del “proprio”. E ci si potrebbe richiamare anche agli studi di Eugenio Garin, il quale, nel sottolineare quel «salto»

⁸⁴⁷ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., *Introduzione*, p. 80.

⁸⁴⁸ Cfr. B. CROCE, *L’umanità e la natura*, cit., pp. 234-236.

⁸⁴⁹ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 216, p. 393 (cfr. ivi, br. 213-227, pp. 389-413).

⁸⁵⁰ C. PAVESE, *Il mestiere di vivere 1935-1950*, cit., carta 267v, p. 358.

che ci fu tra Medioevo e Rinascimento, tra un mondo che aveva consumato le sue forze e che era giunto a ripiegarsi sul proprio limite e il mondo che si sollevò vittorioso di là da quello,⁸⁵¹ mostrò come l’incontro con il “mondo classico”, che di certo non era sconosciuto agli studiosi medievali, avvenne in forza di uno scrupoloso “distacco” – al modo che, per l’umanista del Trecento o Quattrocento, «scoprir l’antico come tale fu commisurare sé ad esso, e staccarsene, e porsi in rapporto con esso».⁸⁵² Dunque, non già assimilare e ridurre a sé l’“altro”, ma tenerlo distinto, per meglio possederlo – e così per meglio possedere se stesso in forza di questo confronto, nel definire identità e differenza, e acquistare, nella differenza, una identità mutata e arricchita. In modo analogo, per De Martino l’«umanesimo etnografico» veniva a instaurare un incontro: non più in senso “diacronico” con l’altro-*antico*, bensì in senso “sincronico” con l’altro-*ethnos*; e non al fine di includere l’altro in un calderone culturale, un *melting pot* che non ha cura della differenza, ovvero di assorbire l’altro nell’incuranza delle differenze, ma al fine di misurare se stessi nel confronto, innanzi a una scelta culturale “aliena”, tenendo ben fermo il distacco delle parti, nell’opposizione, che pure può generare scandalo, del proprio e dell’estraneo, di sé e del diverso. Così, a proposito dell’«umanesimo filologico-classicistico» e dell’«umanesimo etnografico», De Martino scriveva:

Con l’epoca delle scoperte geografiche e della fondazione dei grandi imperi coloniali fu gettato il primo seme di un nuovo possibile umanesimo, che appena oggi, nell’epoca della decolonizzazione, si appresta a dare i suoi frutti. Sino al ’500 l’umanesimo fu la presa di coscienza dell’umano mediata attraverso un ritorno diacronico dell’antichità classica: fu rammemorazione di un passato illustre attraverso la quale si espresse la esigenza di allargare la consapevolezza dell’umano oltre i limiti della memoria cristiano-medievale. Tuttavia la memoria umanistica del ’300 e del ’400 costituiva pur sempre un allargamento interno della consapevolezza culturale dell’occidente, un pietoso riconoscimento dei propri padri che valeva a riplasmare la stessa consapevolezza biografica dei figli attraverso modelli da imitare o con cui gareggiare. Ma a partire dall’epoca delle scoperte si venne determinando una nuova situazione che racchiudeva la maturazione di una nuova dimensione umanistica. La scoperta delle genti transoceaniche – sia pure nel quadro di interessi coloniali e missionari – poneva in primo piano una nuova modalità di rapporto con l’umano: la modalità dell’incontro sincronico con umanità aliene rispetto alla storia dell’occidente, e quindi anche la modalità dello scandalo e la sfida di tale alienità. Non si trattava più di una rammemorazione interna e più estesa della propria ascendenza culturale, da ripercorrere facendo vivere nel tempo e attraverso la lettura di testi un mondo scomparso per sempre.⁸⁵³ si trattava invece della scoperta di collaterali viventi,

⁸⁵¹ Cfr. E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento* (1954), Laterza, Roma-Bari 1984, p. 36.

⁸⁵² E. GARIN, *L’umanesimo italiano* (1947), Laterza, Roma-Bari 1993, p. 22.

⁸⁵³ Come ha messo in mostra Eugenio Garin, ad esempio nei testi sopra citati, il “mondo classico” non era per nulla celato agli studiosi medievali, che pure facevano “uso” di autori greci e latini: «I “barbari” non furono tali per avere ignorato i classici, ma per non averli compresi nella verità della loro situazione storica» (ivi, p. 21). Passando tra le “mani” di quegli studiosi, i classici erano, per così dire, assorbiti entro l’orizzonte del mondo medievale, e tuttavia erano come signoreggiati dai problemi di questo mondo e non già riconosciuti nella loro “alterità” (ma, si potrebbe osservare, tale è il senso della “contemporaneità di ogni storia”). Pertanto, se si vuole

umanamente cifrati dinanzi ai quali tuttavia non si poteva non reagire con l’impegno conoscitivo poiché la fondazione dei grandi imperi coloniali e l’attività missionaria erano comunque fondate sulla prassi del rapporto attuale, e sia pure sulla prassi del signoreggiamento o della conversione. Questo nascente umanesimo etnografico, anche se fece appello all’immagine del *genus brutorum hominum*, o alla testimonianza del peccato originale, o al paragone con il modello classico, o al mito del «buon selvaggio», introduceva potenzialmente una nuova dimensione valutativa: la dimensione del confronto non più soltanto interno e diacronico fra epoche successive della storia culturale dell’occidente, ma esterno e sincronico con umanità aliene rispetto alla totalità di tale storia e alla successione delle sue epoche. Con ciò la storia dell’occidente guadagnava potenzialmente una nuova possibilità umanistica: quella di mettere in causa se stessa, di problematizzare il proprio corso, di uscire dal suo isolamento corporativo e dal suo etnocentrismo dogmatico, e di attingere un nuovo orizzonte antropologico mediante la confrontante misurazione di sé con altri modi di essere uomini in società. Questo tema tuttavia non poté dispiegarsi in tutta la sua ampiezza e complessità sin quando non maturarono alcune condizioni. Il limite dell’umanesimo etnografico durante l’epoca del colonialismo e dell’attività missionaria fu il limite stesso del colonialismo e dell’attività missionaria: senza dubbio l’espansione della borghesia europea, lo sfruttamento delle terre transoceaniche, la protezione dei nuovi mercati, il rapporto amministrativo con la «gente di colore», lo sforzo drammatico connesso alla cristianizzazione dei pagani, furono condizioni per il primo configurarsi dell’umanesimo etnografico, ma solo nell’epoca della seconda rivoluzione industriale, della diffusione ecumenica della tecnica e del tramonto del colonialismo poteva essere oltrepassato il limite inerente ad un rapporto pratico fondato in ultima istanza su ragioni strumentali di potenza.⁸⁵⁴

Un mondo che ha consumato le proprie possibilità valorizzanti, ovvero, i modi di porre un valore in luogo di una situazione, ché è la stessa inventiva ad essersi prosciugata in relazione al proprio patrimonio di soluzioni passate, sino a ieri ancora valide, oggi non più operanti; un mondo che ha esaurito i propri simboli e che rischia di esaurire il proprio *ethos*, può liberarsi solo attraverso un incontro con ciò che gli è altro – con un altro mondo: non già da dominare o sfruttare, ma al fine di potersi misurare con esso, di interrogarlo nel confronto e di porre così se stesso quale “problema”. Lungi dal voler fare esercizio ozioso di retorica (un rischio, questo, che sempre si presenta quando si trattano simili temi, per cui si oscilla tra il rifiuto ostinato e sordo e l’apertura acritica e cieca), potremmo dire che la necessità del confronto sorge nella misura in cui, entro una determinata cultura e in un dato periodo, che può essere più o meno lungo, e dunque più o meno critico, la domanda “che cosa è l’uomo?” non trova una risposta adeguata. Una domanda alla quale si potrebbe affiancare una seconda: “è questo un uomo?” (e ancora una volta occorre resistere alla tentazione di cadere nella più

dire, con De Martino, che l’Umanesimo recuperò un «mondo scomparso», lo si può dire; ma nel senso che gli umanisti guardarono per la prima volta al mondo classico come un mondo “altro”, “distinto”, col quale doversi misurare – giacché tale era il loro precipuo interesse: trovare una diversa misura di uomo per potersi a questa confrontare al fine di giungere a una diversa misura di sé, al fine cioè di farsi come quell’ideale da loro posto, e non già a loro imposto, quasi si trattasse di una mera adeguazione alla “cosa” (sicché, di nuovo, occorre riconoscere la “contemporaneità di ogni storia”).

⁸⁵⁴ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 219, pp. 395-396.

banalizzante retorica). Ma in che senso queste due domande fondamentali e terribili vanno tenute insieme se si vuole cogliere al meglio il significato di quello che De Martino definì «umanesimo etnografico»? Ebbene, per prima cosa occorre ricordare che per lo studioso napoletano l’*ethos* non era tanto una forza trascendentale che si precisa nel porre un dovere *qualunque* all’umanità e ai singoli mondi culturali. Il *telos* che l’*ethos* sempre pone innanzi ad ogni civiltà non è tanto quello di creare una cultura – una *qualsiasi* cultura. Il dovere, qui, che è poi dover-essere dell’essere, è di realizzare un mondo in cui l’uomo possa essere “uomo per l’uomo”. Ogni mondo culturale è una risposta a questo dovere; ovvero ogni mondo culturale, secondo le modalità che le sono proprie, garantisce all’uomo una particolare possibilità di essere uomo, definendo, appunto, “che cosa è uomo”. (Di nuovo: è tutto qui il motivo per cui, secondo De Martino, la religione è sì un *Umweg*, un *détour*, e tuttavia, nello stesso tempo, una risposta necessaria, date certe condizioni, alla domanda: “che cosa è l’uomo?” – una domanda che può anche porsi in modo inconsapevole, la cui risposta è, in questo velamento, affidata alla voce del dio o del mito). Quando una cultura non sa più “che cosa è l’uomo”, perché ha esaurito la fiducia nelle tradizionali definizioni, ovvero perché non crede più nelle vecchie risposte, essa deve mettersi in cerca di una nuova immagine dell’uomo; e tale ricerca non può che avvenire al di fuori dei confini che si è data – confini che sono altresì i suoi limiti. E dunque, “che cosa è l’uomo?” – questa è la domanda che ci porta oltre, ci porta verso l’altro, nell’interrogazione che, coinvolgendo l’altro, coinvolge noi stessi.

Per quanto concerne l’Occidente, e il nostro tempo presente, l’apertura all’alterità ha tuttavia messo nel campo dell’interrogazione una seconda, più sofferta domanda: “è questo un uomo?” – una domanda che, nell’essere posta, ancor prima di mettere in causa il “questo” che è oggetto della domanda, mette in causa la categoria giudicante di chi la pone, ovvero mette in causa lo stesso soggetto del domandare. Quando lo scrittore Primo Levi così ci esortava: «Considerate se questo è un uomo»,⁸⁵⁵ infatti, egli ci chiedeva innanzitutto di misurarci con quel giudizio che, innanzi al “questo”, nel dire “sì” oppure “no”, gli conferisce o gli nega l’essere.⁸⁵⁶ Credo dunque sia plausibile che la domanda “è questo un uomo?”, De Martino se la sia posta in occasione dell’incontro con le «plebi rustiche» del Mezzogiorno; e che, in tale domandare, nel considerare l’umanità di quel mondo subalterno, egli ponesse in questione soprattutto della propria umanità – e dunque che si chiedesse: “chi sono, io, che ho negato a

⁸⁵⁵ P. LEVI, *Se questo è un uomo* (1947), Einaudi, Torino 1976, p. 1.

⁸⁵⁶ «Considerate se questo è un uomo | Che lavora nel fango | Che non conosce pace | Che lotta per mezzo pane | Che muore per un sì o per un no» (*ibidem*).

queste genti la loro umanità? Sono forse un uomo, io, che ho edificato un mondo in cui queste persone non possono essere a loro volta uomini?”. Pertanto, quella domanda, che di nuovo associamo alla prima: “che cosa è l’uomo?”, e che definisce l’inizio di un «umanesimo etnologico», nei modi sopra delineati, è la domanda generata da un “rimorso”, più che da una “ammirazione”, come invece è per l’«umanesimo filologico-classicistico». Un rimorso che ha orientato, o quanto meno condizionato, la ricerca demartiniana tra le genti del Sud,⁸⁵⁷ e che, in particolare, in un senso più originario, è stato oggetto di una “confessione” da parte di Claude Lévi-Strauss nel suo *Tristi tropici*, al quale *La terra del rimorso* fa esplicito riferimento⁸⁵⁸ – una confessione che venne così ad articolarsi: «Se l’Occidente ha prodotto degli etnografi è perché un cocente rimorso doveva tormentarlo».⁸⁵⁹ E quando l’antropologo francese precisava l’«inchiesta etnografica» come una «messa in causa del sistema nel quale si è nati e si è cresciuti»,⁸⁶⁰ fu anche a partire da tali parole, il senso delle quali era pur da sempre presente nella testa e nell’animo di De Martino, che questi cominciò a definire e a sistemare il proprio «umanesimo riformato» e il proprio «etnocentrismo critico».

L’incontro etnografico come incontro con l’altro nella prospettiva di una messa in causa del proprio, dunque; e nel porre la distinzione tra il proprio e l’altro, giungere a comprendere la via percorsa dall’altro e che ha fatto dell’altro un *altro uomo*, per poter misurare così la via che ha condotto l’uomo occidentale ad essere l’uomo che è – un confronto e un commisurare che rinvia all’uomo che l’uomo occidentale *deve essere*. Tale confronto commisurante, infatti, è «occasione per il più radicale esame di coscienza che sia possibile all’uomo occidentale; un esame il cui esito media una riforma del sapere antropologico e delle sue categorie valutative, una verifica delle dimensioni umane oltre la consapevolezza che dell’uomo ha avuto l’occidente»,⁸⁶¹ ovvero è occasione per cogliere sul vivo quelle «categorie di osservazione» che ci rendono intellegibile l’altro – per cui, nel giudicare l’altro a partire da una di queste categorie, è possibile, a patto che nell’osservatore sia matura tale consapevolezza, giudicare la propria storia per entro tale categoria:

Così per esempio se noi impieghiamo la categoria «magia» nella osservazione dei fatti etnografici, un grande corso storico dell’occidente entra in causa, e cioè la polemica cristiana

⁸⁵⁷ Nelle sue *Note lucane* De Martino scriverà: «Dinanzi a questi esseri mantenuti a livello delle bestie malgrado la loro aspirazione a diventare uomini, io – personalmente io intellettuale piccolo-borghese del Mezzogiorno – mi sento in colpa» (E. DE MARTINO, *Note lucane*, in ID., *Furore Simbolo Valore*, cit., p. 132).

⁸⁵⁸ Cfr. E. DE MARTINO, *La terra del rimorso*, cit., pp. 20 e sgg.

⁸⁵⁹ C. LÉVI-STRAUSS, *Tristi tropici* (1955), tr. it. di B. Garufi, Il Saggiatore, Milano 1960, p. 377.

⁸⁶⁰ Ivi, 364.

⁸⁶¹ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 214, p. 391.

contro il magico come usurpazione demoniaca, la polemica della magia naturale contro la bassa magia cerimoniale, la polemica della nuova scienza contro la magia cerimoniale e naturale, la varia crisi dello scientismo positivistico che si consuma nell’epoca moderna e contemporanea, la rivalutazione del magico da parte di artisti e letterati, il magico del fanciullo nella prospettiva della psicologia evolutiva e il magico dello schizofrenico nella prospettiva della psicopatologia, e infine i dibattiti sulle attitudini paranormali e in particolare sulla cosiddetta percezione extrasensoriale. In modo confuso, frammentario, più o meno consapevole in rapporto alla educazione ricevuta e alle letture fatte – l’etnografo fa rifluire immediatamente questa storia nel momento stesso in cui impiega la categoria di «magia» come predicato del giudizio etnografico: ma appunto perché confusa, frammentaria, inconsapevole questa storia culturale è esposta al pericolo di trapassare in modo immediato acritico, dogmatico nella osservazione e nella interpretazione del fenomeno culturale alieno designato come «magia».⁸⁶²

Non potendo prescindere dalle proprie categorie di osservazione, e dunque dalla storia che queste hanno prodotto nel fare “mondo” (e dunque, la «magia» e la «storia della magia»), ogni osservatore, nell’osservare, evoca in modo più o meno consapevole tale storia e può, nel misura in cui vuole farsene consapevole, giudicare se stesso alla luce di questa storia. Detto altrimenti, se una determinata categoria è eterna, ovvero sempre operante in un dato mondo culturale, sempre cangiante sarà la storia del rapporto tra questo mondo e quella categoria: se la magia, in quanto categoria, è eterna, ogni mondo darà vita a un fenomeno magico precipuo, e altresì, in un modo precipuo, giudicherà tale fenomeno. Prendere coscienza di questa storia è prendere coscienza delle decisioni che hanno edificato questo mondo – significa giudicare queste decisioni. Non avere coscienza di questa storia, al contrario, comporta la sottomissione al fenomeno, al dato, al fatto; e comporta, pertanto, un atteggiamento dogmatico, che varia a seconda della “scuola” cui si afferisce – in tal senso, nel caso della magia, la si riterrà reale o irreali a seconda che venga “praticata” oppure “rifiutata”, ma non la si comprenderà nella sua concretezza, cioè storicamente, per quanto di umano essa ha garantito oppure sacrificato. (E nemmeno comprenderà il motivo per cui la magia e l’arcaico, ad esempio, sono oggetto di un interesse che, per quanto l’uomo occidentale ritenga di essersene affrancato, lo pungola: e tale pungolare è appunto segno di una cattiva rimozione, di un problema irrisolto, cioè, di nuovo, di un rimorso⁸⁶³). In modo analogo si potrebbe pensare al concetto di “libertà” e, nel metterlo

⁸⁶² Ivi, pp. 390-391.

⁸⁶³ «Nell’interno della cultura europea la influenza della cultura extraoccidentale ha concorso a mediare una varia presa di coscienza della importanza, anche per l’occidente di oggi, dell’arcaico, del mitico, dell’inconscio, e non già come “fase” superata di una immaginaria storia umana unilinearmente percorrente il suo cammino trionfale, ma come dimensione antropologica permanente che l’occidente avrebbe malamente repressa. Questo orientamento si manifesta in modo più immediato nell’arte e nella letteratura moderna, nella psicoanalisi e nella teoria junghiana degli archetipi, nella ripresa di impegno speculativo sul mitico, in ideologiche politiche idoleggiatrici dell’*Ur*, nel costume e in certa disperata sensibilità di protesta e di evasione» (ivi, br. 215, p. 392).

in causa, si potrebbe valutare il prezzo che il mondo non occidentale ha dovuto pagare affinché l’Occidente potesse dichiararsi “libero” e “civile”;⁸⁶⁴ e ancora si potrebbe considerare l’economia e guardare alla cosiddetta “antropologia economica”, la quale, appunto, ha svelato come dogmatico (astratto) lo spettro dell’*homo oeconomicus* e altresì come inconsistente la teoria secondo la quale il “capitalismo” è una forma “naturale”, cioè “obbligata” dell’esserci in economia – ovvero ha mostrato che ogni modello economico è il risultato di una scelta culturale, e come tale, nella misura in cui se ne coglie l’inattualità, emendabile.⁸⁶⁵ Ma tale “inattualità” come può essere rilevata? Ebbene, più che essere rilevata essa si impone come tale, ché la fedeltà a un dato modello, a una coerenza risulta non essere più sostenibile, ovvero risulta limitante, critica; onde aderire a questo modello significa smarrire il proprio *telos*, o comunque significa resistervi. “Inattualità”, insomma, significa vivere un senso di “colpa” – significa essere oggetto di un rimorso, per così dire, “culturale”, che richiede una “cura”. Il *telos*, il bene attuale, il dover-essere dell’essere, emerge così dall’incontro con l’altro, laddove l’altro rende visibile questa colpa, questo rimorso, consentendo così un’opera emendatrice dell’esserci, della presenza – ovvero una rinascita. Ora, in cosa consiste tale “rinascita”, e in particolare la rinascita dell’Occidente? E dunque, qual è il fine e il dovere dell’Occidente?

L’incontro etnografico come problema di «noi» (occidentali) e «gli altri» (non occidentalizzati): problema da risolvere mediante la conquista di una ragione storica che rigeneri nella mediatezza del pensiero «noi» e «gli altri» e scopra – oltre il «dato» della civiltà occidentale – il *telos* della umanità da unificare.⁸⁶⁶

L’«umanità da unificare» è l’umanità che si ritrova in uno spazio ecumenico, un mondo in cui l’uomo possa essere uomo per l’uomo – e dunque non già un mondo che tiene per sé la dignità dell’esser uomo senza conferirla ad altro (all’“altro”), ovvero che esercita la propria potenza, la potenza di una parte, per assoggettare quanto essa non riconosce come “umano”,

⁸⁶⁴ A proposito degli «uomini della Rabata», di questa gente “derubata”, De Martino scrisse con dolore: «Io non sono libero perché costoro non sono liberi, io non sono emancipato perché costoro sono in catene. Se la democrazia borghese ha permesso a me di non essere come loro, ma di nutrirmi e di vestirmi relativamente a mio agio, e di fruire delle libertà costituzionali, questo ha una importanza trascurabile: perché non si tratta di me, del sordido me gonfio di orgoglio, ma del me concretamente vivente, che insieme a tutti nella storia sta e insieme a tutti nella storia cade. Io provo anzi vergogna del permesso concessomi di non essere come loro, e quasi mi sembra di aver rubato solo per me ciò che appartiene anche a loro. O più esattamente: provo vergogna di aver io consentito che questa concessione immonda mi fosse fatta, di aver lasciato per lungo tempo che la società esercitasse su di me tutte le sue arti per rendermi “libero” a questo prezzo» (E. DE MARTINO, *Note lucane*, cit. pp. 132-133).

⁸⁶⁵ Due esponenti “classici” dell’antropologia economica sono Karl Polanyi e Marshall Sahlins. Si vedano, ad esempio: K. POLANYI, *Economie primitive, arcaiche e moderne* (1968), a cura di G. Dalton, Einaudi, Torino 1980; M. SAHLINS, *Economia dell’età della pietra* (1972), tr. it. di L. Trevisan, Bompiani, Milano 1980.

⁸⁶⁶ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 225, p. 400.

se non come “nome”. Ma in rapporto all’Occidente, a questo particolare mondo culturale, che cosa comporta tale “umanità unificata”? Significa forse un sacrificio di questa particolarità, di questo precipuo tratto culturale? Significa il venir meno dell’Occidente, della sua identità? E dunque, l’«incontro etnografico» comporta la negazione della differenza delle parti? Ancora, detto in termini più attuali, la necessità dell’incontro e della unificazione è attuabile solo per entro un orizzonte relativistico? È il “relativismo culturale” l’approdo ultimo, salvifico, la sola possibilità di rinascita, contro il pericolo della fine, dell’Occidente? A tali domande la risposta per De Martino era negativa: non già il relativismo culturale avrebbe potuto farci superare l’*impasse* attuale; e tuttavia nemmeno un «etnocentrismo dogmatico» (controparte, questa, che non è meno infeconda della prima), bensì un «etnocentrismo critico».

Nel porre la questione dell’«etnocentrismo critico»,⁸⁶⁷ De Martino, e qui si rileva il suo retaggio storicistico, muoveva un’obiezione a quanti ipotizzavano un incontro con l’“altro” a partire da un preliminare “farsi nudo” dell’osservatore, dal dismettere la propria storia; ovvero a quanti ritenevano di poter osservare i diversi mondi culturali ponendosi al di sopra di questi e al di fuori del proprio mondo di appartenenza, assumendo uno sguardo “divino”, o mettere tutte le civiltà sullo stesso piano. Contro una simile prospettiva, egli faceva notare che «per l’europeo la sua civiltà è il suo stesso pensiero, ed è qualche cosa di più: un bene da difendere, da accrescere, da dilatare»; e aggiungeva: «Si può continuare a pensare scegliendo i propri

⁸⁶⁷ Sul tema dell’«etnocentrismo critico» si segnala un saggio interamente dedicato ad esso: P. CHERCHI, *Il peso dell’ombra. L’etnocentrismo critico di Ernesto De Martino e il problema dell’autocoscienza culturale*, Liguori Editore, Napoli 1996. In questo lavoro sono presenti alcune fertili linee interpretative e tuttavia sono altresì presenti luoghi rispetto cui è possibile dissentire. Due su tutti: l’eccessiva insistenza nel porre De Martino in polemica contro l’*Aufklärung* (cfr. *ivi*, pp. 111-129): questa pare piuttosto un tema caro all’autore che un tema centrale in De Martino. Un secondo punto, che apre tuttavia a un problema piuttosto interessante, è l’affermazione di Cherchi secondo cui tutta la cultura è una «maschera», e dunque «non solo quella religiosa» (*ivi*, p. 106). Cherchi afferma ciò richiamandosi a un passo di De Martino, ove si afferma: «Ciò che chiamiamo cultura nella sua positività è appunto il vittorioso battersi dell’uomo per mantenere sempre aperta la possibilità di un mondo culturale possibile, l’esorcismo solenne che contro il rischio del “finire” fa ostinatamente valere la varia potenza dell’opera che vale e dei *mores* che essa genera e sostiene» (E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 381, p. 669). Il far coincidere «maschera» ed «esorcismo solenne» a nostro avviso non è un’operazione corretta, giacché per De Martino la prima (la maschera) si precisa in un piano metastorico, mentre il secondo (l’esorcismo) è l’attività mai conclusa e sempre in atto dell’*ethos*, ossia è il trascendimento della situazione nel valore, onde tale trascendimento può e deve avvenire anche in assenza di “maschere” (è appunto questo il problema dell’Occidente contemporaneo, secondo De Martino: creare opere che valgono senza l’ausilio di maschere). Certamente, qui Cherchi rivela – ed è nel giusto – che ogni segno, ogni simbolo, ogni opera nella misura in cui rivela (un ente) altresì occulta (il niente), e in questo senso la vita culturale nega il negativo, ossia è una “copertura” che si distende al di sopra del rischio del non-essere (cfr. *ivi*, br. 338, p. 630); e tuttavia per De Martino la questione è altra: è possibile creare assumendo in piena coscienza che tale creazione è interamente umana e che non vi è alcun dio, alcuna potenza al di là della storia che possa mettere l’uomo al riparo o che possa garantirgli di esserci? Ebbene, l’Occidente questo deve fare, che sia o non sia possibile, ed è appunto questo il motivo dell’attuale crisi dell’uomo occidentale: riconoscere che la storia è integralmente umana (la maschera, appunto, questo maschera: che la storia è integralmente umana), e ciononostante operare in modo umano, e creare valore.

problemi dentro le grandi alternative che la propria civiltà pone, ma non si può porre la propria civiltà accanto alle altre, e tutte considerarle come prospettive alla pari, da scegliere alla pari come punti di vista giudicanti»; per concludere in questo modo: «Si deve dialogare col mondo, ma la propria parte bisogna conoscerla bene, altrimenti si rischia di cadere in un enorme pettegolezzo, in un chiacchierare ambiguo e sciocco, in un camaleontismo che simula l’apertura e la varietà di interessi, ma che è soltanto la maschera di una abdicazione senza limiti». ⁸⁶⁸ In tal senso, non diversamente dal nichilismo, il relativismo culturale, secondo De Martino, veniva a precisarsi come «una abdicazione senza limiti». Il passato, o meglio, la tradizione non va negata con un colpo di mano, e in questo senso tradita – la tradizione deve essere eticamente conservata e oltrepassata, ovvero emendata: essa deve essere oggetto di una riconoscente, preoccupata cura che consiste appunto nella sua continua valorizzazione. E tale valorizzazione – oggi, nell’attuale congiuntura culturale – può avvenire soltanto in forza dell’incontro etnografico, cioè di questo nuovo umanesimo che vuole e cerca il confronto con l’*altro* per misurare e correggere il *proprio*.

Il pericolo dell’umanesimo etnografico dispiegantesi nell’epoca della seconda rivoluzione industriale e della decolonizzazione è il relativismo culturale. Solo l’occidente ha prodotto un vero e proprio interesse etnologico, nel senso largo di una esigenza di confrontare sistematicamente la propria cultura con le altre sincroniche e aliene: ma questo confronto non può esser condotto che nella prospettiva di un etnocentrismo critico, nel quale l’etnologo occidentale (o occidentalizzato) assume la storia della propria cultura come unità di misura delle storie culturali aliene, ma, al tempo stesso, nell’atto del misurare guadagna coscienza della prigione storica e dei limiti di impiego del proprio sistema di misura e si apre al compito di una riforma e di una riforma delle stesse categorie di osservazione di cui dispone all’inizio della ricerca. Solo ponendo in modo critico e deliberato la storia dell’occidente al centro della ricerca confrontante, l’etnologo potrà concorrere a inaugurare una consapevolezza antropologica più ampia di quella racchiusa nell’etnocentrismo dogmatico. ⁸⁶⁹

Occorre dunque prestare fedeltà al proprio mondo culturale, e il desiderio dell’incontro con l’altro e il diverso e l’alieno (che solo in Occidente ha prodotto un «interesse etnologico») deve concorrere a un incremento, a una ripresa della cultura occidentale, a una sua cura e non già al suo (impraticabile) abbandono, al suo rifiuto, o alla (altrettanto impraticabile) fuga da essa. L’abbandono e la fuga, in tal senso, è cosa vana, nella misura in cui chi tenta di fuggire o di abbandonare non può mai privarsi, se non in astratto, del patrimonio culturale che lo ha accolto, della sua storia, la quale non è punto “qualcosa” che sta separata dall’uomo, non è semplicemente un “bagaglio” che giunge dal passato e che, appunto, come un bagaglio, un

⁸⁶⁸ Ivi, br. 157, p. 281.

⁸⁶⁹ Ivi, br. 219, pp. 396-397

oggetto, può essere preso o lasciato: la storia è infatti l’esser presente dell’uomo, il quale, in concreto, è ciò che lo ha condotto ad esser qui ed ora l’uomo che è, ovvero è tutto il suo processo, onde il “presente” è unità sintetica di tale processo che si dice “individuo” (al modo che non si può dividere l’individuo dalla sua storia). E dunque la fuga dal proprio mondo culturale è una fuga che, se praticata, avviene per forza di cose entro questo mondo (per quanto chi fugge cerchi rifugio in altri spazi geografici, presso altre culture, diversi costumi); e così l’abbandono del proprio mondo è un’azione impraticabile, il cui esito è fallimentare: il “proprio” che si vuole abbandonare, infatti, non cade mai fuori di sé, ché esso è la dimora culturale entro cui la presenza “sta” e propriamente “ci è” – esso è una esteriorità, in quanto insieme di saperi e pratiche divenuti “tradizione”, che sempre viene interiorizzata. Ma si torni entro il discorso: non è possibile prescindere dalla propria cultura, per quanto ci si sforzi di spogliarsi di essa nella convinzione che solo a partire dalla nudità, dall’assenza di pregiudizi, sia possibile una autentica apertura all’altro. L’etnologo, pertanto, deve prestare fedeltà al proprio mondo, sebbene sia chiamato a metterlo in causa, ovvero sia chiamato a una *epoché* che lo liberi da un rapporto dogmatico con la sua storia: ma non già per rifiutarla, bensì per riprenderla, per giudicarla nel confronto, rilevare le sue contraddizioni (le quali sono sempre prodotte da una insistenza di parte, da una cecità nei confronti dell’intero), ed emendarle; al modo che l’etnologia (ossia il confrontarsi con culture diverse e con diverse opzioni storiche) si configuri come un’auto-terapia in forza della quale l’etnocentrismo, e l’Occidente stesso, si converta da “dogmatico” a “critico”.

De Martino, tuttavia, non soltanto affermava che non si può non essere etnocentrici; ma, nel riconoscere il «primato morale e civile» dell’Occidente, ovvero riconoscendo che soltanto questa civiltà è riuscita a liberarsi dalla maschera metastorica e giungere alla consapevolezza che la storia è integralmente una storia umana, fatta dall’uomo e per l’uomo, egli assegnava all’Occidente il ruolo di *leadership* culturale. Ma a ciò aggiungeva che tale posizione poteva dirsi giustificata solo nella misura in cui esso avesse raccolto la sfida, per così dire, etica, di “allargare” il proprio orizzonte umanistico, e cioè il campo entro il quale unificare «individui e gruppi» e garantire a questi una concreta libertà:

Per questo, e solo per questo, e nella misura in cui saprà scegliere effettivamente questo, l’occidente ha un possibile primato, pone cioè la sua candidatura alla sua *leadership* culturale. Ma nella misura in cui non provvederà a sanare le sue contraddizioni, ed accoglierà in modo inerte coscienze contraddittorie, senso della storia e religione mitologica, materialismo volgare e aspirazione ad un mondo migliore, alienazione tecnicistica ed esaltazione della potenza dell’uomo, privilegi sociali e fratellanza in Cristo, tentazioni colonialistiche e retorica della

pace, la sua candidatura al primato morale e civile – che non è scritta in nessun cielo – può essere irrimediabilmente respinta (o addirittura, data la immensa responsabilità di fatto che spetta oggi all’occidente nell’attuale congiuntura culturale, la sua candidatura respinta può significare praticamente la fine della civiltà *tout court*).⁸⁷⁰

Ebbene, se il «primato morale e civile» dell’Occidente è giustificato dalla sua più ampia consapevolezza storica; se la «candidatura alla sua *leadership* culturale» potrà andare a buon fine, almeno nella misura in cui l’Occidente provvederà a risolvere tutte le sue contraddizioni (quelle attuali, poiché rimuovere in modo definitivo le contraddizioni non è punto possibile); se, di nuovo, la cura di sé avviene nel confronto con l’altro, ove quella cura, essendo praticata dall’uomo e per l’uomo nella coscienza che la storia è integralmente umana, pone comunque l’Occidente al di “sopra” del suo “altro”, almeno in termini di consapevolezza storica; se questo tema è giunto a una sufficiente chiarezza (sia esso condivisibile o meno), vi è un importante luogo di questa riflessione che rimane in ombra: qual è, infatti, il “destino” delle civiltà non occidentali e non occidentalizzate? Cosa accade loro in forza di questo confronto? Ora, da un lato, De Martino parlava di unificazione degli *ethne* dispersi, sottolineando come per entro tale unificazione «individui e gruppi siano per quanto possibile consapevolmente e liberamente rispettosi»;⁸⁷¹ dall’altra, tuttavia, De Martino non offriva coordinate o prospettive utili a una prefigurazione di questo “umanesimo allargato”. Insomma, egli parlava di «compiti unificatori del nostro pianeta» e di «umanità da unificare»⁸⁷² (comprendendo sia i mondi culturali, per così dire, “esotici”, ovvero posti al di fuori dell’Occidente, sia i mondi culturali subalterni che “sopravvivono” al suo interno); poneva in causa la politica coloniale degli Stati europei, rilevandone l’atto di forza egemonico e altresì contraddittorio, in quanto contrastante con gli ideali di pace dall’Occidente coltivati; ma non definiva in modo chiaro come doveva avvenire questa “unificazione”. Da un lato, innanzi a questa prospettiva, si potrebbe pensare che la posizione umanistica, libertaria, rispettosa, si precisi nel “lasciar essere” gli *ethne*, cioè nel garantire la loro precipua identità, nel fare in modo che non siano oggetto di un processo di occidentalizzazione, di assorbimento culturale. Dall’altro (e questo “lato” non comporta un annullamento del primo, come si vedrà), il pensiero subito corre verso quella idea, o meglio, quell’ideale di liberazione che venne già espresso quando, da militante socialista, De Martino fece il suo incontro con le «plebi rustiche» del Mezzogiorno, di fare “entrare nella storia” i popoli che attualmente ne sono esclusi, ove per “storia”, in senso eminente, si intende la storia

⁸⁷⁰ Ivi, br. 220, pp. 397-398.

⁸⁷¹ Ivi, p. 397.

⁸⁷² Ivi, br. 225, p. 400.

dell’Occidente. Ora, avendo l’Occidente raggiunto una consapevolezza storica e una libertà tali da potersi considerare la “punta di diamante” dell’*ethos*, dell’essere, della storia; e tuttavia essendo, l’Occidente, ancora segnato da diverse contraddizioni (ad esempio perché insiste a fondare la propria libertà a partire dal suo dominio sull’altro); l’incontro etnografico, questo nuovo umanesimo, permette sia di risolvere tali contraddizioni, sia di far entrare nella storia dell’Occidente, in questa storia di “liberazione” e “unificazione dell’umano”, gli altri *ethne* – i popoli non occidentalizzati. Ma la domanda che potrebbe esser qui posta è la seguente: tale “far entrare nella storia”, tale “unificazione”, nella misura in cui è esercitata da una precipua cultura, quella occidentale, può dirsi, in relazione alle altre culture, una unificazione “libera”? L’*ethnos* non occidentalizzato, insomma, vivrebbe liberamente questo “entrare nella storia” se questa storia, almeno apparentemente, non è una sua storia? Ebbene, un simile domandare è insensato nella misura in cui separa la storia degli uni dalla storia degli altri, quasi che un contatto, un riconoscimento, un dialogo tra due distinte “storie” non significhi già una storia “unica”, unificata (la storia, appunto, di un contatto, di un riconoscimento, di un dialogo tra distinte storie che si incontrano); e nella misura in cui separa la libertà dal “farsi liberi” – ove non si “entra nella libertà” (e in questo caso in quella storia che realizza la libertà nel contatto, nel riconoscimento, nel dialogo) se non liberamente; ché se non ci si entra liberamente ci si entra da schiavi. Ma appunto, quest’ultimo è il caso “classico” che ha sinora caratterizzato il rapporto tra l’Occidente e l’*altro* (un rapporto di forza, di sfruttamento); e tale è dunque la contraddizione che l’incontro etnografico dovrebbe portare alla luce e che la ragione storica dovrebbe risolvere. E allora, in quale modo l’*ethnos* alieno “entra nella storia”? Vi entra liberamente, giacché esso non vi entra da schiavo, e nemmeno vi entra per annullarsi in essa, per assumere una storia non sua e lasciar cadere la propria; e nell’entrare liberamente in tale storia, che è una storia comune, e non di una sola parte, il suo “accedervi” diventa appunto la sua storia – la storia della sua libertà, che pure è storia della libertà di una umanità allargata. Vi entra liberamente in quanto esso si trova libero nell’incontro e nel confronto, piuttosto che aggogato a una dinamica di schiavitù – ché l’incontro e il confronto questo offre a entrambe le parti: la libertà del proprio misurarsi e del misurare l’altro, e altresì la libertà del giudizio e della emendazione di sé. Questa è la storia della libertà che nasce dall’incontro etnografico. Una storia che l’Occidente ha faticosamente aperto lungo i secoli e tracciato: non già solo per sé, sebbene esso l’abbia fatta per sé nonostante e spesso *contro l’altro* – ma una storia il cui *telos*, il cui fine, è il progressivo riconoscimento dell’*altro*, una progressiva umanizzazione

del mondo e unificazione dei popoli dispersi. E tuttavia, per chiarificare il senso di questo libero “entrare nella storia” e di questa “unificazione”, che potrebbe ancora risultare oscuro, o ancor peggio, suonare come un semplice e vuoto *slogan*, forse occorrerà gettare ulteriore luce sul senso dell’incontro etnografico che determina le condizioni della apertura all’altro (l’altro che nella nostra storia è invitato ad entrare). Ma occorrerà altresì chiarificare ulteriormente il senso del «primato morale e civile» dell’Occidente, al quale di nuovo si è alluso. Si parta da questo punto. A tal proposito, sarà utile prendere visione di un brano della *Crisi delle scienze europee* di Husserl citato estesamente da De Martino – una pagina che, secondo l’autore napoletano, «induce l’etnologo a una particolare riflessione».⁸⁷³

Portare la ragione latente all’auto-comprensione, alla comprensione delle proprie possibilità e perciò rendere evidente la possibilità, la vera possibilità, di una metafisica – è questo l’unico modo per portare la metafisica, cioè la filosofia universale, sulla via laboriosa della propria realizzazione. Solo così sarà possibile decidere se quel telos che è innato nell’umanità europea dalla nascita della filosofia greca, e che consiste nella volontà di essere un’umanità fondata sulla ragione filosofica e sulla coscienza di non poterlo essere che così, – nel movimento infinito dalla ragione latente alla ragione rivelata e nel perseguimento infinito dell’auto-normatività attraverso questa sua verità e autenticità umana – sia una mera follia storico-fattuale, un conseguimento casuale di un’umanità casuale in mezzo ad altre umanità e ad altre storicità completamente diverse, oppure se piuttosto nell’umanità greca non si sia rivelata quell’*entelechia* che è propria dell’umanità come tale. L’umanità (*Menschentum*) in generale è per essenza un essere uomini entro organismi umani (*Mensch-heiten*) generativamente e socialmente connessi, e se l’uomo è un essere razionale (*animal rationale*), lo è soltanto se tutta la sua umanità è un’umanità razionale – latentemente orientata verso la ragione oppure espressamente orientata verso quell’entelechia che è pervenuta a se stessa, che si è rivelata a se stessa e che ormai *guida coscientemente*, per una necessità essenziale, il divenire umano. La filosofia, la scienza non sarebbero allora che *il movimento storico della rivelazione della ragione universale, «innata»* come tale nell’umanità. Così sarebbe realmente se questo movimento, che oggi non è ancora concluso, si fosse dimostrato proprio quest’entelechia giunta in modo autentico ed effettivo sulla via di un puro realizzarsi, o se la ragione, effettivamente e pienamente cosciente di se stessa, si fosse rivelata nella forma che le è per essenza peculiare, cioè nella forma di una filosofia universale, procedente in un’evidenza conseguentemente apodittica, capaci di un’auto-normatività e provvista di un metodo apodittico. Solo così sarebbe possibile decidere se l’umanità europea rechi in sé un’idea assoluta e se non sia un mero tipo antropologico empirico come la «Cina» o l’«India»; e inoltre: se lo spettacolo dell’uropeizzazione di tutte le umanità straniere annunci al manifestazione di un senso assoluto rientrando nel senso del mondo o se non rappresenti invece un non-senso storico. Noi, ora, siamo ben certi che il razionalismo del XVIII secolo, il suo modo di cercare un terreno su cui l’umanità europea potesse radicarsi, era un’*ingenuità*. Ma con la rinuncia a questo razionalismo ingenuo, il quale, sviluppato conseguentemente, risulta addirittura controsenso, occorre forse rinunciare anche al senso *autentico* del razionalismo? E che dire di un serio chiarimento di quell’ingenuità, del suo controsenso, e che dire della razionalità di quell’irrazionalismo che è tanto celebrato e che oltretutto si vuole da noi? Non è forse chiamato, se gli prestiamo orecchio, a convincerci a procedere razionalmente e a perseguire una fondazione razionale? O la sua irrazionalità non è per caso, in definitiva, un’angusta e cattiva razionalità, peggiore di quella del vecchio

⁸⁷³ Ivi, br. 226, pp. 401-402.

razionalismo? Non è forse addirittura la cattiva razionalità della «ragione pigra», che *si sottrae* alla lotta per il chiarimento dei dati ultimi e dei fini e dei mezzi che essi suggeriscono in un modo definitivamente e veramente razionale?⁸⁷⁴

Il brano è decisamente importante. Ebbene, qui Husserl si chiedeva se il passaggio dalla ragione latente (che non sa di sé) alla ragione rivelata (che sa di sé), cioè a quella ragione che si è manifestata in Occidente col fiorire della filosofia greca, sia da considerarsi come un esito causale che ha interessato una casuale civiltà tra le tante, o altresì come l’esito di una follia, di una perversione del pensare; oppure, al contrario, se non sia invece la realizzazione di un *telos* eterno, ovvero la realizzazione dell’essenza dell’umanità, quale si realizzò appunto a partire dai greci, con il loro ideale di uomo razionale. Certo, la domanda, retorica, conteneva già la sua risposta: quel passaggio, quel mostrarsi dell’umanità razionale a se stessa, non è l’esito del caso o di una follia, ma è risponde a una «necessità essenziale» – appunto, in quanto è lo stesso movimento della razionalità che si individua razionalmente – onde è la razionalità che guida il «divenire umano». Così, riconosciuta la ragione filosofica come eterna e «innata» e altresì come ciò che muove l’umanità tutta, nella sua universalità; e così riconosciuta l’Europa quale luogo elettivo, se così si può dire, del suo farsi presente a sé e del suo procedere, secondo il movimento che è proprio dello svolgersi del pensiero filosofico e dell’indagare scientifico; Husserl poté giungere a tale osservazione: «Solo così sarebbe possibile decidere se l’umanità europea rechi in sé un’idea assoluta e se non sia un mero tipo antropologico empirico come la “Cina” o l’“India”; e inoltre: se lo spettacolo dell’europeizzazione di tutte le umanità straniere annunci al manifestazione di un senso assoluto rientrante nel senso del mondo o se non rappresenti invece un non-senso storico». Ebbene, secondo De Martino, l’Occidente non è già un «mero tipo antropologico empirico», ma è la via per la quale l’*ethos* ha infine raggiunto la consapevolezza di se stesso – la via per la quale l’umanità è giunta a creare una storia integralmente umana, saputa come tale, e dunque liberata delle maschere del mito, dell’alienazione protettrice del religioso, e tuttavia una storia ancora legata ai lacci di altre contraddizioni: economiche e sociali, che pure *devono essere* risolte, combattute (ma, ci dirà De Martino, dalle contraddizioni non è possibile uscire, poiché nella misura in cui si risolvono le vecchie se ne creano sempre di nuove, «mai esperite nella storia umana», e questo perché l’uomo non può uscire dalla storia e perché la storia è storia di contraddizioni che via via si pongono e si risolvono, secondo le possibilità e la determinazione etica propria

⁸⁷⁴ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., § 6, pp. 44-45.

delle diverse culture, o ancora, essa è storia di conflitti emergenti e in risoluzione,⁸⁷⁵ ovvero, diversamente detta, «storia della libertà che si limita»⁸⁷⁶ e che costantemente supera quelle limitazioni). L’Occidente “liberato” è, pertanto, il *telos* cui l’umanità tende; ma altresì è la “terra liberata”, giacché la liberazione del primo, cioè il superamento dell’attuale limitazione sociale ed economica, comporta altresì una liberazione degli *ethne* non occidentalizzati, cioè una liberazione degli *ethne* dalla storia – e dunque comporta una unificazione della umanità, sotto lo sforzo di una determinata civiltà, quella occidentale, che, nell’incontro con l’altro (che è possibile in quanto una «comune umanità»⁸⁷⁷ abbraccia tutte le culture), e solo in forza di questo incontro, potrà rinnovare se stessa e liberarsi di quanto in se stessa è morto e, per l’umanità tutta, mortificante, al fine di far vivere ciò che in se stessa e altresì fuori dai propri confini culturali, è vivo e in attesa di vita.

In cosa consiste il “far entrare l’altro nella storia”? Si è detto che questo far entrare non significa *eo ipso* un assorbimento dell’altro, una sua inclusione che annulli il suo esser “altro”, ovvero, considerando il rapporto tra Occidente e l’*ethnos* non-occidentale, non significa una occidentalizzazione dell’altro. E tuttavia, il termine qui utilizzato, ovvero il verbo “entrare”, proprio a una simile “perdita” può far pensare – può far pensare a un “uscire” da una storia, da un luogo culturalmente definito, per entrare in una diversa storia, in una diversa cultura, il che implicherebbe la perdita di ciò che, in questo passaggio, si lascia. E dunque, in che senso si fa “entrare” l’altro nella storia? In questo modo: l’altro entra nella nostra storia quando si

⁸⁷⁵ Anche se la «società borghese» dovesse essere infine “superata”, e dunque anche se le contraddizioni proprie di quella società dovessero un giorno essere risolte (e per De Martino questo esito è un *dovere* non una *necessità*, come si è già visto nel capitolo precedente) ciò non vuol dire «che la società socialista (e comunista) sopprimerà una volta per sempre “tutte” le possibili contraddizioni sociali, e che non se ne genereranno di nuove mai esperite nella storia umana, e che non si dovrà prendere coscienza di esser e lottare per lo loro soppressione» (E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 242, p. 440). E così De Martino, a proposito della «democrazia socialista», in una lettera scritta a Pietro Secchia (intorno al 1962), affermava: «È senz’altro da ammettere che una volta distrutto lo stato borghese, la pluralità dei partiti come espressione istituzionale dei conflitti di classe non abbia più senso; ma ciò non significa che la storia si arresti, che i conflitti vengano a mancare, e che essendo ormai lo stato socialista uno Stato senza conflitti, non ha più senso proporsi il problema di una forma istituzionale in cui questi conflitti possano avere luogo democraticamente. Nello Stato socialista, i conflitti sono semplicemente di altra qualità, di quelli dello Stato borghese: e appunto per questo debbono trovare nuove forme istituzionali di espressione» (R. DI DONATO, *Compagni e amici. Lettere di Ernesto De Martino a Pietro Secchia*, cit., pp. 84-85).

⁸⁷⁶ «Il problema della libertà è tale in quanto problema dei suoi limiti: la libertà dell’uomo infatti non entra mai in causa, poiché è l’agente stesso del “porre in causa”; agente il cui potere si esercita solo nel senso di porre limiti all’esser liberi. Con questo immediato riconoscimento il molto breve discorso sulla libertà come tale si esaurisce: e si pone invece, in tutta la sua complessità, il problema delle libertà storicamente condizionate, che l’analisi di volta in volta definisce per entro determinate società e determinate epoche, o che la lotta politica afferma come progetto di una nuova limitazione. La storia della libertà, se ha un senso, è storia della libertà che si limita» (E. DE MARTINO, *Storia e metastoria*, cit., p. 163).

⁸⁷⁷ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 218, p. 395.

entra in contatto con l’altro, quando ci si confronta e si dialoga con l’altro; o meglio ancora: quando l’altro è riconosciuto nella sua umanità e dunque lo si riconosce degno del confronto e del dialogo. Far entrare nella storia (nella nostra storia) qualcuno, non significa fare in modo che questo “qualcuno” venga a mutare sino a farsi un “noi”, ma significa, più semplicemente (e tuttavia, così semplice non è), aprirlo alla nostra storia – significa che sia la nostra storia a mutare in forza di questo incontro (e così la storia dell’altro), al modo che questo qualcuno, nella sua differenza, sia riconosciuto dalla nostra storia (dal nostro attuale “fare la storia”). In tal modo, Tizio entra nella storia di Caio non già perché Tizio assume come propria la storia di Caio (non perché Tizio diventa Caio), ma perché Caio riconosce che l’incontro con Tizio, e proprio in forza di questa differenza tra Tizio e Caio, concorre a determinare la sua storia. Ma occorre che Caio veda in Tizio, pur nella differenza, un essere come lui – un essere umano. Occorre, cioè, il riconoscimento dell’essere uomo dell’altro, ove, appunto, questa “umanità” significa “dignità”, per cui l’altro, Tizio, non è già servo in luogo di esser signore, bensì è parimenti signore e pertanto degno di “modificare” la storia di Caio. In modo analogo, quando De Martino affermava che occorre far entrare nella storia il “mondo subalterno”, non pensava di certo a trasformare il “mondo subalterno” nel “mondo borghese” (nella cui storia il primo avrebbe dovuto entrare); al contrario, pensava che il “mondo borghese” (che è incapace di riconoscere l’altro nella sua umanità e che si maschera dietro la retorica idea che “lo Spirito soffia dove vuole”) doveva essere superato in una classe che fosse capace di confrontarsi col mondo subalterno, riconoscendo a questo la sua umanità, lasciando cadere non le differenze, bensì la subalternità di questo, la quale è segno di un rapporto in cui l’altro non è uomo per l’uomo, ma servo per l’uomo. La “scuola etnografica sovietica” aveva in tal senso “lavorato” in modo decisivo nella testa di De Martino. Certo, l’incontro che unifica le due “storie”, pur mantenendo la distinzione, non è una semplice unione: tale unificazione, infatti, comporta una reciproca trasformazione, che sottende, nel medesimo tempo, a una reciproca “liberazione” (liberazione da limiti interni ed esterni, in forza proprio di un “confronto”, di una “critica”, di una “emendazione”) – ma appunto, questa è una trasformazione verso il nuovo, e non già la conversione di una parte nell’altra (un travaso del vecchio nel vecchio). In altri termini: quel “far entrare l’altro nella storia” significa riconoscere la volontà di libertà dell’altro e dunque l’umanità del suo volere, e non sopprimerla, calpestarla sotto il tacco signorile, soffocarla coi lacci della schiavitù; e dunque significa accoglierla, mossi da un interesse di liberazione, traendo altresì il motivo per modificare la propria volontà di libertà, la propria umanità, che

pure sempre è sottoposta a limiti, non tanto naturali, quanto culturali, e dunque decisi, scelti, e per questo storicamente modificabili.

“Far entrare l’altro nella storia” non significa già instaurare una colonizzazione culturale dell’altro – una occidentalizzazione globale, onde per cui l’unificazione dei diversi *ethne* che sono dispersi sul pianeta verrebbe a coincidere con una cancellazione delle differenze, ovvero una cancellazione delle varie culture, in luogo di una sola monolitica ed egemonica cultura: quella occidentale. “Far entrare l’altro nella storia”, nella *nostra* storia, significa, in qualche modo, far cadere quel rapporto di dominio che l’Occidente ha esercitato contro il mondo non occidentalizzato, e che si è precisato in una sottomissione dell’*altro* al fine di incrementare il patrimonio, non morale ma economico, del *proprio*. E tuttavia, tale patrimonio, ha altresì reso possibile uno sviluppo della vita morale, artistica, filosofica – e insomma, storica – del mondo occidentale; il cui esito ultimo si precisa proprio nell’emergere della necessità dell’incontro e dunque nella crisi che tale necessità, o meglio, che tale dovere etico (non già un *müssen*, bensì un *sollen*) provoca. L’incontro con l’altro questo mostra: che l’altro è parimenti uomo – un uomo che ha percorso una via che poteva essere la nostra⁸⁷⁸ e che, proprio a causa di questa diversa via da lui percorsa, a lungo non lo abbiamo riconosciuto come uomo; e che, infine, soltanto ora la sua umanità ci scandalizza, ci rimette in discussione, ci esorta a compiere una scelta: negare o affermare la sua umanità – affermarla *in actu exercito* e non solo, secondo la sufficienza e l’ipocrisia del “buon borghese”, *in actu signato*, e pertanto agire di conseguenza. *Agire*, ovvero *trasformare il mondo*. La presenza dell’altro che mette in causa la nostra storia, che ci induce a emendare le nostre contraddizioni – in questo senso egli “vi entra”. Pertanto, «l’unità dell’umano», proprio in quanto oggetto di una scelta, di una decisione, di un progetto culturale, «non sta quindi come presupposto speculativo secondo l’immagine di un “piano”: il suo ideale e il suo compito è l’unificazione dell’umano, ma attraverso la efficacia mediatrice di un incontro sul terreno con umanità aliene e di una sempre rinnovata tematizzazione di questo incontro».⁸⁷⁹ E sempre rinnovata è la «tematizzazione di questo incontro» perché mai

⁸⁷⁸ «Questa duplice tematizzazione della storia propria e della storia aliena è condotta nel proposito di raggiungere quel fondo universalmente umano in cui il “proprio” e l’“alieno” sono compresi come due possibilità storiche di essere uomo, quel fondo, dunque, a partire dal quale anche “noi” avremmo potuto imboccare la strada che conduce alla umanità aliena che ci sta davanti nella scandalo iniziale dell’incontro etnografico. In questo senso l’incontro etnografico costituisce l’occasione per il più radicale esame di coscienza che sia possibile all’uomo occidentale; un esame il cui esito media una riforma del sapere antropologico e delle sue categorie valutative, una verifica delle dimensioni umane oltre la consapevolezza che dell’esser uomo ha avuto l’occidente» (ivi, br. 214, p. 391).

⁸⁷⁹ Ivi, pp. 391-392.

la differenza viene cancellata – mai la contraddizione, la storia, trova un suo termine ultimo – mai si giunge, se non per astrazione, a una «unità instaurata una volta per tutte».⁸⁸⁰

3. Il “*telos*” dell’Occidente (al modo di una conclusione)

Se l’unificazione dell’umanità è una *promessa* dell’umanesimo etnologico, vi sono tuttavia delle *minacce* – minacce in quanto cattive risposte alla crisi che ci esorta a decidere la forma del nostro mondo. Un pericolo, si è già detto, è il relativismo culturale – il quale è una forma debole di annullamento delle differenze. Esso è rinuncia al valore del *proprio*, è l’abbandono del proprio «posto di combattimento»⁸⁸¹ – ove il combattimento qui non coinvolge l’altro in quanto contro di esso è rivolto, bensì è lotta intima, contro se stessi, per la valorizzazione del proprio, per la propria salute e libertà. Se il proprio non avesse valore, infatti, nemmeno l’incontro con l’altro lo avrebbe – tutto cadrebbe nella più cieca e sorda indifferenza, nella quale nessuno incontra nessuno. E una *minaccia* è altresì la tentazione irrazionalista a fare dell’*alieno* il *proprio*, ovvero cercare non già nell’incontro con l’altro la via per la risoluzione della crisi e l’oltrepassamento della angustia presente, ma cercare nell’altro una scelta non propria e aderirvi. La minaccia è la tentazione a dismettere il proprio, quasi si trattasse di un mero vestito ormai logoro, al fine di far proprio il mondo dell’altro – e dunque la conversione, il tradimento culturale, come se bastasse cambiar vestito e indossare i panni dell’altro, godendo di una diversa morbidezza o di un insolito odore, per farsi immuni dalla crisi.

Che si debba mantener fede alla ragione, come *telos* dell’umanità rappresentato in modo eminente dall’Occidente, o che si debba invece abdicare davanti all’irrazionale e tornare a fare di esso il tema fondamentale della vita: questa alternativa si chiama Europa, poiché noi europei la stiamo vivendo con una drammaticità che non ha l’eguale in nessuna altra civiltà del nostro pianeta. Che il viver civile debba essere ordinato secondo le forme di una democrazia socialista o debba sostanzialmente muoversi nel margine di scelte possibili per entro la democrazia borghese, anche questa alternativa si chiama Europa, perché in Europa ebbero le loro radici le condizioni sociali e la tensione di pensiero che prepararono questi due messaggi, che oggi polarizzano intorno a sé le altre umanità dell’ecumene. Il prodigioso sviluppo delle scienze e la attuale prospettiva della conquista degli spazi cosmici si chiama ancora Europa, da Galileo a Einstein: le altre civiltà non ci propongono a questo riguardo nulla di radicalmente nuovo e più alto, ma, se mai, scelte per noi improponibili come, per esempio, il viaggio psichico degli sciamani asiatici verso i superi e verso gli inferi, o la sapienza dei Veda, o quella di Confucio, o lo Yoga o il Buddismo Zen, per tacere dei vari occultismi europei, cui indulgono le anime

⁸⁸⁰ Ivi, br. 220, p. 397.

⁸⁸¹ Ivi, br. 157, p. 282.

stanche e i cervelli deboli. Senza dubbio il naturalismo e il tecnicismo costituiscono per noi un pericolo mortale, in quanto perdono l’uomo nel mondo delle cose e ne compromettono il ritorno a sé, la presa di possesso di sé, lo scoprirsi come margine oltre la natura, insomma tutto quanto fonda l’umanità occidentale come *ethnos* operativo. Ma contro questo pericolo la difesa sta nella storia interna dell’Occidente, cioè nel far progredire la “ragione” oltre i limiti storici in cui sinora l’Occidente ne ha avuto coscienza. Abbandonare la ragione e abbracciare sistemi di scelte estranei al suo *telos*, non diremmo che l’Europa non possa, ma certo non deve: e non deve perché le scelte culturali non sono arbitrarie, permutabili a piacere, ma formano coerenze e fedeltà che comportano anche rinunzie definitive.⁸⁸²

In questo passo risuonano echi husserliani. L’uomo occidentale incarna, per così dire, il sistema di scelte che va sotto il nome “Occidente” (o Europa, se si vuol individuare in questa regione del globo terrestre il luogo in cui l’Occidente non solo è germogliato, ma si è altresì sviluppato) – un sistema di scelte che ha posto la “ragione” come *telos* rispetto al quale l’umanità tende, e che la civiltà occidentale, tra tutte le altre, ha meglio “realizzato”, sebbene quel *telos* non possa essere mai esaurito. La “crisi” dell’Occidente, in tal senso, si mostra come momento in cui la non-esauribilità di quel *telos* chiede un nuovo passo, un andare oltre la situazione attuale, oltre le contraddizioni che, partecipi un tempo alla affermazione della ragione e della umanità, oggi appaiono appunto tali: contraddizioni che debbono essere risolte – ossia una posizione anti-umanista inattuale, che richiede una scelta. A questo proposito, De Martino scriveva: «*Crisi* vuol dire *scelta*, e un’epoca di crisi per una civiltà significa che si pongono per essa alternative estreme, col rischio che il suo *telos* si esaurisca per esaurimento del suo stesso *ethos*, della “volontà di storia”. In ogni caso noi non siamo contemplatori, ma operatori della nostra civiltà in crisi: siamo totalmente inclusi nel sistema di scelte che l’ha fondata e che ora è in pericolo. Non ci resta pertanto che includerci in quel sistema una seconda volta, assumendo nel pensiero il *telos* in pericolo, innestandoci nella storia culturale di quel *telos* e riappropriandoci di essa, e infine costituendoci – proprio per questa seconda inclusione – come risolutori del nodo».⁸⁸³ Ebbene, tale “seconda inclusione”, o “rinascita”, si poteva realizzare appunto, come già diffusamente è stato detto, soltanto attraverso un incontro etnologico, ovvero un confronto tra “umanità”. Questa era per De Martino la “promessa” che l’etnologia rappresenta per l’Occidente – per una civiltà che si trova a dover decidere di sé innanzi alle richieste del *telos* che per secoli ha intessuto il suo sistema di scelte. Ma, rovescio dialettico di quella promessa, tale era anche una “minaccia”. E minaccia è se l’Occidente, nella misura in cui più non riesce a rispondere positivamente a quel *telos* – ché non è scritto in

⁸⁸² E. DE MARTINO, *Promesse e minacce dell’etnologia*, cit., pp. 106-107.

⁸⁸³ Ivi, p. 106.

nessun cielo che sia così, sebbene, in termini etici, deve essere così –; è una “minaccia”, si diceva, se l’occidente, lungi dal mettere in causa se stesso per emendare se stesso, trova presso l’altro un motivo per il proprio abbandono, ovvero per il rifiuto di quel *telos*, per la rinuncia alla ragione. Dunque, in questo caso, una scelta per la non-ragione, cui è sottesa una fascinazione per il primitivo, per il magico, per l’esoterico, per il culto della persona, per il sacro nella sua declinazione irrazionale, per l’*Ur* (tema, questo dell’originario-autentico, che in filosofia ha affascinato non pochi eminenti pensatori) – una scelta il cui esito più estremo lo si è dolorosamente registrato nei diversi totalitarismi del Novecento europeo, dal nazismo al fascismo allo stalinismo; ma che pure ha avuto celate manifestazioni, più intime e casalinghe, legate a personali idiosincrasie e a private violenze, o magari più alte, ma limitate a “circoli chiusi”, cui sempre, si trattasse di “eletti” o di “plebi”, ha difettato l’uso della ragione, della critica, della misura.

Il saggio *Promesse e minacce dell’etnologia*, che riprende in modo completo i temi qui sinora affrontati, dall’umanesimo etnologico all’etnocentrismo critico, poneva a un certo punto una domanda che pure più volte, nel corso del presente lavoro, si è sentita la necessità di porre e ci si è posta: può l’Occidente finire? E dunque, qualora l’Occidente dovesse fallire il proprio compito e smarrisse il proprio *telos*, qualora cioè l’*ethos* che lo regge si spezzasse e l’Occidente giungesse così a una “fine”, alla “fine del mondo”, alla “sua fine”, che cosa accadrebbe? E ancora, che cosa accadrebbe allo stesso *ethos* se l’Occidente tramontasse una volta per tutte, visto che è in questa “terra al tramonto” che esso è giunto a una consapevolezza di sé? E cosa ne sarebbe poi del *telos* della unificazione dell’umanità, delle genti disperse? Si perderebbe col perdersi dell’unica civiltà che è giunta a porsi in modo radicale il problema dell’altro, a cercare un confronto con questo altro e dunque a fondare una scienza dell’*ethnos*? Ebbene, i quesiti sono molti; ma forse sarà opportuno, per darvi ordine, procedere con la domanda posta da De Martino nel saggio in questione. Dunque, tale era il dubbio: «Il “fanciullino” che portiamo dentro di noi, e che si spaura davanti alla morte, chiederà in angoscia se non possa mai accadere che la civiltà occidentale perisca, e che l’Oriente mistico, o l’Africa nera o la democrazia australiana [...], o i marziani o quant’altro l’angosciata immaginazione può configurare, possano per poco o per molto o per sempre sommergere il patrimonio culturale della vecchia Europa: una domanda che già di per sé manifesta l’insinuarsi, nell’ordine della vita culturale, dell’oggettivismo naturalistico incluso

nel polo negativo della crisi». ⁸⁸⁴ Ora, è possibile notare come nel periodo storico attuale l’Oriente ha perduto gran parte della sua “mistica”, avvicinandosi, almeno per quanto concerne l’ordine economico, all’Occidente, e forse facendosi addirittura più occidentale dell’Occidente, se in modo miope si vuol ridurre l’Occidente a un modo economico, quello capitalistico, dell’esserci, e non già a qualcosa di più vasto, ovvero a una cultura e dunque a un *telos* che non può ridursi alla sola economia. Si potrebbe inoltre ammettere che l’Australia, come gli Stati Uniti d’America, può a tutti gli effetti considerarsi una nazione occidentale; e in genere, si può riconoscere come gran parte dei popoli sparsi sul globo si sia avvicinato all’Occidente. E tuttavia, di nuovo, occorre riconoscere che aderire a un modello economico o a una razionalità tecnica non significa *eo ipso* aderire a una cultura – e in questo caso la presupposta “occidentalizzazione del mondo” appare un fenomeno “amputato” (sebbene altri autori, pur con acume, abbiano scorto proprio in questo elemento “ristretto” l’essenza dell’Occidente e abbiano interpretato l’occidentalizzazione in *atto e futura* come una *reductio ad unum* di tutte le particolarità storiche e culturali nei secoli e nelle latitudini sinora fiorite⁸⁸⁵). In tal senso, dunque, l’Occidente potrebbe “finire” nonostante l’imporsi su scala mondiale della prassi tecnico-scientifica o di una economia capitalistica (come d’altronde sta già accadendo: basti guardare agli stati asiatici, ad esempio alla Cina e all’India). Il tramonto dell’Occidente, andrebbe quindi visto come il decadere, l’obliarsi della sua intera millenaria tradizione e del suo umanesimo – come lo smarrirsi del *telos* rispetto al quale tale umanesimo è testimonianza di realizzazione e continua tensione. Un tramonto e una fine, tuttavia, che non coinciderebbe con la “fine” dell’*ethos* – ma con l’interrompersi e il divenir impraticabile di una sua via, il rinsecchirsi di un ramo della storia.

La *fine* dell’Occidente (inteso, questo, *lato sensu* come una precipua tradizione culturale e cioè artistica, filosofica e morale, e dunque non soltanto, *stricto sensu*, come prassi tecnico-scientifica ed economica), non segnerebbe la *fine* delle altre culture, nelle quali pure l’*ethos* vive, in quanto è una “forza etica” universale e trascendentale. La fine dell’Occidente, in tal senso, coinciderebbe “soltanto” con il termine d’una secolare ricerca, storicamente rilevabile nella successione cronologica che dai cosiddetti “greci selvaggi”, e quindi poi dall’età classica

⁸⁸⁴ Ivi, p. 107.

⁸⁸⁵ Si pensi, ad esempio, a Emanuele Severino, il quale nella *Filosofia futura* ha precisato l’essenza (nichilistica) dell’Occidente nella volontà di potenza intesa come Apparato (tecnico-scientifico), il cui fine, il cui esito *necessario* coincide con l’instaurazione di una «democrazia planetaria», la quale, eliminando le diverse ideologie, «favorisce e protegge l’unificazione dell’Apparato e quindi l’incremento della sua potenza» (E. SEVERINO, *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989, p. 101).

greco-romana, passando per il cristianesimo, il rinascimento, l’illuminismo, il romanticismo è giunto sino a noi, sino al momento attuale, detto “post-moderno”. Ma non per questo l’*ethos* rimane inoperante al di fuori dell’Occidente – non per questo esso non si cerca diversamente. In una nota precedente (la numero 805), si riprendeva un passo di Croce in cui si affermava che la «fine della civiltà», in quanto «rottura della tradizione», è da intendersi come la fine della «civiltà in universale», la quale «ha luogo quando gli spiriti inferiori e barbarici, che, pur tenuti a freno, sono in ogni società civile, riprendono vigore e, in ultimo, preponderanza e signoria».⁸⁸⁶ La fine è la rottura sì della tradizione, ma anche del *telos* verso quell’universale di cui la tradizione è risultato secolare – patrimonio vivente sempre universalizzante. Ora, il fatto che Croce parli di barbari presenti «in ogni società civile», sembra voler dire che ogni civiltà, anche non occidentale, coltiva se stessa come «universale». E tuttavia, per Croce la colonizzazione non rappresentava di certo uno scandalo – ovvero il dominio da parte di una civiltà sulle altre, ove nella prima gli uomini che la animano e la incarnano sono tali in un senso eminente, spirituale, universale, per l’appunto, mentre nelle seconde vi sono esseri «che zoologicamente e non storicamente sono uomini», cioè uomini incapaci di fare storia, di porsi da sé su un piano universale, per cui *giustamente* e con *diritto* sui secondi, da parte dei primi, «si esercita, come verso gli animali, il dominio, e si cerca di addomesticarli e di addestrarli, e in certi casi, quando altro non si può, si lascia che vivano ai margini, vietandosi la crudeltà che è colpa contro ogni forma di vita, ma lasciando altresì che di essa si estingua la stirpe, come accadde di quelle razze americane che si ritiravano e morivano (secondo l’immagine che piacque) dinanzi alla civiltà, da loro insopportabile».⁸⁸⁷ Si comprende, dunque, come per Croce la sola «civiltà in universale» sia quella occidentale – la quale deve, secondo ragione storica, esercitare la propria egemonia sulle altre, e “liberarle”, per quel che può, attraverso il proprio giogo civilizzatore, o, in alternativa, isolarle, se non fanno danno, e magari, in questo isolamento, lasciarle morire. Ora, per De Martino, si è visto, l’Occidente rappresenta un *unicum* tra i vari mondi culturali: esso è la civiltà nella quale l’*ethos*, liberandosi dalle maschere metastoriche, ha riconosciuto se stesso come storia integralmente umana – come umanità che crea la propria storia. Tale è dunque il “primato” dell’Occidente, che lo distingue da ogni altra civiltà – e tale è l’attuale “prova morale” alla quale è richiamato dall’*ethos*: l’emendazione di sé attraverso il confronto etnologico, al fine di edificare un mondo nuovo in

⁸⁸⁶ B. CROCE, *La fine della civiltà*, cit., p. 285.

⁸⁸⁷ B. CROCE, *L’umanità e la natura*, cit., p. 235. Di nuovo si rinvia alla “critica” demartiniana a questo luogo: E. DE MARTINO, *Promesse e minacce dell’etnologia*, cit., pp. 87 e sgg.

cui l’uomo sia uomo per l’uomo, ovvero un mondo in cui le distinte umanità non siano più separate da contraddittorie logiche di dominio e di sfruttamento. In questo senso l’Occidente aspira all’universalità, a un “più alto” fine, e, rispetto ai vari mondi culturali sparsi sul globo terraqueo, può dirsi eminentemente spirituale, o etico – e tuttavia, non è attraverso una occidentalizzazione totalizzante che l’Occidente deve imporre la propria *leadership* culturale, ma, come si è visto, attraverso il riconoscimento dell’*ethnos* non occidentalizzato nella sua umanità. Questo doveva essere il primo passo per l’affermarsi di una “democrazia socialista” in cui non sono eliminate le differenze, che in tale democrazia lottano per una migliore realizzazione della libertà, bensì nella quale è eliminata l’idea che possa esservi un uomo privato della sua umanità, privato del riconoscimento – una democrazia in cui le singole parti, le diverse culture, sono libere di modificarsi, ove tale reciproca modificazione non è perpetrata sotto il peso di catene e colpi di bastone, metaforici o reali, ma dalla persuasione di cui sempre sono capaci il vero, il bene, l’utile e il bello, se tali sono e non tali per una sola parte – una persuasione spirituale, universale, questa per davvero, e già non fisica, partigiana, che la parte secondo retorica eleva all’intero.

La fine dell’Occidente si configurerebbe come il fallimento di questo ulteriore sforzo alla umanizzazione – coinciderebbe con l’oblio di questa storia, come lo spezzarsi di questo slancio, ovvero, lo si è detto più volte, come lo smarrirsi di questo *telos*. Eppure, di nuovo si è detto, non per questo l’*ethos* finirebbe con quel finire – in altri mondi esso continuerebbe a fiorire, sebbene di nuovo coperto, quasi che il togliersi la maschera fosse stato atto folle, da dimenticare. E tuttavia, l’Occidente proprio questo, attraverso la propria scelta, deve decidere: se questo sia stato un atto folle o atto di ragione. Il rischio, il drammatico rischio che pesa sulle spalle dell’Occidente, su questo Atlante della storia, è appunto la rinuncia alla ragione e declinare ogni scelta umana come una scelta folle che vorrebbe vanamente arginare il caos, una cosmica follia, e che solo per egolatria può essere ritenuta come ragionevole ed eterna – e così affermare che la storia umana, questa millenaria edificazione di essere secondo valore, infine non sarà stata altro che «il minuto più tracotante e più menzognero della “storia del mondo”». ⁸⁸⁸ Il tramonto dell’Occidente è dunque il rischio e la follia che la ragione deve contrastare. Pertanto, alla domanda: “Il nostro mondo, l’Occidente, può finire?”, si dovrebbe eticamente dare questa risposta: “Certo, ma è follia che finisca”. E tuttavia, per De Martino già un simile domandare è sintomo di una follia latente, di una mancanza di fiducia nel

⁸⁸⁸ F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramorale* (1873), in ID., *La filosofia nell’epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, tr. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 1991, p. 228.

proprio esserci, almeno «nella misura in cui è dominata dal terrore della fine»,⁸⁸⁹ cioè nella misura in cui tale rischio della fine non sia affrontato da un progetto per contrastare il finire – un «progetto di vita» e «contro la morte». Potrebbe dunque accadere che l’Occidente giunga alla fine, che il nostro mondo finisca e che altri mondi siano in luogo del nostro – e tuttavia, questa possibilità deve essere per noi una follia. Una follia che *deve essere* contrastata.

In occasione dell’attentato dell’11 settembre 2001, il poeta Mario Luzi scrisse queste parole: «Si preparano, forse sono già venuti tempi in cui sarà richiesto agli uomini di essere altri da come noi siamo stati. | Come?». ⁸⁹⁰ Ed è appunto la domanda «Come?», che pure è terribile e impegna il nostro intelletto, a metterci oggi in causa: come sarà l’uomo, quali forme assumerà l’*ethos* se l’Occidente non riuscirà a rinascere, se crollerà, come le due Torri di New York, sotto lo schianto di cemento e acciaio? Ma questa domanda è un drammatico gioco della fantasia o dell’intelletto, il quale, appunto, drammaticamente gioca laddove non è la ragione a lavorare, a illuminare la via che bisogna percorrere al fine di farci rinascere, e far sì che l’uomo nuovo possa, ancora, come già accadde, rinascere in Occidente. Essa non è altro che un gioco (drammatico o romanzesco) nella misura in cui si risolve nella figurazione di un mondo *senza di noi*, senza l’Occidente – “come potrebbe essere?”. Diversamente, quella domanda, «Come?», diventa domanda cui la ragione potrà e dovrà prestare attenzione se nel chiederci “come sarà l’uomo che sarà?” includiamo noi stessi – consapevoli che sarà in forza di quella risposta che progetteremo l’uomo nuovo, il quale appunto sarà diverso dall’uomo che siamo stati, dall’uomo vecchio che ancora resiste, che ancora vuole essere, ma il cui essere deve giungere a una fine. Si tratta dunque di scegliere: se finire noi stessi con l’uomo vecchio (e dunque occorre riconoscere che il «Come?» è una domanda che non ci riguarda e che è inutile porsi), oppure se andare oltre l’uomo vecchio – e allora il «Come?» si costituisce quale la domanda fondamentale sul nostro *essere* e sul nostro *dover-essere*.

⁸⁸⁹ E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., br. 337, p. 629.

⁸⁹⁰ M. LUZI, *11 settembre 2001*, in ID., *Non disertando la lotta. Versi e prose civili di Mario Luzi*, a cura di D.M. Pegorari, Palomar, Napoli 2006, p. 167.

Indice delle opere citate

Saggi e articoli di Ernesto De Martino utilizzati:

- *Il concetto di religione* (1933), in ID., *Scritti minori su religione, marxismo e psicanalisi*, a cura di R. Altamura e P. Ferretti, Nuove Edizioni Romane, Roma 1993, pp. 47-54
- *I Gephyrimi* (1934), in ID., *Scritti minori su religione, marxismo e psicanalisi*, a cura di R. Altamura e P. Ferretti, Nuove Edizioni Romane, Roma 1993, pp. 55-68
- *Ira deorum* (1938), in ID., *Scritti minori su religione, marxismo e psicanalisi*, a cura di R. Altamura e P. Ferretti, Nuove Edizioni Romane, Roma 1993, p. 88
- *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941), a cura di S. De Matteis, Argo, Lecce 1997
- *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, XVIII, 1942, pp. 1-19; XIX-XX, 1943-1946, pp. 31-84
- *Commemorazione di Adolfo Omodeo* (1946), in ID., *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, a cura di S. De Matteis, Argo, Lecce 1997, pp. 339-345
- *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (1948), Bollati Boringhieri, Torino 1973
- *Cultura e classe operaia* (1948), in ID., *Scritti minori su religione, marxismo e psicanalisi*, a cura di R. Altamura e P. Ferretti, Nuove Edizioni Romane, Roma 1993, pp. 103-109
- *La civiltà dello Spirito* (1948), in ID., *Scritti minori su religione, marxismo e psicanalisi*, a cura di R. Altamura e P. Ferretti, Nuove Edizioni Romane, Roma 1993, pp. 115-117
- *Il mito marxista* (1948), in ID., *Scritti minori su religione, marxismo e psicanalisi*, a cura di R. Altamura e P. Ferretti, Nuove Edizioni Romane, Roma 1993, pp. 119-121
- *Intorno a una storia popolare del mondo subalterno* (1949), in PASQUINELLI C., *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto De Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, La Nuova Italia Editrice, 1977, pp. 46-73
- *Ancora sulla «Storia del mondo popolare subalterno»* (1950), in PASQUINELLI C., *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto De Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, La Nuova Italia Editrice, 1977, pp. 89-94
- *Sonno, fame e morte sotto le stelle*, “Vie Nuove”, VII, 30, 1952, pp. 12-13
- *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, “Società”, 9, 1953, pp. 313-342
- *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto* (1953-'54), in ID., *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995, pp. 47-74
- *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, “Aut Aut”, 31, 1956, pp. 17-38

- *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni* (1957), in ID., *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995, pp. 75-96
- *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria* (1958), Bollati Boringhieri, Torino 1975
- *Sud e magia* (1959), Feltrinelli, Milano 2000
- *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 1961
- *Furore Simbolo Valore* (1962), a cura di M. Massenzio, Feltrinelli, Milano 1980
- *Magia e civiltà*, Garzanti, Milano 1962
- *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (1977), a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 2002
- *Due inediti su Gramsci. «Postille a Gramsci» e «Gramsci e il folklore»*, a cura di S. Cannarsa, "La Ricerca Folklorica", XXV, 1992, pp. 73-79
- *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995
- *Lecture da Pierre Janet*, a cura di A. Talamonti, in GALLINI C. (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Liguori Editore, Napoli 2005, pp. 163-178
- *Le note sull'esistenzialismo*, a cura di R. Pàstina, in GALLINI C. (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Liguori Editore, Napoli 2005, pp. 179-186
- *Scritti filosofici*, a cura di R. Pàstina, Il Mulino, Bologna 2005

Carteggi:

- DE MARTINO E.**, *Dal laboratorio del «Mondo magico». Carteggi 1940-1943*, a cura di P. Angelini, Argo, Lecce 2007
- GANDINI M.** (a cura di), *Carteggio Pettazzoni-De Martino*, "Rivista di storia della storiografia moderna", XVI, 1995
- PAVESE C./DE MARTINO E.**, *La collana viola. Lettere 1945-1950*, a cura di P. Angelini, Bollati Boringhieri, Torino 1991
- DI DONATO R.** (a cura di), *Compagni e amici. Lettere di Ernesto De Martino a Pietro Secchia*, La Nuova Italia, Firenze 1993

Letteratura secondaria su Ernesto De Martino utilizzata:

- ALTAMURA R.**, *Introduzione. La difficile coerenza*, in **DE MARTINO E.**, *Scritti minori su religione, marxismo e psicanalisi*, a cura di R. Altamura e P. Ferretti, Nuove Edizioni Romane, Roma 1993, pp. 9-44
- ALTOBELLI D.**, *Pensiero primitivo e società moderna in Lucien Lévy-Bruhl e Ernesto de Martino*, in **BIXIO A./MARCI T.** (a cura di), *Società moderna e pensiero primitivo*, Rubettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 109-127

- ANGELINI P., *Gramsci, de Martino e la crisi della scienza del folklore*, in **BARATTA G./CATONE A.** (a cura di), *Antonio Gramsci e il "progresso intellettuale di massa"*, Edizioni Unicopoli, Milano 1995, pp. 53-78
- *Il concetto demartiniano di magia tra il 1932 e il 1938*, in **GALLINI C.** (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Liguori Editore, Napoli 2005, pp. 43-56
 - *Ernesto De Martino*, Carocci editore, Roma 2008
- BALDACCONI B./DI LUCCHIO P.** (a cura di), *Dell'apocalisse. Antropologia e psicopatologia in Ernesto de Martino*, Guida, Napoli 2005
- BARBERA S.**, «Presenza» e «Mondo». *Modelli filosofici nell'opera di Ernesto De Martino*, in **DI DONATO R.** (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, ETS editrice, Pisa 1990, pp. 103-127
- BATTINI M.**, *La ragione negata. I fondamenti psicologici dell'antropologia demartiniana*, in **DI DONATO R.** (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, ETS editrice, Pisa 1990, pp. 69-82
- BERARDINI S.F.**, *L'uomo delle terre chiarificate, l'uomo delle regioni ctonie: Ernesto De Martino tra Croce e Macchioro*, in **PANNO G./QUARANTA M.** (a cura di), *Annuario della filosofia italiana 2010*, Il Sapere, Padova 2010, pp. 165-179
- *De Martino, Croce e il problema delle categorie*, in **POZZONI I.** (a cura di), *Benedetto Croce. Teoria e prospettive*, Limina Mentis, Villasanta (MI) 2010, pp. 325-374
- CANNARSA S.**, *Genesi del concetto di folklore progressivo. Ernesto De Martino e l'etnologia sovietica*, "La Ricerca Folklorica", XXV, 1992, pp. 81-87
- CASES C.**, *Introduzione*, in **DE MARTINO E.**, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (1948), Bollati Boringhieri, Torino 1973, pp. VII-XVIX
- CHARUTY G.**, *Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, FrancoAngeli, Milano 2010
- CHERCHI P./CHERCHI M.**, *Ernesto De Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Liguori Editore, Napoli 1987
- CHERCHI P.**, *Il signore del limite. Tre variazioni critiche su Ernesto De Martino*, Liguori Editore, Napoli 1994
- *Il peso dell'ombra. L'etnocentrismo critico di Ernesto De Martino e il problema dell'autocoscienza culturale*, Liguori Editore, Napoli 1996
 - *Il cerchio e l'ellisse. Etnopsichiatria e antropologia religiosa in Ernesto De Martino: le dialettiche risolventi dell'«autocritica»*, Aisara, Cagliari 2010
- CIARAMELLI F.**, *Croce, de Martino e il problema filosofico dell'origine*, in **CACCIATORE G./COTRONEO G./VITI CAVALIERE R.** (a cura di), *Croce filosofo: tomo I*, Rubettino, Soveria Mannelli 2003, pp. 153-164
- CONTE D.**, *Decadenza dell'Occidente e «fede» nel giovane De Martino*, "Archivio di Storia della Cultura", XXIII, 2010, pp. 485-505
- CROCE B.**, *Il mondo magico* (1948), in **ID.**, *Nuove pagine sparse* (1948-1949), Laterza, Bari 1966
- *Intorno al «magismo» come età storica* (1948), in **ID.**, *Filosofia e storiografia* (1949), a cura di S. Maschietti, Bibliopolis, Napoli 2005
- DEI F./SIMONICCA A.**, *Il fittizio lume della magia. Su De Martino e il relativismo antropologico*, in **GALLINI C./MASSENZIO M.** (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*, Liguori Editore, Napoli 1997, pp. 269-282

- DE MATTEIS S.**, *La tradizione dell'Occidente e il paradosso del primitivo: dall'etnologia storicista ai poteri magici*, in **DE MARTINO E.**, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, a cura di S. De Matteis, Argo, Lecce 1997, pp. 9-48
- *Nota introduttiva. Magia, natura, storia*, in **DE MARTINO E.**, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, a cura di S. De Matteis, Argo, Lecce 1997, pp. 239-258
- DI DONATO R.**, *Un contributo su de Martino politico*, in ID. (a cura di), *Compagni e amici. Lettere di Ernesto De Martino a Pietro Secchia*, La Nuova Italia, Firenze 1993
- (a cura di) *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, ETS editrice, Pisa 1994
 - *I greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto De Martino*, Manifestolibri, Roma 1999
- GALASSO G.**, *Ernesto De Martino*, in ID., *Croce, Gramsci e altri storici*, Il Saggiatore, Milano 1969, pp. 222-320
- GALLINI C./MASSENZIO M.** (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*, Liguori Editore, Napoli 1997
- GALLINI C.** (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Liguori Editore, Napoli 2005
- GIARRIZZO G.**, *Note su Ernesto De Martino*, "Archivio di Storia della Cultura", VIII, 1995, pp. 141-181
- IMBRUGLIA G.**, *Ernesto De Martino tra Croce, Vico e Cassirer*, in ID., *Illuminismo e storicismo nella storiografia italiana*, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 217-256
- LEONI F.**, *Senso e crisi. Fenomenologia della cultura e psicopatologia fenomenologica in Ernesto de Martino e Bruno Callieri*, in **BALDACCONI B./DI LUCCHIO P.** (a cura di), *Dell'apocalisse. Antropologia e psicopatologia in Ernesto de Martino*, Guida, Napoli 2005, pp. 133-152
- LUPORINI C.**, *Intorno alla storia del «mondo popolare subalterno» (1950)*, in C. **PASQUINELLI**, *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto De Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, La Nuova Italia Editrice, 1977, pp. 73-94
- MALDONATO M.**, *Delle cose che non hanno volto*, in **BALDACCONI B./DI LUCCHIO P.** (a cura di), *Dell'apocalisse. Antropologia e psicopatologia in Ernesto de Martino*, Guida, Napoli 2005, pp. 85-115
- MASSENZIO M.**, *Il problema della destorificazione*, "La Ricerca Folklorica", XIII, 1986, pp. 23-30
- *Ernesto De Martino*, in ID., *Sacro e identità etnica. Senso del mondo e linea di confine*, Franco Angeli, Milano 1994, pp. 53-73
 - *La problematica storico-religiosa di Ernesto de Martino: il rimosso e l'inedito*, in **DE MARTINO E.**, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995, pp. 7-40
- MATROMATTEI R.**, *I poteri magici come prassi estatica*, "La Ricerca Folklorica", XIII, 1986, pp. 85-91
- MUSTÈ M.**, *Etnologia e storicismo: il "caso" di Ernesto De Martino*, in ID., *Filosofia dell'idealismo italiano*, Carocci editore, Roma 2008, pp. 190-200
- PACI E.**, *Il nulla e il problema dell'uomo (1950)*, Bompiani, Milano 1988, pp. 85-92
- PASQUINELLI C.**, *Gli intellettuali di fronte all'irrompere nella storia del mondo popolare subalterno*, in ID., *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto De Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, La Nuova Italia Editrice, 1977, pp. 1-36

- *Lo “storicismo eroico” di Ernesto De Martino*, “La Ricerca Folklorica”, III, 1981, pp. 77-83
- PÀSTINA R.**, *Il concetto di presenza nel primo De Martino*, in **GALLINI C.** (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Liguori Editore, Napoli 2005, pp. 114-129
- PIRILLO N.**, *Gli “Scritti filosofici” di Ernesto De Martino*, “Bollettino Studi Sartriani”, 3, 2007, pp. 281-288
- SASSO G.**, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2001
- SEVERINO V.**, *Ernesto de Martino nel PCI degli anni Cinquanta tra religione e politica culturale*, “Studi Storici”, 2, 2003, pp. 527-553
- TALAMONTI A.**, *La labilità della persona magica*, in **GALLINI C.** (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Liguori Editore, Napoli 2005, pp. 79-114

Altre opere utilizzate:

- ABBAGNANO N.**, *La struttura dell’esistenza*, Paravia, Torino 1939
- *Introduzione all’esistenzialismo. Una svolta della filosofia moderna* (1942), Il Saggiatore, Milano 2001
- ALINEI M.**, *Origine del linguaggio, prime industrie litiche e innatismo chomskyano*, “Quaderni di semantica”, 37, XIX, 1, 1998, pp. 9-28
- ANTONI C.**, *Commento a Croce*, Neri Pozza, Venezia 1955
- ARMANDO L.A.**, *Storia della psicoanalisi in Italia dal 1971 al 1988*, Nuove Edizioni Romane, Roma 1989
- BARATTA G./CATONE A.** (a cura di), *Antonio Gramsci e il “progresso intellettuale di massa”*, Edizioni Unicopoli, Milano 1995
- BATAILLE G.**, *Teoria della religione* (1973), tr. it. di R. Piccoli, SE, Milano 2002
- BERARDINI S.F.**, *La “decomposizione dell’angelo”. Nichilismo e indifferenza*, in **PANNO G.** (a cura di), *Il silenzio degli angeli. Il ritrarsi di Dio nella mistica medioevale e nella sua riscrittura moderna*, Unipress, Padova 2008, pp. 137-156
- *La malattia per la morte di Kierkegaard. Introduzione e commento*, Aracne Editrice, Roma 2010
- BERGSON H.**, *L’evoluzione creatrice* (1907), tr. it. di F. Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002
- *Le due fonti della morale e della religione* (1932), tr. it. di M. Perrini, Editrice La Scuola, Brescia 1996
- BIXIO A./MARCI T.** (a cura di), *Società moderna e pensiero primitivo*, Rubettino, Soveria Mannelli 2008
- BRUNO A.**, *La crisi dell’idealismo dell’ultimo Croce*, Laterza, Bari 1964
- BYRON G.G.**, *Manfred*, tr. it. di F. Buffoni, Mondadori, Milano 2005
- CACCIATORE G./COTRONEO G./VITI CAVALIERE R.** (a cura di), *Croce filosofo: tomo I*, Rubettino, Soveria Mannelli 2003
- CACCIATORE G.**, *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, Rubettino, Soveria Mannelli 2005
- CALABRÒ G.**, *Il concetto di vitalità e la “filosofia ultima” di Croce*, “De Homine”, 11-12, 1964, pp. 237-272
- CAMUS A.**, *Caligola* (1941), tr. it. di F. Cuomo, Bompiani, Milano 1984

- CANTONI R.**, *Il pensiero dei primitivi*, Garzanti, Milano 1941
- CASSIRER E.**, *Filosofia delle forme simboliche*. I: *Il linguaggio* (1923), tr. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1961
- *Filosofia delle forme simboliche*. II: *Il pensiero mitico* (1925), tr. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1964
- CONTE D.**, *Storia universale e patologia dello Spirito. Saggio su Croce*, Il Mulino, Bologna 2005
- CROCE B.**, *Filosofia della pratica. Economica ed etica* (1909), a cura di M. Tarantino, Bibliopolis, Napoli 1996
- *Logica come scienza del concetto puro* (1909), a cura di C. Farnetti, Bibliopolis, Napoli 1996
 - *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia* (1913), a cura di A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 2006
 - *Teoria e storia della storiografia* (1915), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1989
 - *Etica e politica* (1931), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1994
 - *Conversazioni critiche*, Serie II, Laterza, Bari 1924
 - *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1991
 - *La storia come pensiero e come azione* (1938), a cura di M. Conforti, Bibliopolis, Napoli 2002
 - *Conversazioni critiche*, Serie V, Laterza, Bari 1939
 - *Recensione ad Alberto V. Geremicca, La spiritualità della natura*, "La Critica", 37, 1939, pp. 371-379
 - *Il carattere della filosofia moderna* (1941), a cura di M. Mastrogregori, Bibliopolis, Napoli 1991
 - *Recensione a Enzo Paci, Il significato storico dell'esistenzialismo*, "La Critica", 1, 1942, pp. 48-49
 - *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari 1945
 - *Nuove pagine sparse* (1948-1949), Laterza, Bari 1966
 - *Filosofia e storiografia* (1949), a cura di S. Maschietti, Bibliopolis, Napoli 2005
 - *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* (1952), a cura di A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 1998
- DELEUZE G./GUATTARI F.**, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia* (1980), tr. it. di G. Passerone, a cura di M. Guareschi, Castelvecchi Editore, Roma 2006
- *Che cos'è la filosofia?* (1991), tr. it. di A. De Lorenzis, Einaudi, Torino 1996
- DENNETT D.C.**, *Coscienza. Che cosa è* (1991), tr. it. di L. Colasanti, Laterza, Roma-Bari 2009
- *La mente e le menti* (1996), tr. it. di I. Blum, Rizzoli, Milano 2000
- DOSTOEVSKIJ F.M.**, *L'idiota* (1869), tr. it. di L. Brustolin, Garzanti, Milano 1990
- *I fratelli Karamazov* (1880), tr. it. di M.R. Fasanelli, Garzanti, Milano 1992
- ELIOT T.S.**, *La terra desolata* (1922), tr. it. di M. Praz, Einaudi, Torino 1971
- ENGELS F.**, *Dialettica della natura* (1873-1883), tr. it. L. Lombardo Radice, in **MARX K./ENGELS F.**, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1974, vol. XXV
- FAGIOLI M.**, *Istinto di morte e conoscenza*, Nuove Edizioni Romane, Roma 1978
- FRANCHINI R.**, *Esperienza dello storicismo*, Giannini, Napoli 1953
- FREUD S.**, *Totem e tabù* (1912-13), in ID., *Opere*, a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1975, vol. 7

- *Metapsicologia* (1915), in ID., *Opere*, a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1976, vol. 8
- *Il disagio della civiltà* (1930), in ID., *Opere*, a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1978, vol. 10
- GALASSO G.**, *Croce, Gramsci e altri storici*, Il Saggiatore, Milano 1969
 - *Croce e lo Spirito del suo tempo* (1990), Laterza, Roma-Bari 2002
- GARIN E.**, *L'umanesimo italiano* (1947), Laterza, Roma-Bari 1993
 - *Medioevo e Rinascimento* (1954), Laterza, Roma-Bari 1984
- GENTILE G.**, *Teoria generale dello Spirito come atto puro* (1916), Le Lettere, Firenze 2003
 - *Recensione a Vittorio Macchioreo, Zagreus. Saggi sull'orfismo*, "La Critica", 18, 1920, pp. 371-374
 - *Genesi e struttura della società* (1946), Le Lettere, Firenze 2003
- GEREMICCA A.V.**, *Spiritualità della natura. Istinto - ereditarietà - intelligenza - sviluppo ed evoluzione*, Laterza, Bari 1939
- GOETHE J.W.**, *La natura* (1783), in ID., *Il mio Dio, il mio Cristo*, a cura di D. Goldoni, Gallone editore, Milano 1996
- GRAMSCI A.**, *Scritti giovanili 1917-1918*, Einaudi, Torino 1972
 - *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino 1948
 - *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Einaudi, Torino 1949
 - *Letteratura e vita nazionale*, Einaudi, Torino 1950
- GUREVIČ A.J.**, *Le categorie della cultura medievale* (1972), tr. it di C. Castelli, Bollati Boringhieri, Torino 2007
- HEGEL G.W.F.**, *Fenomenologia dello Spirito* (1807), tr. it. di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995
 - *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), tr. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000
 - *Lezioni sulla filosofia della storia* (1840), tr. it. di G. Bonacina e L. Sichirolo, Laterza, Roma-Bari 2003
- HEIDEGGER M.**, *Essere e tempo* (1927), tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976
 - *Sentieri interrotti* (1950), tr. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Scandicci 1968
 - *Saggi e discorsi* (1957), tr. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976
 - *Segnavia* (1967) tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987
 - *Parmenide* (1982), tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1999
- HILLMAN J.**, *Saggio su Pan* (1972), tr. it. di A. Giuliani, Adelphi, Milano 1977
 - *Sulla paranoia* (1985), in ID., *La vana fuga dagli dei*, tr. it. di A. Bottini, Adelphi, Milano 1991
- HUSSERL E.**, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1954), tr. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961
- JANET P.**, *L'automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*, Alcan, Paris 1889
- JUNG C.G.**, *Considerazioni sulla teoria dei complessi* (1934), in ID., *Opere*, a cura di L. Aurigemma, Bollati Boringhieri, Torino 1994, vol. 8
 - *Gli archetipi dell'inconscio collettivo* (1934-1954), in ID., *Opere*, a cura di L. Aurigemma, Bollati Boringhieri, Torino 1997, vol. 9*
- JUNG C.G./KERÉNYI K.**, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia* (1942), tr. it. di A. Brelich, Bollati Boringhieri, Torino 1972

- KANT I., *Critica della ragion pura* (1781-1787), tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1981
- KIERKEGAARD S., *Il concetto dell'angoscia* (1844), in ID., *Opere*, tr. it. di C. Fabro, Piemme, Casale Monferrato 1995
- *La malattia per la morte* (1849), tr. it. E. Rocca, Donzelli, Roma 1999
- KOJÈVE A., *Introduzione alla lettura di Hegel* (1947), tr. it. di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996
- IMBRUGLIA G., *Illuminismo e storicismo nella storiografia italiana*, Bibliopolis, Napoli 2003
- LABRIOLA A., *Discorrendo di socialismo e di filosofia* (1898), in ID., *Scritti filosofici e politici*, a cura di F. Sbarberi, Einaudi, Torino 1973, vol. II
- LEOPARDI G., *Canti* (1845), a cura di N. Gallo e C. Garboli, Einaudi, Torino 1962
- LEROI-GOURHAN A., *Il gesto e la parola* (1964-1965), tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1977 (2 voll.)
- LEVI C., *Cristo si è fermato a Eboli*, Einaudi, Torino 1946
- LEVI P., *Se questo è un uomo* (1947), Einaudi, Torino 1976
- LÉVI-STRAUSS C., *Tristi tropici* (1955), tr. it. di B. Garufi, Il Saggiatore, Milano 1960
- LEVY-BRUHL L., *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, Paris 1910
- *I quaderni* (1948), tr. it. di A. Macchioro, Einaudi, Torino 1952
- LUKÁCS G., *Storia e coscienza di classe* (1923), tr. it. di G. Piana, Sugar editore, Milano 1971
- LUZI M., *Non disertando la lotta. Versi e prose civili di Mario Luzi*, a cura di D.M. Pegorari, Palomar, Napoli 2006
- MACCHIORO V., *Zagreus. Saggi sull'orfismo*, Laterza, Bari 1920
- *Zagreus. Studi intorno all'orfismo*, Vallecchi, Firenze 1930
- *Teoria generale della religione come esperienza*, La Speranza, Roma 1922
- *Roma capta. Saggio intorno alla religione romana*, Casa Editrice Giuseppe Principato, Messina 1928
- MAGGI M., *La filosofia di Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli 1998
- MANN TH., *Fratello Hitler* (1939), in ID., *Fratello Hitler e altri scritti sulla questione ebraica*, tr. it. di C. Lombardo e C. Origlio, a cura di A. Ruchat, Mondadori, Milano 2005
- MARX K., *Sulla questione ebraica* (1843), tr. it. di R. Panzieri, in MARX K./ENGELS F., *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1976, vol. III
- *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* (1843), tr. it. di R. Panzieri, in MARX K./ENGELS F., *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1976, vol. III
- *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (1844), tr. it. di G. della Volpe, in MARX K./ENGELS F., *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1976, vol. III
- *Tesi su Feuerbach* (1845), tr. it. di F. Codino, in MARX K./ENGELS F., *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1972, vol. V
- *Il capitale* (1867-1894), a cura di A. Macchioro e B. Maffi, UTET, Torino 1974
- MARX K./ENGELS F., *L'ideologia tedesca* (1845-1846), tr. it. di F. Codino, in ID., *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1972, vol. V
- MASSENZIO M., *Sacro e identità etnica. Senso del mondo e linea di confine*, Franco Angeli, Milano 1994
- MAUSS M., *Saggio di una teoria generale della magia*, in *Teoria generale della magia e altri saggi* (1950), tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 2000
- MERLEAU-PONTY M., *Senso e non senso* (1948), tr. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1962

- MISHIMA Y.**, *La decomposizione dell'angelo* (1970), in ID., *Romanzi e racconti*, a cura di M.T. Orsi, Mondadori, Milano 2006
- MUSTÈ M.**, *Filosofia dell'idealismo italiano*, Carocci editore, Roma 2008
- *Croce*, Carocci editore, Roma 2009
- NIETZSCHE F.**, *Su verità e menzogna in senso extramorale* (1873), in ID., *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, tr. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 1991
- *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (1874), tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1974
 - *La nascita della tragedia* (1876), tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1977
- OMERO**, *Iliade*, tr. it. R.C. Onesti, Einaudi, Torino 1990
- OMODEO A.**, *Alfredo Loisy storico delle religioni*, Laterza, Bari 1936
- ORECCHIONI G.**, *Il dibattito tra Benedetto Croce ed Enzo Paci e le ultime meditazioni crociane sulla vitalità*, in **ZECCHI S.** (a cura di), *Vita e verità. Interpretazione del pensiero di Enzo Paci*, Bompiani, Milano 1991, pp. 251-262
- OTTO R.**, *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale* (1917), tr. it. di E. Bonaiuti, Feltrinelli, Milano 1966
- PACI E.**, *Il significato storico dell'esistenzialismo*, "Studi filosofici", 2, 1941, pp. 113-220
- *L'esistenzialismo*, CEDAM, Padova 1943
 - *Ingens sylva* (1949), Bompiani, Milano 1994
 - *Il nulla e il problema dell'uomo* (1950), Bompiani, Milano 1988
 - *Esistenzialismo e storicismo*, Mondadori, Milano 1950
 - *Sul problema dell'utile e del vitale*, "Aut Aut", 7, 1952, pp. 60-65
 - *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, Casa Editrice G. D'Anna, Messina-Firenze 1957
 - *Husserl sempre di nuovo*, in ID. (a cura di), *Omaggio a Husserl*, Il Saggiatore, Milano 1960, pp. 9-27
 - *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl* (1961), Bompiani, Milano 1990
- PAREYSON L.**, *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Loffredo, Napoli 1940
- *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze 1971
- PASCAL B.**, *Pensieri* (1670), tr. it. A. Bausola e R. Tapella, Bompiani, Milano 2000
- PASOLINI P.P.**, *Poesia in forma di rosa* (1964), Garzanti, Milano 1976
- PAVESE C.**, *Il mestiere di vivere 1935-1950* (1952), Einaudi, Torino 1990
- PLATONE**, *Simposio*, tr. it. di C. Mazzarelli, in ID., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000
- *Sofista*, tr. it. di G. Reale, in ID., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000
 - *Repubblica*, tr. it. di R. Radice, in ID., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000
- POLANYI K.**, *Economie primitive, arcaiche e moderne* (1968), a cura di G. Dalton, Einaudi, Torino 1980
- POUND E.**, *Canti pisani* (1948), tr. it. di A. Rizzardi, Garzanti, Milano 1977
- REBAUDO L.**, *Vittorio Macchioro, storico e archeologo. Gli scritti*, in **DI DONATO R.** (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, ETS editrice, Pisa 1994, pp. 205-220
- RILKE R.M.**, *Elegie duinesi* (1923), in ID., *Poesie 1907-1926*, a cura di A. Lavagetto, Einaudi, Torino 2000

- RUGGENINI M., *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete "inattuale" dell'epoca presente*, Bulzoni editore, Roma 1977
- SAHLINS M., *Economia dell'età della pietra* (1972), tr. it. di L. Trevisan, Bompiani, Milano 1980
- SANGA G., *L'appaesamento linguistico. Una teoria glottogonica*, "Quaderni di semantica", 35, XVIII, 1, 1997, pp. 13-63
- SANTUCCI A., *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Il Mulino, Bologna 1959
- SARTRE J.-P., *La nausea* (1938), tr. it. di B. Fonzi, Einaudi, Torino 1948
- *L'essere e il nulla* (1943), tr. it. di G. del Bo, Il Saggiatore, Milano 1997
- *L'esistenzialismo è un umanesimo* (1946), tr. it. di G. Mursia Re, Mursia, Milano 1963
- SASSO G., *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975
- *Filosofia e idealismo. I: Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli 1994
- SEVERINO E., *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989
- SOFOLCE, *Antigone*, in ID., *Antigone. Edipo re. Edipo a Colono*, tr. it. di F. Ferrari, Rizzoli, Milano 1982
- SPINOZA B., *Etica dimostrata con metodo geometrico* (1665-1677), a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988
- STELLA V., *Interpretazioni sull'utile e il vitale nel pensiero crociano (1950-1960)*, "Giornale di metafisica", XVII, n. 1-2, gennaio-aprile 1962, pp. 34-36
- STREHLOW C.F., *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, Joseph Baer & Co., Frankfurt am Main 1907-1920
- VAN DER LEEW G., *Fenomenologia della religione* (1956), Bollati Boringhieri, Torino 1992
- VICO G., *Principi di scienza nuova* (1744), in ID., *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 1990
- VIGORELLI A., *La dialettica del vitale. Sulla polemica di Enzo Paci con Benedetto Croce*, "Rivista di Storia della Filosofia", 39, 4, 1984, pp. 751-777
- *La nostra inquietudine. Martinetti, Banfi, Rebora, Cantoni, Paci, De Martino, Rensi, Untersteiner, Dal Pra, Segre, Capitini*, Bruno Mondadori, Milano 2007
- VIRGILIO, *Eneide*, tr. it. di L. Canali, Mondadori, Milano 1989
- VITIELLO E., *Il dibattito Croce-Paci, ovvero: il sillogismo nascosto*, in ZECCHI S. (a cura di), *Vita e verità. Interpretazione del pensiero di Enzo Paci*, Bompiani, Milano 1991, pp. 51-85
- VON BALTHASAR H.U., *Gloria. Una estetica teologica. VI: Antico Patto* (1967), tr. it. di M. Fiorillo, U. e C. Derungs, Jaka Book, Milano 1980
- WAHL J., *Études kierkegaardienes*, ed. J. Vrin, Paris 1938
- ZECCHI S. (a cura di), *Vita e verità. Interpretazione del pensiero di Enzo Paci*, Bompiani, Milano 1991